

## Introduzione

Vorremmo introdurre la nostra ricerca con lo spiegare il suo titolo.

Il perdono nel Cristianesimo e nel Buddismo: la ricerca di una equivalenza omeomorfica.

Ciò che in primis va esplicitato è il termine omeomorfico. Questa parola è di origine panikariana. Panikkar ha dedicato la sua vita di studioso al dialogo e alla comparazione tra diverse tradizioni religiose. Nel suo corpus dottrinale è nata una determinata terminologia. Noi ne attingiamo in tutto il nostro lavoro. Uno dei termini conosciuti da Panikkar è proprio omeomorfico. Questo termine viene accostato ad un altro, ovvero, equivalente.

"L'equivalente omeomorfico" non vuol significare identità-statica, ma vuole rinviare ad una equivalenza dinamica che può esistere tra diverse cosmologie religiose.

In ogni cosmologia religiosa vivono riti, specifiche parole, una specifica storia. In questo lavoro vengono affrontate due cosmologie: il Cristianesimo ed il Buddismo.

Queste due cosmologie millenarie hanno attraversato la storia mondiale. Hanno prodotto e producono una letteratura sterminata. Analizzare al loro interno uno specifico tema comporta necessariamente non toccarne tanti altri, comporta fare delle scelte metodologiche. Nonostante ciò è inevitabile non analizzare molteplici concetti connessi a quello che è l'oggetto della nostra ricerca. Questa esigenza metodologica sarà evidente nei due capitoli fondamentali del lavoro, ovvero, quello sul Cristianesimo e quello sul Buddismo.

Oltre all'esigenza di affrontare concetti connessi al perdono, abbiamo sentito l'esigenza di far precedere ai capitoli sul Cristianesimo e sul Buddismo, due capitoli dallo sfondo non specificamente religioso.

Il concetto da cui sono scaturiti questi due capitoli è che la religione non è una cosmologia estraniata dal contesto culturale. Nel nostro caso ci sembra un'opera artificiale collocare il perdono in un ambito strettamente religioso. Per questa ragione abbiamo premesso un capitolo epistemologico sul perdono.

Successivamente si è mostrato evidente un problema, quello del male. Prima di osservare il perdono nel Cristianesimo e nel Buddismo, ci è parso necessario affrontare ciò che il perdono osserva negli occhi: il male.

In questo capitolo riprendiamo sinteticamente la struttura dell'intera ricerca: c'è una parte più epistemologica dove mettiamo in rapporto il male al tempo ed alla memoria; poi c'è una parte dove vediamo il male nel Cristianesimo e nel Buddismo.

Fatta questa premessa metodologica il lavoro si sviluppa su due capitoli principali. Le due parti sono volutamente autonome. Infatti, se osserviamo il titolo da noi scelto possiamo vedere che abbiamo deciso di parlare di perdono "nel" Cristianesimo e "nel" Buddismo.

Crediamo che bisogna osservare come il perdono viva in ogni singola cosmologia religiosa, come esso sia microcosmo di ulteriori significati religiosi per quella cosmologia. Per mettere in luce questa capacità che il perdono possiede è stato necessario scrivere due parti distinte. Questa scelta ha fatto perdere in continuità, ma essendo il perdono l'oggetto di entrambe le parti, ha favorito, crediamo, una comparazione più esaustiva.

La difficoltà di questa ricerca sta in un motivo, apparentemente disarmante, ovvero che

nel Buddismo non si parla di perdono. Nei vari sutra da noi letti non abbiamo mai trovato la parola perdono. Mentre nei Vangeli questa parola è molto presente. Sapevamo a priori che si sarebbe presentato questo problema, ma la nostra ipotesi sta proprio nello scardinare questo punto. Abbiamo cercato di dimostrare che l'assenza della parola non significa l'assenza della dinamica perdono. Abbiamo cercato di evidenziare che il perdono sia come una matryoska che svela il suo valore se la si apre. Se si fa una tale operazione "perdono" è solo uno dei modi in cui quell'insieme di dinamiche si manifestano. La parola "perdono" ha nella sua morte la sua vita.

Il lavoro si conclude con un confronto di due parabole, ovvero quella evangelica del figliol prodigo ed una parabola del Sutra del Loto che ha una struttura narrativa analoga". Queste due parabole dal senso religioso complesso e stratificato, offrono l'allegoria del pellegrinaggio esistenziale. Pellegrinaggio esistenziale che si rivela nel momento in cui si vive il perdono.

## 1. La parola della scusa, il silenzio del perdono

Vi chiedo perdono, perché vi parlerò del perdono. La nostra ipotesi è che un perdono genuino sia nella sua quiddità un atto “apofatico”, in cui l’individuo stesso deve sfumare come “io” agente. Proviamo ad analizzare quest’atto, inquadrandolo, in primis, in un contesto linguistico.

La prima riflessione che possiamo fare su questo lemma è riguardo alla sua struttura: evidenziamo che “perdono” è composto da “dono”. Che cos’è un dono? Un “dono”, per dare una prima risposta, è un’azione essenziale che crea o sancisce una relazione sociale. Anche se il “dono” si presenta sotto varie forme e in svariati contesti possiamo affermare che in linea di massima il “dono” crea una relazione. Il “dono” è la manifestazione di affetto che proviamo verso un’altra persona, un simbolo della nostra stima verso l’altro, alcune volte un oggetto per esercitare un potere sull’altro, e potremmo ancora continuare nel formulare tipologie di dono, tuttavia c’interessa mettere in evidenza come la semantica del dono cambia se davanti a queste quattro lettere ne scriviamo altre tre, ovvero, “per”. Il “dono” si svuota del tutto della sua funzione relazionale, della sua capacità di produrre, in varie forme, del guadagno, e diventa un gesto gratuito che nulla pretende in cambio. Sentiamo l’esigenza di precisare che non si vuole dare un giudizio negativo al dono ed uno positivo al perdono, semplicemente si vuole far notare quella che crediamo essere una differenza sostanziale tra i due termini. Il perdono è portatore di una gratuità che il dono non sempre ha; tutti conoscono la massima: *do ut des*, massima che non avrebbe senso se al termine *do* sostituissimo il termine perdono. Affermare che si perdona affinché si possa essere perdonati significa non comprendere il messaggio genuino del perdono, che è –come abbiamo detto- la gratuità. Sul tema della gratuità insito nel perdono torneremo, ma per il momento fermiamoci sulla parola perdono e proviamo a vederla ancora da vicino. Un filosofo del linguaggio, Austin<sup>1</sup>, ha fatto del “potere” costruttivo delle parole l’elemento centrale del suo sistema filosofico. I suoi esempi sono celebri: dire “sì” ad un matrimonio significa creare una realtà che un attimo prima non esisteva. Dichiarare una persona colpevole di un reato, con una formula classica, significa creare una realtà che prima non esisteva.

Dire: “io ti perdono” che cosa crea che prima non vi era? La risposta che ci sentiamo di dare è il nulla. Si può creare il nulla? Se si segue un ragionamento, di una “certa” logica ovviamente no, però se con creazione s’intende scoprire qualcosa che vi è sempre stato, ma fin ad allora ignoravamo, crediamo si possa parlare di “creazione” del “nulla”. La scoperta in un certo senso è anche creazione, da quell’istante io conosco ciò che prima ignoravo, ciò che ignoro lo si pone di prassi come non esistente, tuttavia spesso chiede solo di essere scoperto. Il nulla inteso in tal modo è produttore, da questo nulla può scaturire una realtà, tuttavia non possiamo dire quale essa sia, ecco perché non si può perdonare e poi pretendere che da questa nostra azione nasca un perdono per noi. Jankelevitch utilizza delle parole molto chiare e belle a riguardo:

---

1 *How to do things with words*, Ed. Harvard university press 1975

Una delle forme forse più machiavelliche della cattiva volontà risiede nel confondere l'evoluzione biologica e il divenire psicologico con la vita morale. La vita morale non è un processo, ma un dramma, una dramma punteggiato di decisioni che costano.

Il progresso morale avanza esclusivamente per lo sforzo esplicito di una decisione intermittente e spasmodica e nella tensione di un instancabile ricominciare; il volere, che vuole e rivuole senza sosta, non fa alcun conto sull'inerzia del moto acquisito, non vive mai sulle rendite del merito accumulato. E così il progresso morale riparte a ogni istante da zero. Non c'è altra continuità etica che questa spossante continuazione del "rilancio" e della ripresa; il progresso morale dunque è piuttosto laboriosamente continuato che spontaneamente continuativo o continuo, e assomiglia più ad una rinnovata creazione che a una crescita.<sup>2</sup>

Nel passo che abbiamo riportato non c'è il termine perdono, tuttavia evidenziamo la riflessione dell'autore sulla vita etica, che non è in parallelo a quella biologica, non è crescita, ma creazione. Ecco perché crediamo che il perdono crei il nulla, se poniamo il perdono come un momento di un processo evolutivo, gli diamo una causa ed un effetto che sostanzialmente lo sminuiscono. Il filosofo Wittengstein scriveva che determinati argomenti, come l'etica, portano il linguaggio a schiantarsi contro i limiti di se stesso<sup>3</sup>. Crediamo che questa riflessione si possa applicare al perdono: non si può definire cosa esso sia, cosa esso produca, i suoi confini sono estremamente sfumati. Quando studieremo il perdono nel Buddismo, vedremo che nei testi non è presente come parola, tuttavia è presente come azione.

Il perdono ha la capacità di esserci, senza avere l'esigenza di "reificarsi" in una parola. Quando io chiedo perdono, come quando lo concedo, non posso aspettarmi in cambio di essere perdonato. Se concedere il perdono è scoprire un nulla, chiederlo è ugualmente una scoperta del nulla, solo che la via è diversa. Possiamo chiederci: il dire "io ti perdono" presuppone l'aver sentito, letteralmente, "io ti chiedo perdono"? La risposta che ci sentiamo di dare è no. Come abbiamo già detto il perdono è gratuito, la gratuità non può presupporre alcuna richiesta esplicita. Ecco perché abbiamo scritto "il silenzio del perdono", in quanto da esso si può generare ed in esso può sfociare.

Altro discorso, invece, è la scusa. Io ti chiedo scusa, io ti scuso, equivale a dire: io ti perdono, io ti chiedo perdono? La risposta che crediamo giusta è no. Cerchiamo di capire perché. Ricorriamo ancora una volta a Jankelevitch:

Dell'inscusabile è il perdono che se ne incarica, giacché l'inscusabile può essere perdonabile, benché non sia scusabile; lo scusabile, a maggior ragione, è perdonabile, ma non ha bisogno di venir perdonato, dal momento che basta la scusa razionale a dimostrare la sua innocenza e noi spenderemo per lui la nostra benevolenza in pura perdita. L'inscusabile invece che non trova avvocati per difenderlo ha bisogno del perdono. Dunque, se tutto non è scusabile per la scusa, tutto è perdonabile per il perdono, tutto..., salvo, beninteso l'imperdonabile, ammettendo che esista un imperdonabile, cioè un crimine metempirica-mente impossibile a perdonare.

Non c'è niente di gratuito, niente di soprannaturale nel fatto di scusare lo Scusabile, non più di quanto non ci sia merito nell'amare l'amabile; niente di sorprendente, né di provocante, né di scandaloso; in ogni giustizia, la scusa è dovuta allo scusabile; scusare

---

2 V. Jankélévitch, *Il perdono*, Ed. IPL studi ed opinioni, Milano 1968

3 L. Wittengstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, sull'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Ed. Adelphi Milano 1995

è semplicemente pagare il proprio debito, rendere al colpevole riconosciuto innocente ciò che gli si deve e renderglielo al di fuori di ogni gratificazione.<sup>4</sup>

Siamo consapevoli che in queste righe si toccano vari temi: oltre al perdono e alla scusa, su tutti il tema del male. Partiamo dalla riflessione dell'autore, ovvero, ciò che è scusabile non necessita del perdono, ciò che è inexcusabile richiede il perdono. Si perdona l'excusabile. C'è una differenza di fondo nelle due azioni, perché l'autore sente l'esigenza di sottolinearla? Perché è diversa la via che le due azioni seguono. La scusa calcola, misura i danni subiti e determina l'azione di scusare. Il perdono è uno slancio di gratuità, il perdono, come scrive l'autore è scandalo. Scusare lo scusabile non ha nulla di eccezionale è come amare l'amabile, lo scandalo del perdono sta nel paradosso di perdonare ciò che la ragione non può perdonare. Il perdono non è un prodotto razionale, non è frutto del nostro calcolo, e forse in questo sussiste la vera difficoltà di un perdono sincero. Tuttavia possiamo chiederci: se c'è un excusabile perdonabile, ve n'è anche uno imperdonabile? Possiamo allora chiederci come questo si coniughi con il perdono.

Il male, non possiamo non toccare questo tema, infatti, il male, è ciò che guarda negli occhi il perdono e lo sfida. La storia è ricca di crimini atroci, di massacri insensati, la coscienza si chiede se tutto ciò sia perdonabile. Auschwitz si può perdonare? Si può perdonare chi ha ucciso uomini per le proprie idee? Una risposta netta non c'è e non ci può essere, per rispettare chi ha subito questo male si deve solo riflettere sugli errori fatti e cercare di non rifarli. Il perdono è una dinamica individuale, là dove c'è la possibilità è il singolo a decidere se perdonare il male subito, anche se questo sia atroce. Per ritornare alla domanda iniziale, ovvero, se si può perdonare l'imperdonabile, ci sentiamo di dire sì, come afferma Derrida<sup>5</sup>: o il perdono perdona l'imperdonabile oppure non è perdono. Qui sta il suo scandalo, da uno scandalo parte la civiltà Cristiana, ovvero, dalla morte di colui che si dichiarava figlio di Dio. Il vero scandalo, crediamo, sta nella frase che Gesù pronuncia: "Padre perdona loro perché non sanno ciò che fanno". Vorremmo precisare il significato che diamo alla frase di Gesù appena scritta: non vogliamo evidenziare l'aspetto "teologico", ovvero, l'invocazione del Padre, di un Soggetto al di fuori di quella scena drammatica, ma vogliamo evidenziare la forza di un "uomo" che sta soffrendo, che sta morendo e nonostante ciò riesce a trovare la forza di perdonare i propri aguzzini. In questa stessa frase c'è un altro aspetto, che ci apre una finestra su di un argomento sterminato e ricco di differenze, ovvero il male come questione filosofica nel senso più ampio del termine. L'argomento è molto complesso ed è un tema che la filosofia occidentale ha da sempre analizzato e sentito come una spina nel fianco; cosa che non ritroviamo, in linea di massima, nel pensiero orientale. Capire determinati concetti e la loro evoluzione, la loro problematicità, ci aiuta a capire meglio la società nella quale viviamo. Sarebbe scorretto affermare che il pensiero orientale non affronta il problema del male. Entrare in altri sistemi di pensiero significa entrare in sistemi simbolici "altri", significa accettare le regole con cui quel pensiero "gioca"; pensare che una civiltà sia superficiale perché non tocca il problema del male nei nostri stessi termini, crediamo essere un errore. Il soggetto della speculazione, in occidente come in oriente, è l'uomo, come essere razionale ed irrazionale, come individuo e come non-individuo, come soggetto sottoposto al divenire e alla morte. Ci

---

4 V. Jankélévitch, *Il perdono*, Op. Cit.

5 J. Derrida, *Perdonare*, Ed. Raffaello Cortina Milano 2004

sono dei versi di Dogen <sup>6</sup> che descrivono in modo splendido la condizione umana, ci permettiamo di parafrasarli: “l’uomo soffre nell’osservare i petali che cadono, perché vorrebbe trattenerli con sé, nello stesso momento soffre nel vedere che l’erbacce dilagano proprio quando lui vorrebbe scacciarle”. È una esigenza legittima della mente porre in evidenza ciò che è male e poi condannarlo. Questo processo di alienazione del male ci libera del peso dell’autocritica. Il problema del male esiste perché, crediamo, esiste un problema “uomo” nella sua accezione più ampia.

Ritornando al perdono, portare una riflessione, ovvero, quale sia l’origine del male, quale sia la sua realtà non ha nessuna importanza per il perdono, infatti, il perdono ha come suo scopo il perdonare e basta, non richiede nessuna analisi del male subito, sarebbe una razionalizzazione, che come abbiamo visto non ha un suo senso nel perdono.

Parlare del perdono significa toccare tanti argomenti, un po’ come una matryoska, è un continuo scoprire e svelare all’interno di esso altri temi, altri concetti, uno dei principali, crediamo, essere il tempo. Ogni nostra azione s’inscrive in un preciso momento, come un punto su di una linea. Il tempo di ogni singolo è un tempo limitato, ovvero, ha un inizio ed avrà una fine, l’individuo, per utilizzare una metafora, è come se camminasse su di una strada la quale prima o poi finirà. Ogni qualvolta l’individuo sceglie, agisce, questa scelta, questa azione è incancellabile, qui sta la spietatezza e la bellezza della vita. Il perdono, come ogni altro comportamento, è una scelta, un’azione, che da una prospettiva fa compiere un passo avanti, tuttavia da un’altra prospettiva fa compiere un passo indietro. Non c’è altra azione, crediamo, in grado di fare ciò, potremmo dire che il perdono è un anti-azione: cerca di ritornare indietro. Ma per fare cosa? Non può certo, il perdono, far sì che un’azione non sia accaduta; ma, di contro, può far sì che gli effetti di quell’azione mutino, che non produca rancore e di conseguenza altro male. Nell’atto di perdonare le lancette dell’orologio tornano indietro e ci permettono di modificare quell’azione -non di cancellarla, nessuno potrebbe- ma modificarla. Potremmo dire che il perdono sfida il tempo, non solo perché ci permette di tornare indietro, ma perché toglie al tempo un suo potere, ovvero, l’oblio.

L’oblio ci apre la via ad un altro argomento, connesso al perdono, ovvero, la memoria. I due argomenti, ovviamente, s’intrecciano tra loro, sopra abbiamo parlato del rancore che un’offesa subita e non perdonata può produrre. Il rancore è un prodotto della memoria, infatti, è il ricordo di quell’offesa che produce in noi questo sentimento, che a sua volta, produce -può produrre- delle azioni. Il perdono, come abbiamo scritto, fa sì che non ci sia questo sentimento, tuttavia non può cancellare il ricordo. Questa impotenza del perdono cela anche la sfida ed il coraggio che un perdono genuino richiede, ovvero, il ricordo resta presente, significa che ogni volta che la memoria lo renderà presente dovrà ritornare di nuovo il perdono. Un continuo riconvertirsi al perdono, qui sta la sua difficoltà, il tempo non deve intervenire, l’oblio non deve insabbiare, così scrive Jankelevitch:

La memoria, vinta in anticipo, non può opporre alla futurazione altro che una difensiva sempre provvisoria e generalmente disperata... Un giorno o l’altro, alla lunga, l’oblio oceanico sommergerà tutti i rancori sotto la sua livellante monotonia: è così che le sabbie del deserto finiscono per seppellire le città morte e le civiltà defunte ed è così ancora che l’accumulo dei secoli e dei millenni, al limite, avvilupperà nell’immensità del

---

6 E. Dogen, *Ghenjokoan, La profondità evidente del presente che si fa presente*. A. c. di J. G. Forzani.

Trad. Inedita.

niente i crimini inespiabili e le glorie imperiture.<sup>7</sup>

L'autore usa delle splendide parole per descrivere il potere immenso che ha il tempo, se ci si affida ad esso tutto verrà cancellato, dimenticato. Forse è vero, tutto prima o poi viene dimenticato, Cronos divorò i suoi figli, tuttavia è vero che ogni cosa nel tempo è connessa, e se anche il tempo può cancellare l'evento non può cancellare i vari effetti che esso continuerà a produrre, come una corda che sempre vibra. Le conseguenze dei massacri del passato li viviamo oggi, i ricordi cancellati dalla memoria si manifestano sotto la forma di comportamenti ed alcune volte di traumi.

Capire che ogni nostra azione, anche la più insignificante, causa degli effetti che vanno al di là di ciò che noi possiamo intuire è un elemento centrale per comprendere il senso di responsabilità che ogni individuo ha nei confronti di tutto ciò che lo circonda. Il perdono, come abbiamo scritto, è un atto di coraggio, un atto non razionale, un atto di profonda responsabilità. Proprio su questo concetto, la responsabilità, cerchiamo di vedere come sia un aspetto essenziale del perdono. Assumersi la responsabilità di perdonare o assumersi la responsabilità di chiedere perdono, cosa significa? Ovviamente significa comprendere che vi è un legame tra il singolo individuo e il tutto, ma non solo, il perdono può avere anche una valenza negativa. Se non ci si assume la responsabilità di un perdono genuino, c'è il rischio, crediamo, di utilizzare il perdono come un potere da esercitare sugli altri, confondendo così una grazia politica con il perdono. Sentirsi chiedere perdono inevitabilmente potrebbe far riempire di orgoglio il nostro Ego, l'offensore è lì di fronte a noi e ci sta chiedendo perdono, il nostro ego si riempie di sé nel pronunciare la frase: io ti perdono. L'uomo che pronuncia la frase: io ti chiedo perdono, annulla il proprio ego, l'uomo che pronuncia la frase io ti perdono, deve fare lo sforzo di annullare il proprio io: un perdono sincero significa l'annullamento dell'individualità. Per utilizzare due immagini il perdono non è un pollice alzato, ma un capo che si china. La responsabilità è un argomento molto interessante. In un'accezione semplice il perdono o è genuino oppure è altro, una menzogna, ma alcune volte il perdono deve non esserci. L'argomento è complesso, abbiamo scritto che il male non è sempre evidenziabile e reificabile, alcune volte nella medesima azione c'è il male e il bene. Alcune volte, il senso di responsabilità, ci "obbliga" a non perdonare. Vorremmo precisare che, crediamo, non esiste un catalogo di ciò che si può perdonare e ciò che davvero non è perdonabile; c'è l'uomo di fronte ad un altro uomo e ci dovrebbe essere la responsabilità che guida il perdonare ed il non perdonare. Il non perdonare, come scelta responsabile, in realtà è un gioco ironico; ironico in quanto si utilizzano i mezzi salvifici adeguati per dare la possibilità a colui che in quel momento non viene perdonato di salvarsi. La salvezza sta nel comprendere ciò che non ha ricevuto, ovvero, il perdono, e questa negazione, forse, è la via per comprendere il significato del perdono. Socrate affermava di essere il più ignorante di tutti, in realtà, sapeva l'unica cosa certa, ovvero, di non sapere; così nel negare il perdono, si sta perdonando, ma in un altro senso ironico in quanto mascherato e profondo.

Un ultimo tema, che c'introduce ai capitoli religiosi, vorremmo esaminarlo, ovvero, la pace.

Un perdono genuino si annulla nella pace, ma non bisogna, crediamo, abusare di questo termine stuprato più di una volta nella storia del passato e di oggi. La spirale di offesa e reazione, che abbiamo visto nella dinamica da singolo a singolo, riportata in un aspetto macroscopico si trasforma in guerra. Il perdono è la sfida del nostro tempo, crediamo

essere l'unica via per una pace vera. Vogliamo riportare delle parole profonde di Panikkar:

La vera sfida viene quando dobbiamo agire coerentemente senza altro sostegno che la nostra coscienza.

Nel nostro mondo, così ambivalente, pregno di segni di morte, ma anche colmo di simboli di resurrezione, la filosofia interculturale appare come un'epifania di speranza. Possano queste considerazioni renderci più consapevoli della nostra dignità e della nostra responsabilità.<sup>8</sup>

Dignità, responsabilità, tutte parole dal significato profondo e sempre attuali. Senza perdono, senza un senso profondo di responsabilità, non si potrà mai avere una condizione di pace. Il Cristianesimo ed il Buddismo ognuno con i propri simboli, ognuno con la propria via, pongono la pace come momento centrale del vivere religioso. La storia è ricca di conflitti religiosi, uomini che fanno di Dio un oggetto di conquista e per conquistare. Ed ogni volta che ciò accade Dio muore, come afferma Merton<sup>9</sup>. Le culture e le religioni non possono trovare una sintesi, tuttavia, un'armonia è possibile, come ha cercato di dimostrare in più opere Panikkar. Attraverseremo il Cristianesimo ed il Buddismo, analizzando all'interno di queste due articolate culture-religioni il perdono, cercheremo di trovare una giusta armonia tra due religioni che devono restare nella loro bellezza diverse.

---

8 Raimon Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*. A. c. di Milena Carrara Pavan, Ed. Jaca Book Milano 2002

9 T. Merton, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Ed. Garzanti Milano 1999



## 2. Il male ed il perdono

### 2.1. Il perdono come fenomenologia del male

Vorremmo iniziare spiegando *in primis* che cosa intendiamo con “fenomenologia del male”. Dato che il perdono si rapporta in modo diretto con il male in tutti i suoi gradi, trattare del perdono senza attraversare il problema del male sarebbe un errore di astrattezza. Il perdonare è un atto estremamente concreto, perché affronta in modo diretto il male, che si è fatto o subito, in modo esplicito.

Il perdono, per utilizzare una metafora, osserva negli occhi il male, lo osserva nella sua concretezza fenomenica: il perdono è una via che ci porta ad affrontare il problema del male.

Abbiamo già scritto nel precedente capitolo, che non esiste un “problema male” distaccato da un “problema uomo”. Parlare del male è complesso proprio perché è “l'uomo” in tutta la sua complessità ad essere “un problema”. Concentrandosi sull'uomo piuttosto che sul male, si può evitare di estremizzare la differenza tra pensiero occidentale e pensiero orientale.

Ci serviremo dunque di una concezione dell'uomo che lo spoglia di tutte le “sovrastrutture”, compresa la propria religione o la propria cultura, ma che pone l'accento sull'uomo come essere volto verso il “divino”; al riguardo leggiamo le parole di Panikkar:

“L'uomo, l'uomo completo, è l'uomo divinizzato, questo essere unico assetato d'infinito e che non è pienamente se stesso finché non è arrivato al suo destino. L'uomo è più della sua "physis" umana.”<sup>10</sup>

Siamo consapevoli di aver aperto più temi in queste poche righe e di aver fatto delle affermazioni generiche. Specifichiamo alcuni punti prima di entrare nel concreto

---

10 R. Panikkar, A.c. di Milena Carrara Pavan, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Ed. Jaca Book, Milano 1999

dell'argomento.

Dovremmo considerare pensiero occidentale e pensiero orientale come due concetti esclusivamente "strumentali": strumenti metodologici utili per affrontare un problema dalle mille sfaccettature. In sé le diciture "pensiero occidentale" e "pensiero orientale" non vogliono dire nulla, infatti l'Occidente e l'Oriente sono due insiemi articolati di sistemi culturali, di linguaggi simbolici diversi l'uno dall'altro. Inoltre, ci sarebbe da osservare che anche la divisione tra oriente ed occidente è una divisione metodologicamente relativa, basti pensare, che per i cinesi, quando il Buddismo stava iniziando la sua penetrazione in quell'area, l'India rappresentava "l'Occidente".

Altro problema, che potrebbe nascere da ciò che abbiamo scritto, è: cosa vogliamo intendere quando parliamo di "uomo"? Abbiamo scelto di utilizzare il termine "uomo" proprio perché lo riteniamo il più neutro. Non possiamo parlare di un "problema persona" oppure di un "problema io", queste sono categorie fortemente occidentali. Nello stesso tempo, siamo consapevoli, che quando il discorso "uomo" è inserito in un contesto occidentale resta carico dei significati che queste categorie veicolano.

## **2.2. Se Dio perché il male?**

S. Agostino comincia il suo itinerario esistenziale-filosofico partendo proprio dal problema dell'esistenza del male. Se esiste un Dio immensamente buono, immensamente onnisciente, perché esiste il male? La domanda, per la tradizione Cristiana, non può avere una risposta esaustiva: l'uomo è un essere finito, le sue capacità conoscitive sono finite, non può comprendere il disegno divino e di conseguenza il significato ultimo dell'esistenza del male. Riportiamo una definizione teologica del male, dal forte orientamento cattolico, che ci presenta una serie di problematiche ad esso connesso:

Il male è la situazione che l'uomo sperimenta come contraria ad una concreta positività (il bene) che risulta assente mentre potrebbe e dovrebbe, invece, esserci. Come tale il male è, da sempre, il problema dell'uomo. Le culture hanno cercato, durante i secoli, di offrire diverse spiegazioni della presenza del male nel mondo dell'uomo: teologiche, mitologiche, filosofiche, cosmiche, antropologiche, sociali o sociologiche, scientifiche etc., fino ad ipotizzare la simultanea presenza di bene e male come divinità, come realtà presenti nell'uomo a causa di un evento primordiale (i dualismi delle filosofie e delle visioni religiose); di conciliare la presenza del male con l'affermazione opposta dell'esistenza di Dio; oppure di attribuire il male alla condizione oscura e misteriosa della psiche dell'uomo, di vedere cioè nella ricerca del bene la finitudine angosciata dell'uomo di esistere una vita inautentica e assurda, la cui unica vera prospettiva è morire a questa esistenza (Esistenzialismo). La Bibbia ha un percorso alternativo: esclude a priori che il male possa avere origine da Dio, che è il Dio dell'amore e del bene: Egli ha creato il mondo e l'uomo senza il male; la ragion d'essere di esso si trova, invece, nella condizione creata, ma degenerata, dell'uomo che ha esercitato in maniera profondamente errata la sua condizione di creatura libera. L'eziologia di Gn 2-3 afferma

che ogni male dell'uomo, e la stessa inclinazione a fare il male, ha la sua sorgente nel peccato dell'uomo: da qui essa si è diffusa in tutti gli uomini rendendoli distruttibili e prede mortali del peccato (Rm 5,12), suscitando cioè la situazione universale e oggettiva del male. La responsabilità primaria di tutto ciò non viene fatta ricadere tanto sull'uomo, ma su di un altro personaggio, suadente e maligno, del dramma delle origini, che la Bibbia stessa interpreterà come responsabile principale: è Satana, avversario di Dio e dell'uomo. Per questo viene giudicato severamente dalla potenza di Dio, a cui è completamente soggetto (Gn 3,14 ss.; Sap 2,24). E mentre per l'uomo il male si trasforma, per opera di Dio, in occasione di salvezza, per quell'altro soggetto del dramma, misteriosamente, non si manifesta nella Rivelazione alcuna possibilità di redenzione o di perdono. Se questa è la situazione dell'uomo, Dio è invece visto come Colui che con dispiacere permette (il mistero della permissione del male) che si dia luogo a questa degenerazione della sua creazione (rischio peraltro intrinseco nella creazione dell'uomo libero), ma che con il suo intervento produce nell'uomo la coscienza del male (Gn 3,7-12) (e quindi la nostalgia del bene perduto); Egli si mette subito all'opera per mutare la situazione in senso originario in quanto l'uomo è completamente impossibilitato a farlo<sup>11</sup>.

La Creatura si allontana dal Creatore ogni volta che decide di compiere del male. Il male è un allontanamento, una corruzione volontaria della Creatura. Questa è una delle interpretazioni che possiamo dare a questa definizione di male. Tuttavia, non è priva di ulteriori difficoltà. Potremmo pensare, come una problematica connessa ad una tale definizione, alla complessità del rapporto tra volontà e libertà. Non crediamo che l'uomo possa essere ridotto a solo ente volontario; la vita di ognuno di noi è una serie di scelte, consapevoli o inconsapevoli, coscienti o incoscienti, intenzionali o non intenzionali, volontarie o involontarie. In questa immensa complessità l'uomo è solo con il suo libero arbitrio, oppure, da una certa prospettiva, vi è una grazia che interviene come sostegno e guida per l'uomo.

Nella tradizione Cristiano-Cattolica è presente un elemento esterno, Satana<sup>12</sup>, come quella forza che spinge l'uomo verso la privazione del Bene, ovvero, verso il peccato<sup>13</sup>.

La figura di Satana è ancora oggi ricca di problematiche ed è oggetto di discussioni teologiche, avendo un carico storico molto contraddittorio e con tante ombre. Noi non possiamo soffermarci su questo tema, tuttavia questo ulteriore aspetto, questo ulteriore elemento, ci dice quanto il problema del male sia annoso per la cultura occidentale; annosità che nasce, probabilmente, anche da una sua difficile definizione.

Da questo profondo desiderio di definizione, nasce l'aporia, ovvero, il tentativo di comprendere la realtà del male in toto. Questa è una tensione esistenziale che porta l'uomo a scontrarsi con i limiti di se stesso.

C'è un passo tratto da Giobbe che esprime con parole semplici eppure quasi arcane questo concetto di limitatezza esistenziale:

---

11 AA.VV., *Dizionario Teologico Enciclopedico*, PIEMME, Casale Monferrato 2004, 601 s.

12 “Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno riaffermato la fede cattolica nell'esistenza di Satana e di spiriti cattivi, che inducono l'uomo alla realizzazione del male”. *Ivi*, 924.

13 “Secondo l'originale tesi di san Tommaso, il peccato grave si distingue da quello veniale per la rottura dell'orientamento finalizzante della vita verso Dio (*S. Th.*, I-II, q.88)”. *Ivi*, 778.

Dov'eri tu quando io fondavo la terra?  
Dillo, se possiedi l'intelligenza!

Chi fissò le sue dimensioni, se lo sai?  
Oppure chi stese su di essa la corda?  
Su che cosa sono piantate le sue basi?  
O chi pose la sua pietra angolare,  
mentre giubilavano insieme gli astri del mattino,  
e applaudivano tutti i figli di Dio?  
Chi delimitò il mare con due battenti,  
mentre esso erompente usciva dal seno?  
Quando io ponevo come sua veste una nube  
e la caligine come sue fasce,  
gli determinai la mia legge,  
e posi una sbarra con i due battenti;  
e dissi: Fin qui giungerai e non più,  
e qui le tue onde si deporranno con furia!

Hai comandato mai, nella tua vita, al mattino,  
hai indicato all'aurora il suo posto,  
perché essa afferri i lembi della terra  
e ne siano scrollati i malvagi?  
Essa si trasforma come creta da sigillo,  
e si presenta come una veste.  
Ai malvagi viene tolta la loro luce,  
è spezzato il braccio minaccioso.

Sei tu giunto fino alle sorgenti del mare,  
hai passeggiato nella profondità dell'abisso?  
Ti si sono rivelate le porte della Morte,  
hai tu veduto le porte dell'Ombra?  
Hai considerato le dimensioni della terra?  
Fa' vedere se la conosci tutta quanta!  
Qual è la via dove abita la luce?  
Qual è il luogo delle tenebre?

Tu infatti sei andato a prenderla nel suo territorio,  
tu sei pratico dei sentieri della sua casa!  
Tu lo sai perché allora eri già nato,  
grande è il numero dei tuoi giorni!  
Sei tu arrivato fino ai depositi della neve,  
hai veduto i depositi della grandine,  
che io ho riservato per il tempo di sventura,  
per il giorno di guerra e di battaglia?  
Qual è la via per dove si diffonde la luce,  
e si espande il vento orientale sulla terra?  
Chi ha scavato un canale all'alluvione,  
e la strada alla nube tonante,

per far piovere sulla terra priva d'uomo,  
su un deserto dove non c'è anima viva,  
per saziare una regione desolata e devastata,  
per far germogliare il germe dell'erba?

La pioggia ha forse un padre?  
O chi genera le gocce di rugiada?  
Dal seno di chi esce il ghiaccio?  
La brina del cielo chi la partorisce?  
Le acque si fanno compatte come la pietra,  
la superficie dell'abisso si solidifica.

Puoi tu annodare i lacci delle Pleiadi,  
oppure allentare le funi di Orione?  
Fai uscire tu a suo tempo la Corona?  
L'Orsa con i suoi figli li guidi tu?  
Conosci tu le leggi dei cieli,  
ne fissi tu l'influsso sulla terra?  
Puoi tu alzare la tua voce fino alle nubi  
per farti ricoprire da un'alluvione di acque?  
Scagli tu i fulmini ed essi partono?  
Dicono a te: - Eccoci -?  
Chi ha posto nell'ibis la sapienza?

O chi ha dato al gallo l'intelligenza?  
Chi può contare le nubi con sapienza,  
chi pone a giacere gli otri dei cieli,  
quando la polvere si fonde in una massa compatta,  
e le zolle si saldano insieme?

Forse vai tu a caccia della preda per la leonessa,  
sazi tu l'appetito dei leoncelli,  
quando si accovacciano nelle tane,  
rimangono in agguato nella grotta?  
Chi procura al corvo la sua cacciagione  
quando i suoi piccoli gridano a Dio  
vagando per mancanza di cibo?»

Per la tradizione "occidentale" questa è *la* domanda, la richiesta di senso che viene posta dalla Creatura al Creatore. Giobbe si chiede il motivo della sua sofferenza e la risposta che gli viene data non è una spiegazione del perché, ma è l'affermazione della sua finitudine. La dualità sembra drammatica, da un lato vi è un uomo distrutto nello spirito e nel corpo, che vuole capire perché soffre; dall'altro c'è un Dio, "totalmente altro" che non gli dà una spiegazione del male, ma prova a fargli intuire l'abisso di mistero che lo circonda e che il suo dolore, in questo contesto, diventa nullo e nello stesso tempo "cosmoteantrico". La risposta che Dio dà a Giobbe potrebbe sembrare, ad una lettura letterale del passo, una risposta "dura", "cinica", invece è una risposta che parla del profondo amore del Creatore per la Creatura.

Cosmo, Dio, Uomo, s'intrecciano in questo scorcio che Dio dà a Giobbe come risposta

alla sua domanda di senso del male. In questo passo possiamo osservare il problema del male da una specifica angolatura, ovvero, l'uomo, inteso come "uomo religioso" che si interroga sulla contemporanea esistenza del male e di un Dio immensamente buono. Facciamo attenzione, non ci si chiede perché esistono uomini malvagi che causano dolore e sofferenza, qui è l'uomo che si chiede perché, nonostante lui creda d'essere buono, è sottoposto ai peggiori mali che gli causano immenso dolore e sofferenza. Possiamo, semplificando, ridurre a due grandi ambiti il male: quello che possiamo osservare nel mondo (come gli stermini, le guerre, ecc.) e poi c'è un'altra forma di male, meno evidente, quella che l'uomo subisce dalla sua semplice esistenza, ovvero, la malattia, la morte di chi amiamo, ecc. Entrambe le forme causano dolore e sofferenza e di questa sofferenza la Creatura chiede giustificazione al Creatore. Vorremmo concludere questo passaggio con una citazione di Panikkar:

“Quale sollievo quando scopro che la vecchia formula «*Credo in Deum Patrem omnipotentem*» non corrisponde alla tua esperienza! Tu hai sperimentato quasi l'opposto al Getsemani e in modo straziante sulla Croce (Mt XXVII,46; Mc XV,34). Tu hai sperimentato la paternità divina, ma non il suo onnipotere. Ti sei sottomesso alla sua volontà, non al suo capriccio. Come potrebbe la sua onnipotenza permettere tutto ciò? E tutti gli sforzi per rispondere dicendo che i disegni di Dio sono imperscrutabili sembrano simili alla risposta che «Dio rivela la Trinità proprio per umiliare la nostra intelligenza». Non posso credere a tutti questi "*theologoumena*". "*Abba, Pater!*" è una preghiera che può uscire da un cuore lacerato, ma non può essere disumanizzante”<sup>14</sup>.

La risposta che viene data al senso del male è una risposta di fede non disumanizzante. Ci si affida, non ci si sottomette ad un Dio onnipotente. L'aporia non trova un "logos", ma solo silenzio. Al grido: "padre perché mi hai abbandonato" segue: "sia fatta la tua volontà".

### 2.3. Il perdono come antitesi della vendetta

Il male è un seme che dà, spesso, un frutto: la vendetta, che come ogni frutto, produce un nuovo seme e il ciclo male-vendetta non può avere fine. Il perdono non ha la capacità di annullare il seme del male, tuttavia può far sì che da questo non nasca il frutto della vendetta.

Il perdono... la vendetta... siamo scesi dal “cielo” alla “terra”; dopo aver visto il male come problema in rapporto all'esistenza di Dio, vediamo come il male si possa concretizzare in violenza, vendetta e come queste manifestazioni si rapportino al perdono. Facciamo parlare ancora la Sacra Scrittura:

*Mt. Cap. 5*

[38]Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; [39]ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; [40]e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. [41]E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. [42]Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle.

[43]Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*; [44]ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, [45]perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. [46]Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? [47]E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? [48]Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste.

Se ti percuotono una guancia, tu offri anche l'altra. Questa affermazione è di una "disumanità" sconcertante. La reazione normale che un uomo potrebbe avere di fronte ad un torto è quello di reagire, invece, qui s'invita ad offrire di nuovo se stesso al proprio aguzzino, ma perché? Se non ci poniamo questa domanda rischiamo di parlare di indicazioni morali, ma del tutto vuote. Perché non si deve reagire al male e si dovrebbe perdonare? Dove l'uomo può prendere la forza di compiere un simile gesto? Una risposta viene data nel passo stesso: attraverso l'amore; tuttavia non si ha nessun merito, è scritto, se amiamo chi ci ama - tutti lo potrebbero fare - il vero merito sta nel perdonare il proprio aguzzino attraverso l'amore. Eppure se questa potrebbe essere la forza che dovremmo utilizzare per compiere un simile atto, resta la domanda: "perché?". Leggiamo la risposta nel messaggio stesso di Cristo, ovvero, come la pioggia bagna i buoni e i cattivi, così l'uomo deve perdonare in modo indifferenziato, solo così, si può essere perfetti come Dio. Soffermiamoci su questo concetto di perfezione.

Bisogna fare attenzione al termine "perfezione", potrebbe trarre in inganno, qui si sta indicando una dinamica dall'esterno all'interno. Perdonare il male, amare chi ci odia; richiede una conversione al proprio io. Questa conversione al proprio "io" fa scoprire che, in quel perdono, l'io è nello stesso tempo un "non-io". Si è "io" in quanto sono "io" che rientro in me, nello stesso tempo sono "non-io" perché sono, nell'atto di perdonare il male, perfetto come Dio, sono Dio. Soffermiamoci su questo ultimo passaggio. Cerchiamo di dare due livelli d'interpretazione a questa perfezione che porta l'uomo ad essere perfetto come Dio. Dietro questo invito c'è il concetto di accoglienza e di perdono: teniamo presente la figura del padre, nella parabola del figliol prodigo, che accoglie il figlio perso concedendogli un perdono incondizionato, senza chiedere alcuna giustificazione, solo perdonando ed annullandosi nella gioia di aver ritrovato chi si era perso. Un secondo livello, che potremmo definire mistico, ci fa osservare che pensare di essere buoni per essere come Dio è un cammino errato. Nessun uomo potrebbe avere una simile presunzione, non esistono vie predeterminate che portano ad una tale perfezione

Lo scenario su cui ci stiamo muovendo è uno scenario religioso, nello specifico Cristiano. Il concetto di riferimento che utilizziamo quando parliamo di perfezione, è quello del lasciare tutto per seguire Cristo. Il lasciar tutto, ma proprio tutto, e seguire è una spiegazione forte di cosa significa aver fede. Nell'atto di lasciare, l'uomo abbandona ciò che ha, ciò che, anche onestamente, ha ottenuto con la propria fatica e senza far alcun male, ma tutte le cose per quanto oneste, per quanto belle, fanno parte del mondo dell'impermanenza. Un passo delle Sacre scritture ci presenta proprio questo contrasto tra perfezione dell'avere e la sua intrinseca impermanenza:

(*Ecclesiaste 2*) Pensavo nel mio cuore: mi darò alla gioia e ai piaceri: ma pure questo è vanità. Del riso ho detto: «È cosa insana!» e del piacere: «A che serve?» Lasciai poi che i miei sensi si dilettaessero col vino, mentre coltivavo nel cuore la sapienza; mi diedi al

bel tempo, per sapere che cosa è meglio per i figli dell'uomo di fare nei giorni della loro vita. Feci opere meravigliose, costruii palazzi, piantai delle vigne, giardini e parchi con alberi da frutta d'ogni genere. Feci costruire piscine d'acqua per irrigare un bosco ricco di piante. Ebbi dei servi, ancelle e familiari, bestiame, armenti e greggi a non finire più di chiunque visse prima di me in Gerusalemme. Ho ammassato oro, argento, tesori di re e di province; mi sono procurato cantori, cantatrici, e tutti i godimenti degli uomini. Sono stato più grande e più ricco di tutti quelli che furono prima di me in Gerusalemme, e la sapienza era sempre con me. Ho soddisfatto tutti i desideri dei miei occhi, non ho privato di alcun godimento il mio cuore. Ho sempre goduto in ogni mio lavoro, questo era il premio per tutte le mie fatiche. Mirai tutte le opere delle mie mani, le fatiche sostenute per compierle: ed ecco, tutto è vanità, soffio di vento; e non c'è profitto sotto il sole.

Dietro i palazzi fastosi, dietro ogni tipo di ricchezza materiale, che essendo oggetti prima o poi si distruggeranno, c'è l'uomo. Lascia tutto e seguimi, in questo lasciare c'è anche se stessi. Torniamo a quell'uomo che percosso non reagisce, ma porge l'altra guancia. Quest'uomo, nell'atto di non reagire, sta rinunciando a se stesso e lo fa per salvare sé e chi lo percuote.

Il paradosso del perdono si mostra in tutta la sua forza: amare il proprio nemico significa perdonarlo, perdonare significa accogliere senza alcuna riserva chi si era perso ed ora si è ritrovato, accogliere significa dare una possibilità di salvezza, la quale è solo in Dio.

## **2.4. Il Buddismo e il male che non c'è**

Ci siamo accorti che vedere il perdono senza analizzare, anche se brevemente, il male è un errore di astrattezza. Nel caso del Buddismo sarebbe ancor più grave, l'errore sarebbe d'incompletezza. Nel Buddismo non si ritrova la parola "perdono", mentre il termine male ricorre spesso nei sutra. Ma, cosa intende il buddismo quando parla di male? Possiamo dire subito cosa non intende: non vede il male come realtà ontologica, né come manifestazione di una qualche forza esterna, come potrebbe essere Satana. Per il Buddismo è male tutto ciò che ci allontana dalla Via. Quale Via? La via che conduce alla salvezza, al nirvana. Presentiamo subito il programma di lavoro del buddismo:

1) Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che ci dispiace è dolore, la separazione da ciò che ci è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve i cinque aggregati [corporeità o forma, sensazione, nozione o percezione, volizione o impulso, coscienza o conoscenza. N.d.r.] che sono la base dell'attaccamento all'esistenza, sono dolore.

2) Questa è, o monaci, la nobile verità dell'origine del dolore: la sete che porta a rinascere di nuovo, che produce piacere e passione, cercando soddisfazione qua e là; la sete di piacere, la sete di esistere e la sete di non esistere.

3) Questa è, o monaci, la nobile verità della cessazione del dolore: la soppressione completa di tale sete, la sua distruzione, il rinunciare ad essa, l'abbandonarla, il liberarsi da essa ed il restare da essa distaccati.

4) Questa è, o monaci, la nobile verità del sentiero, della via che conduce all'estinzione del dolore: questo è il nobile ottuplice sentiero cioè retta visione, retta



intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione»<sup>15</sup>.

Questo è quello che il Buddismo si prefigge, queste sono "le regole del gioco". In questo sutra si parla di dolore, ma si potrebbe parlare anche di male senza tradirne il senso. La sete di esistere... la sete di piacere... possiamo vedere dietro ad ognuna di queste indicazioni altri significati. Potremmo riflettere sul male che si compie per piacere agli altri e a se stessi, per inseguire quella perfezione di cui sopra abbiamo parlato: perfezione economica, morale, estetica.

Abbiamo inserito anche la morale, ed ecco il motivo di questa scelta: se la morale diventa un "feticcio" una forma vuota che ad un certo punto ci sembra così completa da essere perfetta, siamo sulla via sbagliata: il Buddismo parla di un "né" "né". Né la vita degli eccessi, né la vita ascetica ed austera, entrambe le vie sono delle forme di attaccamento, che divergono da quella via di mezzo che è una via "altra". Bisogna precisare che non si tratta di fare una media tra le due esistenti, ma è la scelta di una via "altra", che prima non vi era e che non eredita nulla dalle altre due già esistenti. Inoltre non è neanche un concetto morale, ovvero, visto ciò che è il coraggio, visto ciò che è la codardia, l'uomo saggio deve agire per essere né eccessivamente coraggiosi né eccessivamente codardi.

La via di mezzo di cui parla il buddismo è la via della compassione (karuna). Una storiella ci darà una mano nell'esplicare un punto così delicato e complesso del Buddismo:

Il maestro di Zen Hakuin era decantato dai vicini per la purezza della sua vita.

Accanto a lui abitava una bella ragazza giapponese, i cui genitori avevano un negozio di alimentari. Un giorno, come un fulmine a ciel sereno, i genitori scoprirono che era incinta.

La cosa mandò i genitori su tutte le furie. La ragazza non voleva confessare chi fosse l'uomo, ma quando non ne poté più di tutte quelle insistenze, finì col dire che era stato Hakuin.

I genitori furibondi andarono dal maestro. «Ah sì?» disse lui come tutta risposta.

Quando il bambino nacque, lo portarono da Hakuin. Ormai lui aveva perso la reputazione, cosa che lo lasciava indifferente, ma si occupò del bambino con grande sollecitudine. Si procurava dai vicini il latte e tutto quello che occorreva al piccolo.

Dopo un anno la ragazza madre non resistette più. Disse ai genitori la verità: il vero padre del bambino era un giovanotto che lavorava al mercato del pesce.

La madre e il padre della ragazza andarono subito da Hakuin a chiedergli perdono, a fargli tutte le loro scuse e a riprendersi il bambino.

Hakuin non fece obiezioni. Nel cedere il bambino, tutto quel che disse fu: «Ah sì?».<sup>16</sup>

Possiamo vedere come in questa storiella il monaco zen accolga prima il bambino, nonostante non fosse il suo, e come successivamente lo ridia ai genitori, senza mostrare alcun astio nei loro confronti. Se fosse stato un uomo attaccato al proprio onore, avrebbe rifiutato l'accusa e non avrebbe mostrato alcun interesse al dolore che da quel rifiuto sarebbe scaturito. Se, accogliendo il bambino, successivamente avesse mostrato

---

15 *Dhammacakkapavattanasutta, Samyutta Nikāya (56.11).*

16 *101 Storie zen, a c. di N. Senzaki e P. Repts, Adelphi, Milano 1973, 16.*

rancore, oppure attaccamento nei confronti del bambino, ugualmente il maestro non si sarebbe curato del dolore altrui. La via media nel buddismo è un punto centrale è quello che potremmo definire l'atteggiamento di fondo. Tuttavia la dove credessimo di aver l'*habitus* di coloro che sono nella via media, forse, questo è il momento in cui siamo più lontani.

Sarebbe un errore pensare che il Buddismo non si occupi del male, forse, potremmo dire che il Buddismo si occupa solo del male inteso come "problema" che abbraccia tutti gli esseri.

Ogni essere è sottoposto alla verità del dolore; il dolore può essere l'effetto del male e nello stesso tempo anche la causa. Causa ed effetto, dunque, s'intrecciano in modo intenso fra loro, tant'è che si fa fatica a distinguerli l'uno dall'altro. Se il Buddismo ha come programma di lavoro "Le nobili quattro verità", ha come sfondo, come terreno, quello che si definisce "*pratīyasamutpāda*". L'intuizione che ogni essere è strettamente legato da un rapporto d'interdipendenza ad ogni altro essere; questo è un punto basilare per capire il Buddismo. Un passo ci aiuterà al riguardo:

Così ho udito. Un tempo il Beato soggiornava a Sāvathī, nel Boschetto di Jeta, nel parco di Anāthapindika. In quel tempo molti ragazzi, tra Sāvathī e il Boschetto di Jeta, colpivano dei piccoli pesci in una vasca. Il Beato, vestitosi di buon mattino, dopo aver preso la ciotola e il mantello, entrò a Sāvathī per la questua. Egli vide quei ragazzi tra Sāvathī e il Boschetto di Jeta che colpivano i piccoli pesci in una vasca. Vedendoli si accostò loro e avvicinatosi chiese: «Ragazzi, avete paura del dolore? Vi dispiace il dolore?». «Sì, venerabile, abbiamo paura del dolore, ci dispiace il dolore!». Allora, in quell'occasione il Beato pronunciò i seguenti versi ispirati:

«Se temete il dolore, se vi dispiace il dolore, non compite cattive azioni, né apertamente né in segreto! Qualora facciate o farete azioni malvagie, non vi libererete dal dolore pur cercando di fuggirlo»<sup>17</sup>.

Possiamo vedere che il dolore si lega al problema del male, anzi, qui viene ad essere una risposta. Entra in scena, infatti, un altro elemento, ovvero la paura: “avete paura del dolore? Vi dispiace il dolore?” chiede il Beato; alla risposta affermativa l'indicazione è: non compiere cattive azioni, né pubblicamente, né in segreto. Ma, perché non si dovrebbe fare? Perché, come risponde il Beato, se si compie del male il dolore seguirà in modo inevitabile.

Il male ed il dolore causano sofferenza che allontana l'uomo dalla propria salvezza. Da queste poche righe possiamo evincere che il problema si lega molto all'aspetto intenzionale dell'agire come scrive Marassi:

Il secondo fondamento sotteso alle norme monastiche riguarda il livello etico, le intenzioni e le scelte di vita: le trasgressioni non intenzionali non vengono considerate ma la trascuratezza che le ha generate è invece giudicata. Questo orientamento contiene in sottofondo un'importantissima indicazione etica: vuol dire che, diversamente dalla cultura allora dominante, il bene e il male non sono una qualità dell'azione ma dell'intenzione che dirige quell'azione<sup>18</sup>.

---

17 Versi ispirati (*Udāna*) 5.4 (44).

18 Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. L'India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano 2006, 77.

L'importanza dell'intenzione è centrale per capire la visione "etica" del Buddismo, è uno dei tasselli principali. Facciamo attenzione al passo riportato: il bene ed il male non sono qualità dell'azione, ma dell'intenzione. Cosa vuol dire questo concetto? Non significa affatto che l'azione non avrà una sua conseguenza, non è una scappatoia morale che ci de-responsabilizza in nome di una buona intenzione. La responsabilità, che si agisca con buona intenzione o con cattiva, è sempre presente ed ogni azione ha un suo effetto, inserendosi in un sistema chiuso, ma nello stesso tempo infinito. Infinito perché non ne vediamo la fine, ma se non possiamo sapere quante e quali conseguenze avrà un'azione questo non libera dalla responsabilità, responsabilizza ancora di più.

Ritorniamo, però, all'intenzione. Se la via che il Buddismo propone come via di salvezza è una via "interiore", o meglio che ha le sue radici nell'interiorità, si deduce che l'azione come fenomeno, buono/cattivo, giusto/ingiusto, non ha alcun valore. Il fenomeno in sé "gioca" su di un altro piano, né buono né cattivo, semplicemente altro che non ha rapporto con il buddismo e le sue regole. Per vedere ancora un po' ciò che intendiamo con intenzione riportiamo un passo:

«Venerabile Nagasena, chi ha maggior demerito, colui che compie un'azione malvagia essendone conscio o colui che la compie inconsciamente?». L'anziano rispose: «Il demerito maggiore è di colui, che compie un'azione malvagia inconsciamente». «Dunque, venerabile Nagasena, io dovrei punire doppiamente mio figlio, il principe, o il capo dei ministri quando compiono inconsciamente un'azione malvagia?». «Cosa ne pensate, sire: se un uomo prendesse consciamente in mano una sfera d'acciaio bollente, ardente, rovente, incandescente, e un altro dovesse prenderla inconsciamente, quale dei due verrebbe bruciato in maniera più grave?». «Venerabile, colui che la prende inconsciamente verrebbe bruciato in maniera più grave!». «Analogamente, sire, ha maggior demerito colui compie un'azione malvagia inconsciamente»<sup>19</sup>.

Inconsciamente, senza avere l'intenzione di far del male... eppure, eppure per Nagasena si ha un maggiore demerito senza l'intenzione di compiere il male anziché se si ha intenzione di compierlo. Attenzione: il Buddismo nella sua profonda ironia ci trae in inganno, dobbiamo andare sempre al di là dell'azione come forma ed osservare il contenuto. Ci si potrebbe chiedere: quale contenuto se in quell'azione non c'era l'intenzione? Ma, qui non si sta parlando di un'azione che si manifesta - e quindi sottoposta all'essere e al non essere - si parla di un piano sottile dove il *non c'è* ed il *c'è* si confondono. Il non essere intenzionati, potremmo dire, è comunque un atto intenzionale; infatti, anche se non c'è, quel non c'è è un qualcosa che esiste. Pensiamo che il Buddismo in certi suoi passaggi raggiunga vette altissime d'ironia, ovvero, di gioco di maschere e di continue dissimulazioni e svelamenti. Per rafforzare ciò che abbiamo scritto sull'importanza del male, solo in rapporto alla salvezza, notiamo il passaggio in cui Nagasena chiede: "Chi si farà più male: chi prende una sfera incandescente in mano consciamente o inconsciamente?" La risposta "logica" è l'uomo che sa che quella sfera è incandescente.

Il linguaggio utilizzato da Nagasena è un linguaggio intenzionale. C'invita ad uscire dall'esempio per cogliere il significato che vi è dietro, ovvero, la condizione d'ignoranza, o *avidyā*, che caratterizza chi agisce senza avere nessuna consapevolezza della sofferenza che può causare a se stesso ed agli altri. Quando il male si frammenta, quando non ha più un volto, quando non ha più una causa diventa estremamente

---

19 *Milindapañha*, VII, in: *La rivelazione del Buddha, i testi antichi*, a c. di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001, 185 s.

pericoloso. Attualizziamo facendo un esempio, che richiama una realtà di oggi. Cosa spinge un uomo ad imbottirsi di esplosivo e uccidersi insieme ad altre persone. Potremmo pensare motivi religiosi, non escludiamoli, tuttavia di fondo c'è qualcos'altro, ovvero, la disperazione e di conseguenza l'odio. Entrambi, disperazione ed odio, accecano l'uomo impedendogli così di vedere il male che causa a sé ed agli altri. L'uomo prima di arrivare a vedere il male come tale e distaccarsene, deve liberarsi di tutto ciò che lo rendono cieco o ignorante.

Facciamo il passo successivo, ovvero, dopo aver superato la condizione di *avidyā* osserviamo come ci si distacca da tutto compreso il male:

*I due insegnamenti sul Dhamma.* Questo è stato detto dal Beato, e stato detto dall'Arahant, e così io ho udito: «Ci sono, o monaci, due insegnamenti sul Dhamma, successivi uno all'altro, dati dal Tathāgata, dall'Arahant, dal Risvegliato. Quali sono questi due insegnamenti? "Guardate il male come male": questo è il primo insegnamento sul Dhamma. "Avendo visto il male come male, siatene disgustati, staccatevi, liberatevi": questo è il secondo insegnamento sul Dhamma. Questi sono, o monaci, i due insegnamenti sul Dhamma, successivi uno all'altro, dati dal Tathāgata, dall'Arahant, dal Risvegliato». Questo è il significato di ciò che il Beato ha proferito e, a tal riguardo, si dice: Abbi riguardo dei comandamenti, uno successivo all'altro, detti dal Tathāgata, dal Risvegliato, da colui che ha compassione per tutte le creature. Due insegnamenti egli ha proclamato, uno è: «Guardate ciò che è maligno» e l'altro è: «Distaccatevi da esso». Perciò, con una mente priva di attaccamento ponete fine alla sofferenza<sup>20</sup>.

Con una mente priva di attaccamento ponete fine alla sofferenza. Facciamo una riflessione su una pratica buddista, ovvero, sullo *zazen*. Spieghiamo cosa è concretamente *zazen*: in un luogo il più silenzioso possibile si pone sul pavimento un cuscino quadrato sul quale si pone un altro cuscino rotondo (*zafu*). Sullo *zafu* ci si siede cercando di assumere la posizione detta del loto. Questa posizione si è mostrata, con secoli di pratica, la migliore per ottenere il distacco di cui parlavamo sopra. Riportiamo delle parole molto chiare sull'utilità della posizione:

In verità questa posizione, una scoperta unica dell'oriente, possiamo ben dire che è qualcosa di straordinario. Fra quelle che il corpo può normalmente assumere, è infatti la più adatta per abbandonare i piccoli pensieri umani.

Si può comprendere facilmente cosa voglio dire se confrontiamo la posizione di *zazen* con l'immagine che comunemente abbiamo in occidente di un uomo che pensa. La fronte appoggiata alla mano, la schiena curva, lo sguardo un po' perso: ecco l'uomo immerso nei suoi pensieri: oppure la fronte corrugata, le spalle contratte, tutte le membra in tensione, ecco l'uomo concentrato su un pensiero particolare: in ambo i casi dimentico della realtà che gli è attorno<sup>21</sup>.

Ogni cosa che accade, che sia buona o malvagia, accade in un determinato momento ed in un determinato spazio. Quando ci si siede in *zazen* lo si fa in un momento ed in un luogo, però qualcosa muta nella nostra condizione: non c'è più contesa con queste categorie. Si è immobili mentre tutto attorno continua ad avere una sua temporalità ed una sua spazialità. Nell'atto di fare *zazen* si diventa un paradosso, ovvero, siamo nel

---

20 *Itivuttaka* 39 (II.2), *ivi*, 760.

21 Kōshō Uchiyama, *La realtà della vita, zazen in pratica*, EDB, Bologna 1993, 43.

tempo e nello spazio, ma non ne siamo più antagonisti. Non elaboriamo più nessun concetto, non elaboriamo più nessun sentimento, né buono né cattivo, siamo lì fermi e lasciamo che tutto ci attraversi. Non essendoci più attaccamento, il male subito -come pure il bene- non è più oggetto di elaborazioni ulteriori. Tuttavia dal cuscino ci si alza e si ridiventa antagonisti nel mondo.

Buddha decise di diffondere il proprio *dharma* e in questa decisione necessariamente bisogna scontrarsi con il mondo esterno e le sue molteplici realtà:

Si parli e si agisca con malevolenza e la sofferenza seguirà, come la ruota del carro segue l'orma di chi lo traina [...] Si parli e si agisca con mente tranquilla e la felicità seguirà come un'ombra che mai si diparte»<sup>22</sup>.

Siamo partiti da Nagasena ed il concetto di *avidyā*, abbiamo visto il senso del distaccarsi dal male, in fine abbiamo visto un altro livello quello del mondo nella sua concretezza. L'analisi in questo passo è chiara, semplice, tuttavia se non la si collega ai primi passi che abbiamo fatto, la presa d'atto della condizione d'ignoranza e il distaccarsi, perde d'importanza in questo contesto.

In fine sottolineiamo il verbo *seguire* perché crediamo abbia un significato profondo; rende in pieno quel senso di dinamicità, di cui sopra parlavamo, il male causa sofferenza che ci seguirà, il bene ci causa felicità che ugualmente ci seguirà. In questa prospettiva, che il Buddismo ci dona, non esistono più i buoni ed i cattivi, ma solo "uomini" in cammino sulla Via della propria impermanenza, ognuno alle spalle ha le ombre del proprio bene e del proprio male e come ombre tra esse si confondono.

## 2.5. La complessità del male

Nei Vangeli possiamo leggere passi in cui Gesù rimprovera chi lo chiama buono, chiedendogli: "perché mi chiami buono, solo Uno è buono". Colui che si proclamò figlio di Dio, risponde di non essere buono, che significato ha una simile affermazione? La coscienza si tranquillizza se può identificare un buono ed un cattivo, la prospettiva che i due aspetti si possano intrecciare tra loro fa paura. Se la vita di Gesù è ricca d'insegnamenti, questo è uno dei principali, neanche lui - figlio di Dio - è buono. Anche lui come gli altri non riesce a scagliare la "prima pietra". Crediamo che il Cristianesimo, come le altre religioni, si presenta nella storia ed in essa vive. Per continuare a vivere deve avere in essa un ambito di silenzio, di non spiegato, un ambito ancora da svelare; in ciò il Cristianesimo e le religioni hanno la loro forza. Se non ci fosse tutto questo, prima o poi diventerebbero una "res" e le "res" prima o poi muoiono. Il mistero di Cristo uomo e Dio, forse, è uno di quei misteri di cui abbiamo parlato sopra.

In questo luogo non affronteremo questo argomento, ma c'interessa porre al centro della nostra riflessione la complessità "dell'uomo" e di conseguenza la complessità di definire ciò che è male e ciò che è bene. La difficoltà di una tale definizione suggerisce la susseguente complessità del perdono come argomento.

Abbiamo scritto che l'uomo non riesce a dare un senso al male in quanto non ha la capacità di vedere il Disegno Divino nella sua complessità. Proviamo a togliere "Dio" da questo ragionamento. Resta l'uomo, resta comunque il male, resta il dolore. Però, non c'è Dio, c'è solo l'uomo. S. Agostino scrive di non cercare la verità al di fuori di sé, ma di rientrare in sé: solo lì l'uomo potrà trovare un senso. La spiegazione di un Disegno

Divino è volta verso l'esterno e l'uomo, per le sue capacità limitate, non può capirne il senso. Rientrando in sé la riflessione si rende più difficile, più drammatica, ma è un cammino che può continuare.

Vorremmo evidenziare proprio questa complessità "uomo", vorremmo farlo seguendo un determinato percorso: il percorso della banalità.

Potrebbe sembrare una contraddizione in termini, accostare ciò che è complesso al banale, tuttavia la banalità è terribilmente complessa.

L'autrice che utilizzeremo in questo passaggio è Hanna Arendt e la sua opera è "*La banalità del male*". Vediamo cosa scrive in riferimento al processo Eichman: "Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali."<sup>23</sup>

Eichman criminale nazista, giudicato e condannato a morte da un tribunale israeliano, viene preso a simbolo dell'orrore nazista, diventa un messaggio politico, diventa un'occasione persa di riflessione. La Arendt scrive "terribilmente normale", avrebbe potuto scrivere tranquillamente "terribilmente banale", il significato che vuole dare è proprio questo; Eichman non era un mostro, era un uomo "normale" come tanti. Possiamo capire la grande complessità che vi è dietro questa riflessione: il male si banalizza, si normalizza, apparentemente si deresponsabilizza. Riportiamo la nostra riflessione ad oggi facendo un esempio: l'Italia è stata uno dei maggiori produttori di mine antiuomo e ad oggi ve ne sono migliaia sparse nel mondo.

La mina è un oggetto che viene fabbricato da operai; poi c'è un imprenditore che deve vendere questo prodotto, chi deve trasportarlo, chi deve acquistarlo ed infine c'è chi obbedendo ad un ordine la deve piazzare e seppellire. Questo oggetto nato in una fabbrica di un paese non in guerra, prodotta da operai, che non sono criminali, può uccidere un uomo; chi è il malvagio? Potremmo dire tutti e nessuno senza essere in errore; tuttavia, non è la risposta che qui ci interessa, vorremmo solo esplicitare la complessità del male in rapporto alla complessità "uomo". La Arendt su questa frammentazione del male e sulla sua complessità scrive delle righe dense e complesse:

"La giustizia, ma non la misericordia, è una questione di valutazione, e su nulla l'opinione pubblica di tutto il mondo sembra più d'accordo come sul fatto che nessuno ha il diritto di giudicare "un altro individuo". L'opinione pubblica mondiale permette che si giudichino e magari si condannino soltanto tendenze, o collettività intere (più vaste sono meglio è), insomma soltanto entità così grandi e generiche da escludere che si possano fare distinzioni, che si possano far nomi. Inutile dire che questo tabù è due volte più forte quando si dovrebbero giudicare le azioni o le parole di persone famose o importanti. In tali casi si usa di solito dire, con aria di superiorità, che è «da superficiali» insistere sui particolari e menzionare individui, e che invece è segno d'intelligenza ragionare in termini generali, badare al quadro generale - quel quadro dove tutti i gatti di notte sono bigi e dove tutti siamo ugualmente colpevoli"<sup>24</sup>.

Così all'accusa mossa da Hochuth contro un singolo papa, contro un solo uomo facilmente identificabile, si è immediatamente risposto tirando in causa tutta la cristianità. L'accusa contro la cristianità in generale, con i suoi duemila anni di storia, non può essere provata, e se lo potesse, sarebbe una cosa orribile. Ma nessuno sembra preoccuparsene; ci si preoccupa soltanto che sotto accusa non sia una sola persona, un "individuo", e arrivati a questo punto è facile andare un altro passo oltre e dire: «Certo,

---

23 Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.  
Titolo originale: Eichmann In Jerusalem.

24 *Ibidem*.

le colpe sono gravi, ma l'imputato è l'umanità intera.»<sup>25</sup>

Il filosofo qui cerca una soluzione al problema che ha posto, evidenzia il pericolo che vi può essere in un processo di de-responsabilizzazione: se la colpa è di tutti la colpa è di nessuno. Questa non è una via di uscita, ma un rimanere nel problema, una divisione della questione si rende dunque necessaria. Si deve distinguere un piano sociale da un piano morale. Un criminale va condannato dal punto di vista sociale, mentre da quello morale il percorso è diverso. Noi non analizzeremo questo delicatissimo rapporto, ma faremo un ulteriore passo in avanti nella complessità del problema del male.

## 2.6. La memoria ed il male

La memoria: una facoltà dai confini sfumati, dagli abissi sconosciuti e dalle potenzialità ignote; nonostante tutto ciò è la facoltà che forse maggiormente definisce l'uomo. Intere discipline si dedicano al suo studio, cercano di curare quelle che sono le sue malattie; mentre da un punto di vista collettivo la memoria si reifica con la storia. Potremmo utilizzare due immagini: la retta e la spirale.

La retta, una serie infinita di punti uno di seguito all'altro, questa potrebbe essere una delle immagini del tempo. Sappiamo che il tema del tempo e della memoria si toccano in vari punti, anzi, in molti si confondono. Cosa significa ricordare? Significa ritornare indietro in linea retta? Oppure significa rivedere lo stesso momento, ma da una angolatura diversa? Nella seconda ipotesi l'immagine che utilizziamo è quella della spirale. S. Agostino, afferma che non esistono tre tempi: passato, presente, futuro. Ma ne esiste uno solo che si manifesta sotto varie forme: il presente del passato (la memoria) il presente del presente (la percezione) il presente del futuro (l'attesa). Tutti vivono nel presente, solo da un'angolatura diversa. Il filosofo cristiano non utilizza l'immagine della spirale, ma crediamo, che potrebbe andar bene per rappresentare un'idea in cui la memoria è parte stessa dello scorrere del tempo.

Il male come vi entra? Se si riflette, il male è un'azione che si può compiere o meno, un'azione che accade in un certo momento, e che passerà. Passerà? Siamo proprio certi che passi? Sappiamo che ogni azione causa degli effetti; potremmo dire che nulla si distrugge, ma tutto si trasforma. Tuttavia il procedimento non è così semplice: l'uomo, grazie alla memoria, ricorda quell'azione, quel dolore, quel volto, quel momento in modo quasi perfetto. Non c'è stato dunque alcun processo di trasformazione? Sì, il processo di trasformazione vi è stato, la catena delle reazioni in modo inevitabile si è messa in moto.

Oltre a questo processo, la memoria riproduce l'azione e in un certo senso la rende presente e si fa fatica a distinguere quel momento presente, da questo. Una differenza potrebbe essere tra il fisico ed il mentale, ovvero, nella "percezione" – agostinianamente intesa- siamo fisicamente presenti e fisicamente agiamo; nella "memoria" è il ricordo a proiettare immagini nella nostra mente. Dietro questo passaggio intuiamo qual'è la problematica, ovvero, il dualismo tra mente e corpo. Un problema fortemente occidentale, infatti, tutte le correnti filosofiche e lo stesso Cristianesimo si sono misurate con questo problema. Tuttavia il dualismo tra mente e corpo potrebbe avere una sua funzione in determinate speculazioni filosofiche o in determinati contesti religiosi, ma resta, crediamo, solo uno strumento speculativo, lontano dalla realtà concreta dell'uomo. Uno dei motivi che ci suggerisce una simile interpretazione è

proprio la complessità della memoria, la quale non è un semplice magazzino dove i nostri ricordi trovano una collocazione, ma è una forza dinamica che influenza la nostra vita presente. I nostri ricordi, infatti, sono terribilmente presenti e i loro effetti sono continui e si proiettano verso il futuro.

Facciamo una riflessione. Ogni uomo è prima bambino, poi adulto, infine vecchio. E' in questo percorso, o vita, che si gioca con il proprio male. Il proprio male... cosa intendiamo con questa definizione?

Se il percorso sopra indicato fosse camminare su di una retta, il discorso sarebbe semplice, basterebbe lasciarci tutto alle spalle, male compreso, il procedimento andrebbe comunque avanti. Tuttavia le cose non sono così "semplici" ciò che sta dietro di noi è presente, ciò che dovrebbe essere ancora avanti a noi c'influenza inevitabilmente come in una spirale i cui cerchi si tocchino.

Vorremmo raccontare una storia, vorremmo fare un'ipotesi: un bambino nasce in una zona dell'Africa, ha la sfortuna di vivere in un paese dove le guerre civili si susseguono. Un giorno viene catturato e costretto, per continuare a vivere, ad imparare ad uccidere. Questo bambino ucciderà, ferirà, torturerà, causerà male e dolore:

Eravamo talmente infuriati con i prigionieri che decidemmo di punirli severamente, anziché sparargli. «Sarebbe uno spreco di proiettili» disse il tenente. Consegnammo a ognuno una pala e, tenutoli sotto tiro, gli ordinammo di scavarsi la fossa da sé. Ritiratici nelle capanne a fumare marijuana, restammo a guardarli scavare sotto la pioggia; quando rallentavano, gli sparavamo vicino, e loro riprendevano a spalare più veloci. Finito di scavare, li legammo e gli infilzammo le gambe con le baionette. Alcuni urlavano, noi ridevamo prendendoli a calci per farli tacere. Poi facemmo rotolare ogni prigioniero nella fossa e lo ricoprìmo di fango. Erano terrorizzati: invano tentavano di rialzarsi e di uscire dalle buche, ma quando vedevano le canne dei fucili puntate sulla fossa si bloccavano e rimanevano a guardarci con gli occhi vuoti e tristi. Nella terra si dibattevano con tutte le loro forze, li sentivo alla ricerca di un po' d'aria. Pian piano si arresero, e ce ne andammo. «Se non altro li abbiamo seppelliti» disse un soldato, e tutti risero.<sup>26</sup>

La nostra coscienza è turbata, ci chiediamo se ci sia malvagità in questo bambino, ma il buon senso ci suggerisce di no. Questo bambino è stato costretto, minacciato, ha visto cose orribili, però, non si resta bambini, si cresce: le braccia diventano forti, la voce diventa severa, lo sguardo cupo; quel bambino soldato è diventato uomo. Se il percorso di un uomo fosse lineare ci potremmo aspettare che se quest'uomo sarà fortunato potrà rifarsi una vita, avere una famiglia, successo personale; purtroppo però, non è proprio così. La memoria è lì ad insegnare all'uomo il proprio passato e potrebbe capitare che quell'uomo, che da bambino è stato un assassino, continui ad uccidere. Ecco che quel nostro non condannare iniziale si muta in una condanna senza appello, e senza fatica ora potremmo dire: quell'uomo è malvagio. La nostra coscienza sarebbe, finalmente, in pace: è un uomo che ha fatto del male e va condannato. Ormai il male si è distaccato dal bene, possiamo individuarlo e prenderne le dovute conseguenze.

Quando abbiamo parlato del caso Eichman, abbiamo visto come questi diventa un simbolo di un male complessivo. Questa riduzione *ad unum* del male ignora tutta la complessità che al male stesso è intrinseca. Il buon senso ci suggerisce che un bambino non può essere malvagio, se lo è ci devono essere dei motivi. Ma, se lo è un adulto, non ci sono motivi o cause? Il male puro, come abbiamo scritto, esiste, ma è un'astrazione.



Specifichiamo cosa intendiamo con astrazione: nel momento in cui il male si rende presente si estrae dalla realtà, diventa chiaro e distinto. Questa chiarezza, questa distinzione, spinge ad ignorare tutto ciò che ha causato il male stesso. Questa ignoranza, crediamo, non dà la possibilità d'affrontare seriamente il male come problema. Ritornando al bambino-soldato e alla domanda se sia malvagio, pensiamo la risposta corretta sia sì, il bambino è malvagio come lo è l'uomo. Il male strappa l'innocenza sia al bambino, sia all'uomo, senza alcuna distinzione. Il perdono ha la possibilità di ridonare l'innocenza perduta, senza nessuna distinzione.

## 3. Il perdono nel Cristianesimo

### 3.1. Introduzione storica

Il nostro lavoro non si propone come scopo di introdurre storicamente il Cristianesimo; tuttavia prima d'affrontare un tema specifico come il perdono, ci sembra necessario introdurre lo sfondo su cui nasce e si sviluppa quest'argomento.

Il Cristianesimo ha la caratteristica di aver influenzato, nel bene e nel male, la storia mondiale degli ultimi 2000 anni.

L'affermazione potrebbe sembrare iperbolica, ma osservando la storia questo dato è evidente. Nessuna religione ha avuto una tale espansione e una così forte influenza politica e sociale.

Questo non è in nessun modo un dato positivo, è semplicemente un dato. Ci sono zone del mondo in cui il Cristianesimo non ha trovato un terreno fertile come il Giappone, la Cina, l'India; però è giunto anche in questi paesi ed un tentativo di penetrazione vi è stato. Senza entrare nello specifico, dobbiamo osservare come il Cristianesimo si sia legato alla politica ed in generale al potere, ed è per questo che vi è stata una così ampia e capillare diffusione di questo credo.

L'unione della sfera religiosa con quella politica è stata, come in altre religioni, causa di massacri.

Il Cristianesimo ha letteralmente distrutto civiltà (pensiamo a quella aborigena, alla Maya), in suo nome si sono intrapresi guerre e massacri (come le crociate). Ancora oggi la croce è vessillo per fomentare le masse, anche se oggi le motivazioni socio-politiche che generano le guerre sono più esplicite, mentre in modo molto sottile, il nome di Dio viene instillato nelle menti attraverso la sua non presenza. Pensiamo all'Iraq e a quante volte ci è stato assicurato che questo conflitto NON è una guerra di religione, eppure si continua a parlare di mussulmani.

All'interno di questa cosmologia sono vissute e vivono personalità che con la loro testimonianza fanno sì che il Cristianesimo possa essere una visione salvifica e non una epifania del potere. I missionari senza nome che negli angoli più poveri del mondo non portano una religione, ma Cristo come messaggio di salvezza. Figure come Madre Teresa, S. Francesco, e molti altri sono dei veri pilastri su cui questa "pesante" istituzione si regge.

La cultura dell'occidente, principalmente, è debitrice ai monaci amanuensi di aver trasmesso e conservato la cultura classica. Se si volge lo sguardo all'arte e all'architettura possiamo osservare come in Europa, nello specifico, la struttura architettonica si sia costruita a partire da un contesto essenzialmente Cristiano. Anche il più piccolo paese ha una Chiesa attorno alla quale si sviluppano i nuclei vitali stessi del paese. L'arte Cristiana ha prodotto capolavori la cui bellezza è patrimonio dell'umanità. La storia del Cristianesimo è una storia complessa dalle mille sfaccettature, ma cosa molto importante, non è una storia finita, è storia in essere. Dal suo ventre si sono generati decine di grandi pensatori, la cui opera è oggi è una parte costituente del nostro "humus" culturale.

Possiamo porci una domanda: quando è nato il Cristianesimo? La domanda sembra retorica, sopra abbiamo indicato una data, ovvero 2000 anni fa. Ma una religione esiste, meglio, una religione si può creare? Ciò che vuole essere il fondamento della creazione,

come il Cristianesimo, si può creare? Sembra essere una contraddizione un creato che si pone come creatore. Cosa è successo 2000 anni fa in Israele? La stessa domanda potremmo farla per il Buddismo, in altre parole, cosa è successo circa 2500 anni fa in India; per l'Islam, 1400 anni fa in Arabia? Un dato è certo qualcosa in quel periodo e in quella zona è successo. Potremmo dire che vi è stata una epifania, ovvero, una manifestazione, un'irruzione nella storia di una figura, nel caso del Cristianesimo stiamo parlando di Gesù di Nazareth.

### **3.2. L'interpretazione della Parola**

La figura di Gesù di Nazareth, che dovremo vedere più da vicino, con il proprio "logos" ha compiuto una vera e propria rivoluzione di senso. Soffermiamoci sul significato di "logos" in rapporto a Gesù. Ogni profeta, ogni fondatore di religioni è portatore di un proprio "logos", un modo diverso di utilizzare le parole. In questo "modo" vi è tutta la difficoltà e l'eresia di ogni messaggio religioso. Le parole hanno un potenziale performativo, ma non tutti gli uomini hanno la capacità di svelare il loro pieno potenziale. I profeti, di contro, sono figure straordinarie anche per questa loro capacità. Gesù è nato in una zona marginale del mondo, infatti, all'epoca in cui si pensa Gesù visse Israele era una provincia dell'impero Romano. La tradizione, la storia di quel fazzoletto di terra era già all'epoca secolare. Le parole, che Gesù utilizza, sono prese da quella tradizione, da quella storia, non potrebbe essere altrimenti. Sotto questo punto di vista non vi è nessuna rottura semantica, la rottura vi è nel modo in cui queste parole vengono utilizzate. Potrebbe, e in parte lo è, sembrare un discorso che esuli da un contesto religioso, infatti, parlare di modo, utilizzo, potrebbe far intendere che non stiamo parlando di religione, ma di altro. La nostra tesi al riguardo è che una religione è un messaggio di salvezza, un messaggio è un veicolo, questo veicolo si esprime e si manifesta attraverso un "logos". Nel Vangelo di Giovanni vi è un passo che espone proprio questo concetto di "logos"

Giovanni 1 [1] In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. [2] Egli era in principio presso Dio: [3] tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. [4] In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; [5] la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta. [6] Venne un uomo mandato da Dio e il suo nome era Giovanni. [7] Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. [8] Egli non era la luce, ma doveva render testimonianza alla luce. [9] Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo. [10] Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. [11] Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto. [12] A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, [13] i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati. [14] E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità.

Il verbo, si fece carne, la Parola si fece carne, questa affermazione che continua ad interrogare per il suo profondo misticismo è, crediamo, il manifesto del veicolo di salvezza del Cristianesimo.

Gesù non ha scritto nulla, ciò che sappiamo è frutto di testimonianze, che a loro volta, sono state selezionate e fissate in un canone, in altre parole, il Nuovo Testamento. Un

criterio essenziale per far sì che una religione viva è quello della trasmissione. Soffermiamoci su questo concetto: il trasmettere ci dà in modo immediato un senso dinamico; nel caso specifico della trasmissione di una religione possiamo osservare come questa si componga di due aspetti, ovvero, una tradizione orale ed una tradizione scritta. Potremmo dire che la prima ha una vivacità ed una dinamicità come sue caratteristiche e la seconda ha nella staticità e nella fissità le sue caratteristiche principali. Tuttavia, crediamo, sia un errore di superficialità porre questa differenza: la tradizione orale e la tradizione scritta si completano vicendevolmente: la prima senza la seconda rischia di diventare evanescente, la seconda senza la prima rischia di diventare causa di fondamentalismi. Ciò che è nato dalla parola ed è divenuto scritto chiede di continuare ad essere ancora parola viva e in questa vivacità vi è tutta l'eresia del Cristianesimo. Sulla difficoltà della Parola che vive nella storia riportiamo un passo di Benedetto XVI<sup>27</sup>

L'interpretazione storico-critica del testo cerca di individuare con precisione il senso originario delle parole, quali erano intese nel loro luogo e nel loro tempo. Questo è giusto e importante. Ma occorre tener presente che ogni parola umana di un certo peso reca in sé, una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento.

Questo intrinseco valore aggiunto della parola, che trascende il momento storico, vale ancora di più per le parole che sono maturate nel processo della storia della fede. Lì l'autore non parla semplicemente da sé, e per sé. Parla a partire da una storia comune che lo sostiene e nella quale sono già silenziosamente presenti le possibilità del suo futuro, del suo ulteriore cammino. Il processo delle letture progredenti e degli sviluppi delle parole non sarebbero possibile, se nelle parole stesse non fossero già presenti tali aperture intrinseche”.

Se la Parola ha la possibilità di vivere nella storia questo accade grazie ad una disciplina: l'ermeneutica, apriamo, una piccola parentesi su questa complessa, ma essenziale disciplina.

L'ermeneutica è una disciplina antica e dalle molteplici problematiche, ma è la disciplina che ci offre gli strumenti necessari per poter cogliere il significato silenzioso delle Sacre Scritture. Le parole hanno una loro storia passata e avranno una loro storia futura, che potremmo anche definire come pretesto e situazione; nello stesso tempo chi si accosta alle Sacre Scritture è portatore di un proprio pretesto e di un proprio ambiente che formano i pregiudizi, a loro volta, elemento iniziale di ogni interpretazione. L'ermeneutica si oppone ad ogni fondamentalismo; essa nel suo cercare un significato altro nelle Sacre Scritture rende viva la religione: la vita che vi è nell'interpretazione a sua volta innesterà un nuovo circolo ermeneutico.

Per quanto la storicità sia un elemento essenziale per il Cristianesimo e Gesù prima d'essere visto come figura simbolica, che racchiude in sé un messaggio di salvezza, è posto da questa religione come una figura storica. Per un cristiano, circa 2000 anni fa è esistito un uomo il quale ha portato con la sua testimonianza ed il suo sacrificio un nuovo messaggio nel mondo. Se non si "può" eliminare l'aspetto storico della figura di Gesù, si può porre in dubbio che non tutto ciò che è scritto nei Vangeli sia stato pronunciato da Gesù. Oggi la teologia converte e concorda senza particolari difficoltà

---

27 Benedetto sedicesimo, *Gesù di Nazareth*, Edizione italiana a cura di Ingrid Stampa e Elio Guerriero. Rizzoli 2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Titolo originale dell'opera: *Jesus von Nazareth - Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Traduzione di Chicca Galli e Roberta Zuppet.

nel rispondere affermativamente a questo quesito. Come possiamo leggere di seguito:

“Una vastissima convergenza si registra oggi sulla tesi che i discorsi presenti nel vangelo di Matteo risultano da un fitto lavoro redazionale consistente nella raccolta di detti sparsi, nel collegamento di parole indipendenti, nella strutturazione del materiale tradizionale in un quadro unitario, soprattutto nella rilettura attualizzatrice di ciò che il Signore ha detto. La constatazione vale in modo particolare per il discorso della montagna 1. Come tale non è mai stato pronunciato da Cristo. Lo ha creato invece l'evangelista. Non certo a partire da zero, ma rifacendosi alla tradizione cristiana e in ultima analisi a Gesù stesso. Lo scopo manifesto era di offrire un insegnamento attuale alla sua chiesa”<sup>28</sup>.

Per quanto oggi possa sembrare ovvia questa osservazione sui Vangeli, tuttavia, non crediamo che questa possibilità sia del tutto compresa e vissuta da un credente. Vorremmo, però, precisare questa affermazione: non è, e non potrebbe esserlo, un'osservazione da un ipotetico punto elevato teoreticamente, ma è solo la constatazione della difficoltà di chi decide di vivere nella fede, la difficoltà esistenziale di chi crede senza aver mai visto e senza aver mai sentito. Quando Gesù pone tra i beati coloro che crederanno senza vedere, forse, vuol dire anche questo, in altre parole, anche se la storia delle parole avrà un suo corso, ciò che ad un uomo di fede sta a cuore è al di là di queste parole, che sono sempre inserite in un contesto ed hanno anche un determinato scopo, spesso, ma non sempre disinteressato.

Se da un lato la storicità di Gesù è essenziale alla cosmologia Cristiana, da un altro punto d'osservazione questa stessa storicità potrebbe diventare un punto particolarmente delicato. Infatti, se la storicità diventa un "feticcio" a cui attaccarsi, se la stessa Scrittura diventa parola morta, allora il cammino di un fedele diventa particolarmente incoerente nei confronti della stessa via che ci si prefigge di voler seguire come scrive Barbaglio:

“La costruzione cristiana basata sul solo ascolto delle parole di Gesù è destinata a sfasciarsi, perché priva di fondamenta solide. Queste invece esistono quando viene realizzata la piena conformità della nostra azione con la sua parola. Matteo insiste su questo. Si potrebbe a ragione parlare di ortoprassi. Certo nella linea indicata dal volere del Padre, dalla sua imitazione e dalla parola di Cristo. La catechesi cristiana illumina la strada da battere. Ma autentico discepolo è soltanto chi vi si incammina. Infatti il criterio supremo di verità della chiesa è di carattere operativo. Rettitudine dogmatica, partecipazione liturgica, fedeltà istituzionale e sperimentazione carismatica esigono una verifica concreta di vita, se non vogliono degenerare in ortodossia sterile, ritualismo alienante, conservatorismo repressivo ed entusiasmo estatico”<sup>29</sup>.

Il passaggio riportato di Barbaglio mette in evidenza l'importanza della messa in pratica o l'ortoprassi. Una piena ortodossia deve comprendere una piena ortoprassi, creare un solco tra questi due aspetti di una cosmologia religiosa non è, crediamo, funzionale alla scelta che un uomo prende quando decide di seguire un Cammino. Proprio da questa decisione partirà il nostro prossimo paragrafo.

---

28 Vangeli. Traduzione e commento a cura di Giuseppe Barbaglio, Rinaldo Fabris, Bruno Maggioni, Ed. Cittadella editrice, Assisi. pag. 144.

29 I Vangeli Op. Cit. pag. 200.

### 3.3. Il lasciar tutto

Se il Cristianesimo si esprime nella sua forma più teologica nel Prologo di S. Giovanni; l'espressione, altrettanto caratterizzante, che costituisce il primo passo di un uomo che decide di seguire Gesù trova nelle seguenti parole la sua forma migliore:

Matteo 4.[18] Mentre camminava lungo il mare di Galilea vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano la rete in mare, poiché erano pescatori. [19] E disse loro: "Seguitemi, vi farò pescatori di uomini". [20] Ed essi subito, lasciate le reti, lo seguirono. [21] Andando oltre, vide altri due fratelli, Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello, che nella barca insieme con Zebedèo, loro padre, riassettavano le reti; e li chiamò. [22] Ed essi subito, lasciata la barca e il padre, lo seguirono.

I Vangeli sono ricchi di parabole, di narrazioni di miracoli, tuttavia questo è il miracolo costituente di Gesù. Leggendo queste righe ci accorgiamo di qualcosa di sconcertante, ovvero, quest'uomo non ha nessun segno particolare che lo distingua da ogni altro uomo, i vari discepoli che incontra sul suo cammino non li ha mai visti. Eppure questi uomini lasciano tutto e senza fare alcuna domanda lo seguono. Non c'è alcun guadagno, ma solo perdita, lasciano tutto: la loro famiglia, il loro lavoro, per seguire un uomo "qualunque" che non ha promesso loro nulla, tranne una prospettiva: diventare pescatori d'uomini. Affermazione che difficilmente sarà stata colta da uomini semplici e poveri come i discepoli. Non mancarono fra la sequela di Cristo uomini che dubitarono, che si chiesero se avessero fatto bene a lasciare tutto per seguire quell'uomo che parlava di un avvento imminente del regno di Dio.

Queste domande caratterizzano la fede che se da un lato è apertura verso ciò che ci trascende, dall'altro lato è domanda e dubbio nei confronti di ciò che lasciano. La tensione del messaggio Cristiano è qui, anche se velato dalla storia, dal consumismo, il Cristianesimo ha come sua richiesta iniziale il lasciare tutto e senza nessun guadagno concreto.

Senza eccedere in sentimentalismi, possiamo vedere nella croce il simbolo di questa rinuncia. Il "noumeno" Cristiano non è, ma dovremmo dire non dovrebbe essere, un simbolo di potere a cui gli uomini devono sottomettersi, ma è simbolo, nella sua povertà formale e sostanziale, della rinuncia e nello stesso tempo della speranza esoterica. Come questo passo esplica:

“Seguire Gesù nella vita non vuol dire rifugiarsi nel porto sicuro della tranquillità. Le acque dell'esistenza del discepolo sono mosse, a volte agitate, perfino tempestose. Ma egli sperimenta anche la presenza del salvatore. La vocazione cristiana chiama a una fede coraggiosa”.<sup>30</sup>

Aggrapparsi a quei due pezzacci di legno in un mare tempestoso è un atto che richiede coraggio. Sopra abbiamo accostato il termine eretico a quello Cristiano, potrebbe sembrare un'aporia, da un certo punto di vista lo potrebbe anche essere. Tuttavia, il chiedere ad un uomo di lasciare tutto e seguirlo e fidarsi ed affidare la propria vita è un atto eretico e non privo di sofferenza nei confronti del mondo stesso. Nei vangeli la figura cardine è Gesù, ma i discepoli non hanno, crediamo, una funzione di passività: sottomettere la propria volontà ad un'altra persona ed affidarsi senza alcun rimorso,

dolore, sarebbe un'interpretazione deviante di queste figure. Il discepolo è un uomo con una famiglia che da lui dipende, il discepolo è un uomo con una moglie d'amare, il discepolo è un padre, nonostante tutto ciò lui decide di lasciare tutto. E per sottolineare la "violenza" di questo *tutto* riportiamo questo passo: Mt. 8 “[21]E un altro dei discepoli gli disse: «Signore, permettimi di andar prima a seppellire mio padre». [22]Ma Gesù gli rispose: «Seguimi e lascia i morti seppellire i loro morti »”. Il passo ha una grande forza semantica ed è, nella sua brevità, drammatico. Si può e si deve andare al di là delle parole e cercare di cogliere il loro significato profondo, facendo attenzione, però, a non renderle eccessivamente amichevoli e concilianti. Se l'interpretazione è necessaria, come abbiamo scritto, non deve diventare un modo ludico di interpretare i Vangeli. Se rendiamo morbidi i punti più netti, più duri del Cristianesimo, ne facciamo un nostro giocattolo da manovrare ed utilizzare quando ci piace. Qui Gesù è chiaro: la rinuncia è drammatica, dramma che sta in ciò che lasciamo, a cui siamo affettivamente legati. Abbiamo sottolineato la forza e l'importanza che ricopre la rinuncia nella cosmologia Cristiana, perché, riteniamo, essenziale intuire cosa quest'uomo e la religione, che da Esso è nata e si è sviluppata, ci chiede. Possiamo chiederci ora, ma chi è quest'uomo.

### 3.4. “Ma, Tu chi sei?”

Chi è quest'uomo, nel cui nome uomini hanno perso la vita ed altri l'hanno tolta. La domanda, per quanto semplice, è essenziale per cercare di comprendere qual'è il *kerygma* Cristiano. Non è possibile, crediamo, affrontare qualsiasi tipo di discorso sul Cristianesimo se prima non ci si chiede chi è Gesù e che significato ha Cristo nella cosmologia Cristiana. Panikkar esprime con efficacia questo punto:

“Chiunque abbia sentito parlare di quel giovane rabbino in questi venti secoli, vuoi da Giovanni Battista, vuoi dall'ultimo predicatore o semplicemente dalla propria madre o dai libri o persino, nei paesi occidentali, dalle pietre, chiunque abbia udito il "kerygma", per dirlo più accademicamente, e non si sia lasciato scoraggiare dall'indegnità di molti intermediari ma, spinto dalla grazia o da semplice curiosità, abbia voluto cercarlo per domandargli personalmente «pous meneis» - «ubi manes?» [dove abiti?] - avrà potuto udire la risposta nel proprio cuore: «Vieni e vedrai da te stesso»<sup>31</sup>.

Proviamo a porre questa domanda, specificando che a noi interessa capire chi sia quel tu, il chiedersi dov'è abita è funzionale al nostro discorso se la comprensione di quel dove ci aiuta a comprendere il Chi; se invece quel dove presuppone l'aver già compreso il Chi, non è funzionale al nostro discorso.

Iniziamo proprio da Gesù stesso che pone questa domanda:

Mt. 16 [13] Essendo giunto Gesù nella regione di Cesarèa di Filippo, chiese ai suoi discepoli: "La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo?". [14] Risposero: "Alcuni Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti". [15] Disse loro: "Voi chi dite che io sia?". [16] Rispose Simon Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". [17] E Gesù: "Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. [18] E io ti dico: Tu sei Pietro e su

---

31 Raimon Panikkar, a cura di Milena Carrara Pavan, presentazione di Julien Ries, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*. Jaca Book, Milano 1999.

questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. [19] A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli". [20] Allora ordinò ai discepoli di non dire ad alcuno che egli era il Cristo

Questo passo ha quattro momenti: la domanda di Gesù; la risposta di Pietro; la reazione di Gesù alla sua risposta; in fine la raccomandazione di Gesù.

Analizziamo il primo momento: Gesù sente l'esigenza di porre questa domanda, quale motivo ha una simile questione? Potrebbe sembrare una manifestazione di vanità: avendo fatto miracoli, avendo predicato l'avvento del regno di Dio, vuole vedere che risultato sta ottenendo, che opinione hanno di lui. Non è, questo, un atteggiamento così deplorabile, un uomo compie delle opere e ha piacere di sapere cosa ne pensa la gente di lui. Questa esigenza è costitutiva di tutti gli uomini e si manifesta in varie forme modi. Però, vogliamo pensare che qui Gesù voglia dire qualcos'altro: Lc. 11 [9] Ebbene io vi dico: Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto. [10] Perché chi chiede ottiene, chi cerca trova, e a chi bussa sarà aperto.

Chi chiede ottiene; cosa si chiede, cosa bisogna cercare? Cosa sta dicendo Gesù con questi inviti, apparentemente così semplici? Chiede, probabilmente, di porre proprio quella domanda: chi è Gesù? Il chiedere cosa la gente pensi, potrebbe significare invitare la gente a fare a se stessi quella domanda. La risposta che S. Pietro dà a Gesù è: "tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente". La risposta di Pietro irrompe nel contesto, la cristofania si manifesta senza alcun segno che l'annunci. Gesù benedice quest'uomo che ha ascoltato la rivelazione del Padre. In Pietro si realizzano i momenti che abbiamo cercato di evidenziare, ovvero, il momento della scelta di lasciare il mondo per seguire Gesù, il chiedere chi è quest'uomo e infine ascoltare la rivelazione del padre. Comprendiamo che questo percorso è un percorso di fede che si conclude con un atto di fede. Lo stesso Gesù benedice quest'uomo capace di credere senza alcuna prova derivante dalla carne. La fede di quest'uomo è così forte che Gesù indica in lui il fondamento della sua Chiesa. L'utilizzo del termine Chiesa non è scevro di valenze "politiche" e senza particolari problemi potremmo anche ipotizzare che Gesù non disse proprio così. Il senso che questo passo vuole trasmetterci, crediamo, sta nella forza di Pietro come simbolo di un uomo che vive nella fede. L'edificare non ha un senso politico, ma esistenziale, le fondamenta della fede affondano le loro radici nel profondo di un uomo e se queste radici sono forti su di esse si può istituire anche un credo forte.

L'ultimo momento del passo è interessante per capire la figura di Gesù: infatti, osserviamo la richiesta di Gesù, che dona anche un senso alla sua domanda iniziale, non dire a nessuno che lui è il Cristo. Se il suo scopo è quello d'annunciare un nuovo messaggio di salvezza, che vede nel riconoscere in lui il figlio di Dio, eppure vuole che questo non si sappia per ora. Potremmo ipotizzare che in questa scelta Gesù non creda che la massa possa capire chi lui sia. Questa paura non è distaccata dall'humus culturale in cui Gesù vive. Sappiamo che nella tradizione Ebraica è presente la figura del Messia, anzi, è presente una corrente secolare il messianismo. Questa corrente, in grandi linee, parla della attesa di un uomo capace di riunire tutto il popolo eletto d'Israele e liberarlo dalla schiavitù. Gesù non è certamente all'oscuro di questo aspetto della cultura Ebraica. Anzi, nei vangeli più volte Gesù prende le distanze dalla sfera politica, per lui non ha interesse, non è venuto per edificare nessun regno su questa terra. Il celebre episodio delle tentazioni nel deserto sono esplicative al riguardo:

Matteo 4 [1] Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato dal



diavolo. [2] E dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame. [3] Il tentatore allora gli si accostò e gli disse: "Se sei Figlio di Dio, dì che questi sassi diventino pane". [4] Ma egli rispose: "Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio". [5] Allora il diavolo lo condusse con sé nella città santa, lo depose sul pinnacolo del tempio [6] e gli disse: "Se sei Figlio di Dio, gettati giù, poiché sta scritto: Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo, ed essi ti sorreggeranno con le loro mani, perché non abbia a urtare contro un sasso il tuo piede". [7] Gesù gli rispose: "Sta scritto anche: Non tentare il Signore Dio tuo". [8] Di nuovo il diavolo lo condusse con sé sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli disse: [9] "Tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai". [10] Ma Gesù gli rispose: "Vattene, satana! Sta scritto: Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto".

Il passo si compone di tre momenti, tre tentazioni. Gesù viene tentato, ma potremmo dire anche interrogato da colui che viene posto come la sua figura antagonista e nello stesso tempo sottomessa. Il quale gli chiede: "se hai fame, trasforma queste pietre in pane, puoi farlo, perché e per chi stai soffrendo. Sei talmente potente che se anche ti lanciassi da questa vetta non cadresti; puoi diventare il re di tutto il mondo se solo ti prostri, accetti me". Gesù ad ogni invito pone un netto rifiuto, non c'è contrattazione, nessuna delle prospettive indicate da Satana interessano. Questo passo, tra le altre cose, dice che Gesù non vuole essere visto come una figura politica.

Gesù non vuole essere visto come guida politica, non vuole costituire nessun regno, ha un altro scopo: morire alla storia per diventare Cristo. Proviamo ad accostarci a questo passaggio centrale nel Cristianesimo, ovvero, la morte di Gesù, proponendo una prospettiva diversa. Ci serviremo di un autore: Chaim Chon. Vediamo cosa scrive sull'evento storico del processo di Gesù:

“Secondo questa teoria, il sommo sacerdote, quella notte, avrebbe riunito il sinedrio nella sua casa privata dove Gesù, sulla base del diritto ebraico, sarebbe stato processato per blasfemia; in seguito alla sua stessa confessione, sarebbe stato riconosciuto colpevole e condannato a morte. La teoria è a prima vista incompatibile con le seguenti antiche disposizioni del diritto ebraico: 1. A nessun sinedrio era permesso di sedere in giustizia per trattare casi criminali, al di fuori della cerchia del tempio, in una casa privata. 2. Il sinedrio non poteva trattare casi criminali di notte, i processi penali dovendo iniziare e concludersi durante il giorno. 3. Nessun processo penale poteva svolgersi contro un uomo in giorno di festa o la vigilia. 4. Nessuno poteva essere condannato sulla base della propria testimonianza o della propria confessione. 5. Si poteva essere condannati per un delitto capitale solo in base alla testimonianza di due testimoni oculari giuridicamente capaci. 6. Nessuno poteva essere condannato per un delitto capitale, fintantoché due testimoni, giuridicamente capaci, non avessero provato di averlo innanzitutto messo in guardia circa il carattere criminoso dell'atto e la pena prevista. 7. La bestemmia, come delitto capitale, consisteva nel pronunciare il nome di Dio, Yahweh, un nome che solo una volta all'anno poteva essere pronunciato dal sommo sacerdote nel sancta sanctorum del tempio. Era irrilevante la bestemmia che fosse stata detta, fino a che non si fosse pronunciato il nome del Signore”<sup>32</sup>.

Lo studioso Ebreo è molto preciso nell'espone qual'è, all'epoca in cui si pensa sia stato

---

32 Chaim Cohn, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, traduzione a cura di Gustavo Zagrebelsky, Giulio Einaudi editore S.p.A. Torino 2000.

processato e condannato Gesù, la situazione giuridica ebraica. Ci piace pensare, sulla base anche di dati storici, che Gesù non fosse odiato dagli Ebrei, lui stesso ne era parte e forse il suo messaggio non trovò ascolto presso la massa, forse solo pochi se la sentirono di seguirlo, ma la tesi che gli ebrei hanno condannato Gesù a morte è debole storicamente ed inutile dottrinalmente. Gesù è un uomo che è stato condannato da coloro che politicamente controllavano quella zona, ovvero i Romani. Crediamo che per il Cristianesimo non sia di nessuna utilità vedere negli Ebrei coloro che non capirono chi Gesù era. S. Paolo con parole dense ci dà il senso religioso e non politico della morte di Gesù:

Romani: 6 [1] Che diremo dunque? Continuiamo a restare nel peccato perché abbondi la grazia? [2] assurdo! Noi che già siamo morti al peccato, come potremo ancora vivere nel peccato? [3] O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? [4] Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. [5] Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione. [6] Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. [7] Infatti chi è morto, è ormai libero dal peccato. [8] Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, [9] sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui.

In questo passo sono presenti molteplici temi della cosmologia Cristiana, ovvero, il peccato, il battesimo, la risurrezione. Gesù è Cristo nell'atto della crocifissione e della risurrezione. Risurrezione che non è solo una prospettiva escatologica, ma è anche una prospettiva esistenziale, potremmo dire quotidiana. Nell'atto di scegliere Cristo si sceglie di morire in lui per risorgere sempre in lui.

Parlando della trasmissione della parola, ci siamo resi conto che non interpretare le Scritture significa "ucciderle", significa interrompere il flusso dinamico della trasmissione di quello che vuol essere un veicolo di salvezza. Salvarsi in Cristo, come scrive S. Paolo che significato ha per un Cristiano? Vedere la propria salvezza in un uomo che ha perso la propria vita, sembra, un paradosso. Tuttavia accettare il sacrificio di Cristo e credere nel mistero della sua risurrezione sono i passi primari che un credente deve compiere. Figure come Giuda, Pilato, i Farisei, sono tutti simboli funzionali al disegno "divino". Cristo è consapevole di ciò che gli aspetta, non fa nulla per sfuggire da quello che crede sia il suo scopo: redimere gli uomini ed annunciare la nuova Torah. Panikkar sottolinea come l'andar via di Cristo sia necessario per la vita stessa del Cristianesimo:

«E' bene che se ne vada, altrimenti lo faremmo re, cioè un idolo o lo vorremmo fissare in concetti, in contenuti intellettuali; faremmo un sistema del suo insegnamento, lo imprigioneremmo nelle nostre categorie e soffocheremmo lo Spirito»<sup>33</sup>.

E bene che Cristo se ne vada, questo andar via ha un senso dogmatico. Il dogma è una costruzione paradossale: due tesi in contraddizione tra loro vengono accostate e vengono fatte coesistere nel medesimo asserto. Il paradosso, in questo caso, sta nel perdere la vita per garantire la vita del proprio messaggio e della propria figura. Cristo

deve andar via altrimenti l'uomo ne farà un Re, lo fermerà in concetti, soffocherà il proprio spirito. Crediamo che Cristo debba necessariamente restare nella storia una figura dogmaticamente paradossale, figura in cui il finito e l'infinito coincidono, figura in cui il permanente e l'impermanente coesistono in un paradosso senza alcuna soluzione, se non in un profondo atto di fede.

### **3.5. Il cristiano come ponte tra scetticismo e mistica**

Vorremmo spiegare il senso di questo titolo, potrebbe sembrare un po' iperbolico nella sua forma. Prima di toccare in modo diretto il tema del perdono, riteniamo giusto soffermarci sul terreno su cui il perdono cresce. Noi non pensiamo sia possibile e forse neanche giusto affrontare un argomento religioso in modo schematico ed eccessivamente concettuale poiché vi è sempre il rischio di mettere in ombra coloro che ascoltano e vivono il messaggio religioso. Si racconta che S. Tommaso D'Aquino, l'autore di una delle opere fondamentali per il cristianesimo: La Summa Teologia, parlando con il proprio abate del suo lavoro dicesse: "è tutta paglia da bruciare". L'uomo che afferma ciò è l'uomo che ha analizzato ogni aspetto del credo Cristiano, dall'esistenza di Dio ai peccati, su ogni argomento ha portato la sua riflessione e la sua penna. Nello stesso tempo ha la capacità di comprendere il messaggio di umiltà e di semplicità intrinseco al messaggio di Cristo. Un altro autore che fa dello scetticismo la forza che lo guida verso Dio è S. Agostino; un altro dei pilastri dottrinali del Cristianesimo. S. Agostino non smise mai di dubitare e d'interrogare se stesso, opere come il "De Anima" sono illuminanti al riguardo. Il rapporto tra scetticismo e Cristianesimo sono interessanti e molteplici nella storia del pensiero occidentale, ma ciò che qui ci interessa sottolineare è la presa d'atto, nascente dallo scetticismo, della propria finitudine sia gnoseologica, sia esistenziale. Questo dato è uno dei più caratterizzanti di un profilo "ideale" di quel credente da noi indicato nel titolo.

L'altro termine che abbiamo deciso d'inserire nel titolo è "ponte": questo termine dà, crediamo, il senso di tensione tra finitudine dell'uomo, caratterizzata dalla prospettiva scettica, e prospettiva mistica. Attenzione, però, non è questa una triade dialettica: atteggiamento scettico, tensione verso Dio, unione con Dio. Per noi i tre momenti non esistono. Neanche crediamo esista un sistema da conoscere per raggiungere un determinato scopo. L'esperienza di Dio è una esperienza unica quale non richiede nessuna spiegazione, sarebbe riduttiva ed inutile. Ci sono tanti passi della letteratura che narrano questa esperienza, tutti fanno l'esperienza della limitatezza del linguaggio. Ma, un passo di S. Agostino è particolarmente bello per noi:

Nella nostra casa c'era un piccolo giardino, e noi usavamo di esso come di tutta l'abitazione perché il padrone che ci ospitava non vi risiedeva. Là mi portò la mia agitazione interiore, perché là nessuno avrebbe potuto intromettersi nella violenta lotta che avevo intrapreso contro me stesso; io ancora non sapevo come ne sarei uscito: solo tu lo sapevi. Stavo impazzendo per rinsavire, stavo morendo per vivere, conscio della mia malvagità e inconsapevole di quanto buono sarei diventato dopo. Dunque mi appartai nel giardino, e Alipio mi seguì passo passo: anche se c'era lui, io continuavo a sentirmi solo. Ma come avrebbe potuto lasciarmi solo in quello stato? Ci sedemmo nell'angolo più remoto. Io fremevo ed ero indignato contro me stesso per non essere intento alla tua volontà e all'alleanza con te Dio mio, mentre tutte le mie ossa gridavano perché mi dirigessi verso quella tua volontà e quell'alleanza, elevandone al cielo le lodi:

ad esse non si arriva né con la nave né con la quadriga e neppure a piedi, anche se la distanza fosse breve come quella esistente tra la casa e il luogo dove eravamo andati a sederci. Sia l'andarvi, infatti, e sia l'arrivarvi non è altro che una questione di volontà, ma di una volontà forte e risoluta, non strascicante qua e là, mezzo ferita nella lotta di una parte di sé ancora in piedi, con l'altra parte a terra.<sup>34</sup>

Queste righe raccontano la sofferenza che il Santo prova nell'avvicinarsi alla verità che sta cercando da tempo ormai. Ha attraversato e vissuto lo scetticismo, il neoplatonismo, il manicheismo, tutte esperienze utili, tuttavia non riuscirono mai a dargli serenità e pace. S. Agostino trovò in Cristo ciò che voleva, trovò nella Croce, intesa come simbolo tra l'immutabile ed il mutabile, ciò che cercava e desiderava. Quando parliamo di tensione tra scetticismo e mistica, intendiamo proprio questo travaglio esistenziale: non vi può essere, potremmo dire, un atteggiamento mistico se non vi è un atteggiamento scettico su se stessi. Non sempre, anzi raramente, lo scettico, colui che dubita su se stesso sulle proprie facoltà, ha la consapevolezza che il dubbio lo condurrà verso una verità, come qui sembra essere per Agostino. Non sempre il dubbio è premessa della verità alcune volte è domanda che trova solo silenzio.

Soffermiamoci su questa domanda senza una risposta. Attingiamo ai Vangeli e cerchiamo una figura che simbolicamente possa raccontarci di un uomo che pone un dubbio ed apparentemente non trova risposta. Stiamo parlando di Pilato, il quale potrebbe essere interpretato come colui che non capisce la situazione, come il vigliacco che non vuole entrare in quella storia tra Ebrei. Potremmo, però, vederlo anche come un uomo, forse, più "umano" di tante altre figure nei Vangeli. Ecco il passo da cui dobbiamo partire:

Gv. 18[33] Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e gli disse: "Tu sei il re dei Giudei?". [34] Gesù rispose: "Dici questo da te oppure altri te l'hanno detto sul mio conto?". [35] Pilato rispose: "Sono io forse Giudeo? La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me; che cosa hai fatto?". [36] Rispose Gesù: "Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù". [37] Allora Pilato gli disse: "Dunque tu sei re?". Rispose Gesù: "Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce". [38] Gli dice Pilato: "Che cos'è la verità?".

Possiamo osservare due momenti in questo passo: il primo in cui Pilato pone una questione aderente al suo ruolo: "sei tu un Re?" chiede Pilato a Gesù, questa questione è cruciale per costruire una eventuale accusa nei suoi confronti. Gesù non dà una risposta diretta, che forse l'avrebbe anche aiutato, ma cerca di aiutare Pilato. Tutta la vita di Gesù ha uno scopo salvifico, anche negli episodi più duri che gli vengono attribuiti il suo scopo è quello di salvare e non di condannare. Sta per morire, non ha nessuna intenzione di salvarsi, potrebbe accelerare il processo autoaccusandosi, invece, risponde con un linguaggio profondamente ironico a Pilato. Ci ricorda un po' il modo con cui Socrate si difese al suo processo, entrambe le figure non fanno nulla per salvarsi ma fanno di tutto per salvare gli altri. Potremmo dire: Gesù socraticamente pone una questione alla domanda di Pilato: sei tu che dici che sono Re oppure ti è stato detto.

---

34 S. Agostino di Ippona, *Le Confessioni*, introduzione, traduzione e note a cura di Aldo Landi. Ed. Paoline quarta edizione riveduta Copyright FIGLIE DI SAN PAOLO, 1987 Libro VIII. Cap. 8

Successivamente, senza aspettare una risposta, evidenzia l'aporia di questa posizione, ovvero, se il mio regno fosse di questa terra i miei servitori mi avrebbero protetto. Pilato non ha più appigli su questo fronte, qualsiasi cosa dica è ormai posta in contraddizione. Poi il piano del dialogo fa un salto: "io sono venuto per rendere testimonianza alla verità e chi è dalla verità ascolta la mia voce". La frase non è certo intuitiva, se la precedente affermazione aveva lasciato Pilato perplesso, la seconda lo getta nel dubbio più assoluto. Possiamo spingerci ad immaginare l'espressività del suo volto dopo una tale affermazione, forse ha reagito con sarcasmo, vedendo in quell'uomo un povero fanatico, forse, la reazione di Pilato può essere interpretata anche in un altro modo: sentire da un uomo che lui è testimone della verità tocca una delle corde più profonde dello spirito umano che tende verso d'essa. Pilato in tutta la sua "umanità" non capisce le parole di Gesù e gli chiede con rassegnazione: "che cos'è la verità?". La rivelazione del Cristianesimo ha in quel silenzio il suo punto più mistico e, nello stesso tempo, drammatico. In questo silenzio il finito, rappresentato dal dubbio di Pilato, e l'infinito, rappresentato dal silenzio di Gesù, si uniscono.

La mistica Cristiana ha una storia ricca a cui non si può non attingere trattando di questa religione. Sarebbe, probabilmente, un errore riservare questa manifestazione dello spirito a pochi; vedere la mistica come una epifania esoterica è ciò che chi ha paura della mistica vorrebbe che tutti pensassero. Forse, la mistica tratteggia un profilo umano più "vero" di quello che molta teologia ha fatto e in parte fa. Uno dei maggiori esponenti della mistica cristiana è Eckhart, a cui attingeremo durante il nostro lavoro più volte. Proprio un suo passo è calzante sul senso del silenzio:

«Perciò dice Sant'Agostino (6): "...la cosa più bella che l'uomo può dire di Dio, è tacere, per la saggezza della interiore ricchezza. Taci, dunque, e non borbottare su Dio, perché, se borbotti su di lui, dici menzogne e commetti peccato. Se dunque vuoi essere senza peccato e perfetto, non borbottare su Dio! Neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché Dio è al di sopra di ogni comprensione. Un maestro dice (7): Se avessi un Dio che si può comprendere, non lo riconoscerei per Dio! Se tu comprendi qualcosa di Dio, egli non è niente di ciò; e nel fatto di comprendere qualcosa di Dio, tu incorri nella non conoscenza e, per tale non conoscenza, nell'animalità. Infatti, ciò che nelle creature è senza conoscenza, è animalesco. Se dunque non vuoi diventare animale, non comprendere niente di Dio, che è inesprimibile in parole! - Ah, come devo fare allora? - Tu devi sfuggire completamente al tuo essere tuo, e fonderli nel suo essere suo, e così il tuo tuo nel suo suo deve diventare completamente un mio, in modo da conoscere eternamente con lui il suo immutabile essere increato e il suo indicibile nulla»<sup>35</sup>.

Il passo è di una notevole ricchezza semantica. Si potrebbe scrivere un lavoro voluminoso solo su queste righe, cercando di capire ciò che vogliono raccontarci e ciò che c'invitano a sentire. Uno dei miracoli fondanti di Gesù sta proprio in quel silenzio. Se un miracolo ha un senso simbolico, oltre che strettamente materiale, allora quel silenzio può, crediamo, essere visto come un miracolo, intendendo con questo, ciò che ha come suo unico scopo salvare l'uomo dandogli una possibilità. In questo caso la possibilità di capire che non può capire, la possibilità di liberarsi da quella parte di sé che gli impedisce di raggiungere quel "mio" di cui parla Eckhart.

Se questa è una possibilità d'apertura che l'uomo ha, qual'è la condizione esistenziale da cui parte? Comprendendo la condizione dell'uomo capiremo anche i suoi sforzi per venirne fuori. Nei Vangeli possiamo leggere una definizione molto complessa:

Mt. 8 [19]Allora uno scriba si avvicinò e gli disse: «Maestro, io ti seguirò dovunque tu andrai». [20]Gli rispose Gesù: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo».

Dove posare il capo, l'espressione è nello stesso tempo delicata e forte. Le parole di Gesù non sono rivolte ad un determinato tipo d'uomini, ad una determinata razza, ma è un giudizio sulla condizione di tutti gli uomini, anche sulla propria. C'è un passo nelle Sacre Scritture in cui emerge l'aspetto "umano" di Gesù:

Mt. 26 [38] Disse loro: "La mia anima è triste fino alla morte; restate qui e vegliate con me". [39] E avanzatosi un poco, si prostrò con la faccia a terra e pregava dicendo: "Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!". In questa esclamazione Gesù manifesta il suo essere anche uomo, un uomo che chiede al Padre d'allontanare da lui quel calice. Forse questa è una delle parti, che la tradizione ci ha donato, in cui la condizione antropologica di Cristo si manifesta, non come esclusiva materialità, ma come apertura verso quello che il fenomenologo Otto ha definito il *totalmente altro*. Altro di fronte al quale l'apofatismo resta l'unica via possibile.

Ma come si concilia con l'ortoprassi questo apofatismo che descrive un atteggiamento spirituale del credente? L'apofatismo, dobbiamo specificare, può essere una conclusione, che apre una prospettiva, ma non può essere una categoria a priori. Ovviamente si può decidere di non porsi nessun problema nei riguardi del "totalmente altro"; potremmo discutere se l'uomo comunque si ponga la questione trovando però vie diverse, tuttavia questo aspetto non c'interessa qui. L'apofatismo è un momento religioso e vive in una cosmologia religiosa. Nel Cristianesimo, potremmo osservare che non mancano riti, preghiere, i Vangeli sono ricchi di insegnamenti di vere e proprie indicazioni morali. Ma, la morale è solo un momento nei Vangeli - potremmo dire nel Cristianesimo – e anche la morale è subordinata alla salvezza. Vedremo come lo sfondo, lo scopo, di ogni indicazione di Cristo è diretto ad indicare una via che possa salvare gli uomini. Ma non si può privare il *kerygma* Cristiano della sua prassi: essa è funzionale alla salvezza, ma la salvezza è funzionale ad essa in un rapporto reciproco.

La prassi in una cosmologia religiosa è particolarmente "pericolosa": è necessaria per far sì che una pratica religiosa sia tale, tuttavia può essere un ostacolo proprio verso quel fine che la prassi stessa si è posto. Se nel proprio operare l'uomo ha la presunzione di aver acquisito qualche merito particolare, ecco, che questo diventa il momento di maggior allontanamento dalla Via. Come possiamo leggere in Marco:

Mc. 9 [33] Giunsero intanto a Cafarnao. E quando fu in casa, chiese loro: "Di che cosa stavate discutendo lungo la via?". [34] Ed essi tacevano. Per la via infatti avevano discusso tra loro chi fosse il più grande. [35] Allora, sedutosi, chiamò i Dodici e disse loro: "Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti". [36] E, preso un bambino, lo pose in mezzo e abbracciandolo disse loro: [37] "Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me; chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato

Se uno vuole essere il primo, dev'essere ultimo; non solo, l'espressione ultimo viene rafforzata da quella di servo. Il discorso da un certo punto di vista è paradossale, siamo abituati ad un semplice concetto: se vuoi essere primo non devi aver nessuno migliore di te. La nostra cultura deve al Cristianesimo, ma non solo adesso, la formazione

dell'attuale concetto di persona.

Noi oggi utilizziamo il termine persona in svariati contesti, tuttavia esso ha una lunga storia alle proprie spalle. Noi non affronteremo le molteplici problematiche che questo termine cela in esso, ovvero, la sua storia, le sue molteplici matrici, tra cui, forse prevalente per la sua formazione, vi è il Cristianesimo. Il concetto di persona, crediamo, contenga una "malformazione": osservando l'espressione utilizzata da Gesù: "chi vuole essere primo tra voi si faccia servo ed ultimo di tutti". Questo asserto viene ad essere oggi uno dei più lontani dalla nostra cultura e società. Senza del moralismo astratto non è una falsità osservare che la competitività è uno dei parametri educativi prevalenti. L'affermazione personale è considerata un valore, ciò che fa riflettere e osservare come il concetto di persona sia nato dal Cristianesimo e nello stesso tempo abbia degli aspetti che lo allontanano da esso. Questa contraddizione non è scevra di problematiche che toccano la natura stessa della definizione di Cristianesimo oggi. Siamo così predisposti ad interpretare la società secondo la categoria di persona, come individuo autonomo, che quando leggiamo il passo in cui Gesù abbraccia un bambino attribuiamo a questa figura un'importanza che non ha in quel contesto. Gesù si confronta e paragona ad un bambino non per esaltarne l'ingenuità, l'innocenza, ecc. ma, per indicare in lui la figura della società più debole, senza diritti, un ultimo.

Il profilo del Cristiano si caratterizza per un non profilo nel non affermare il proprio ego a discapito degli altri. Riportiamo uno dei passaggi più celebri del "corpus" cristiano, ovvero, *Le Beatitudini*. *Il Discorso della Montagna* ci dona un profilo ideale del cristiano:

Mt. 5.[1]Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. [2]Prendendo allora la parola, li ammaestrava dicendo: [3]«Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. [4]Beati gli afflitti, perché saranno consolati. [5]Beati i miti, perché erediteranno la terra. [6]Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. [7]Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. [8]Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. [9]Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. [10]Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli.

Questo ideale ritratto del Cristiano che stiamo tracciando trova nel Sermone della montagna la sua tavolozza dei colori. Dopo aver visto l'atteggiamento scettico dell'uomo in rapporto alla sua potenzialità mistica, vediamo come in questo passo i tratti del Cristiano siano marcati. Ci sono delle parole che ci colpiscono, ovvero, afflitti, miti, poveri in spirito, misericordiosi. Ogni espressione è un universo di senso che ci si apre. Eichard scrive:

( "Beati sono i poveri nello spirito, loro è il regno dei cieli.

Tutti gli angeli, e tutti i santi, e tutto ciò che è nato, deve tacere quando parla questa eterna sapienza del Padre, perché tutta la sapienza degli angeli e di tutte le creature è un puro nulla di fronte all'abisso senza fondo della sapienza di Dio".<sup>36</sup>

Un abisso senza fondo, il mistico tedesco utilizza questa espressione per cercare di descrivere ciò che il Sermone della montagna può donare. Ogni verso ripete l'esclamazione beati, aggiungendo a questa parola una specifica caratteristica. I poveri in spirito, un'espressione che colpì anche Eckhart, forse, questa espressione racchiude il

nucleo del Cristianesimo e di conseguenza la linea principale da seguire per un cristiano. Lo spirito può essere insondabile, misterioso, sconosciuto, ma povero non dovrebbe esserlo mai.

La tradizione cristiana, ereditandolo dal platonismo, fa del dualismo una sua caratteristica teoretica ed antropologica. Il vedere nella carne il simbolo della decadenza, della corruzione, del peccato, di contro, vedere nello spirito ciò che permane, ciò che può aspirare a Dio; sono queste due posizioni classiche del pensiero cristiano. Dobbiamo fare una riflessione: se lo spirito è posto come la parte di noi che trascende, non è la parte di noi che ci deve schiacciare e deve schiacciarsi. Lo spirito, secondo ciò che viene detto qui, non si può manifestare se non attraverso la povertà. Il termine povertà non è legato strettamente ad una dimensione materiale, la povertà di cui qui si parla va oltre la schietta materialità. Pensiamo che dietro il termine povero si celino altri volti, ovvero, la mitezza, la misericordia, la carità, tutti comportamenti o moti dello spirito strettamente collegati al perdono. Continuando a leggere *le beatitudini* ci possiamo soffermare su due affermazioni di Gesù: la sete della giustizia e l'essere operatori di pace. Soffermiamoci su queste due affermazioni. Notiamo come si parli negli altri versi di virtù o di determinate condizioni esistenziali, eppure ci sono due tra questi versi che sembrano dire qualcosa di diverso, ovvero sembrano esortare alla pace e alla giustizia. Gesù sta parlando a degli uomini e va oltre a dare delle indicazioni "generiche" sulla virtù della mitezza. Il passo getta un ponte, o meglio le parole di Gesù gettano un ponte, tra ciò che lo spirito dev'essere e ciò che l'uomo deve fare. Quella fame di giustizia è strettamente legata alla fame di pace. Operare per la pace necessita, da parte dell'uomo, il farsi ultimo, il farsi il più debole. Il Sermone della montagna, forse, è destinato ad interrogare le coscienze nella storia e non ha perso nulla di tutto il suo potenziale eretico. Riportiamo un passo di Benedetto XVI che analizza come le beatitudini siano un *kerygma* attuale:

“Forse qualcuno diventa beato e verrà riconosciuto come giusto da Dio perché ha rispettato secondo coscienza i doveri della vendetta del sangue? Perché si è impegnato con forza per la e nella "guerra santa"?

O perché ha offerto in sacrificio determinati animali? O perché ha rispettato abluzioni rituali o altre osservanze religiose? Perché ha dichiarato norma di coscienza le sue opinioni e i suoi desideri e in questo modo ha elevato se stesso a criterio? No, Dio esige il contrario: esige il risveglio interiore per il suo silenzioso parlarci, che è presente in noi e ci strappa alle mere abitudini conducendoci sulla via della verità; esige persone che "hanno fame e sete della giustizia" - questa è la via aperta a tutti; è la via che approda a Gesù Cristo”.<sup>37</sup>

Aver fame e sete della giustizia, significa anche accettare di essere perseguitati in suo nome. L'ultimo verso delle Beatitudini è particolarmente forte poichè vengono visti come beati coloro che verranno perseguitati per causa della giustizia. Questi versi ci dicono che avere fame e sete della giustizia significa essere operatori nella pace, tuttavia questa condizione non è una condizione di comodo e di beatitudine, ma è una condizione di perseguitati. Possiamo notare una contraddizione: beati e perseguitati, sono due condizioni antitetiche sotto vari aspetti. La condizione di beato è diversa dalla condizione di beatitudine: I beati di cui si parla nel Sermone della Montagna non si trovano in una condizione di beatitudine, ma in una condizione di perseguitati. Se si dà una prospettiva escatologica, presente nel Cristianesimo, alla condizione di beati allora

---

37 Benedetto sedicesimo, *Gesù di Nazareth*. Op. Cit. cap. 4.



si può dire che dalla condizione di beati si vivrà in una condizione di beatitudine. Possiamo percorrere i vari raggi della ruota, ovvero, quello della condizione finita dell'uomo, quello della potenzialità mistica, quella dell'interpretazione della parola, ma tutti i raggi ci portano sempre nello stesso punto: quello della scelta di lasciare tutto. Senza perdersi in inutili parole ecco come riporta Matteo questo atto decisionale: Mt.10 [38]chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. [39]Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà.

L'uomo descritto nelle Beatitudini non è un vincente, è un uomo che ha deciso di perdere la propria vita per guadagnarla da un altro punto di vista. Anche se, crediamo, bisogna fare attenzione a non cadere nel tranello del proprio "ego", per utilizzare termini teologici, nel tranello del peccato. credendo, ma in questo caso è più un'illusione, che comportarsi in un certo modo, seguendo alla lettera ciò che si dice nelle beatitudini, ci garantisce o meglio ci garantirà la condizione di beatitudine eterna. La questione si potrebbe risolvere facilmente teoreticamente, ovvero, potremmo affermare che è una contraddizione definirsi o credere d'essere beati per ottenere la condizione di beatitudine. Ma, concretamente cosa significa, nella prassi questa riflessione non può proporsi, infatti, ogni parola è solo il prodotto della nostra mente che gioca con se stessa, allora cosa succede: il *kerygma* cristiano afferma che un certo comportamento, come insieme di virtù, mi darà la vita eterna, perché non dover tentare. Potremmo dire, seguendo Pascal, che vale la pena scommettere che esiste una condizione di beatitudine e di conseguenza vale la pena comportarsi in un determinato modo. Ma, forse, dalla perdita di cui si parla nel Cristianesimo si può trarre qualcosa di diverso di più profondo: liberarsi anche dall'illusione di aver perso.

Osserviamo i verbi che si utilizzano nelle beatitudini: la maggioranza dei versi è al futuro (Mt. ver. 4-9) e due versetti sono al presente: (Mt. Ver: 4 e 10). La scelta dell'autore di porre l'uso del tempo presente al primo ed all'ultimo versetto è interessante: tra questi due versi vi sono una serie di versi con il tempo futuro e nessun verso è al passato. Se avesse utilizzato il passato, ovvero, "beati coloro che sono stati miti, oppure, beati, coloro che sono stati afflitti, il sermone della Montagna avrebbe perso gran parte del suo interesse esistenziale ed esegetico. Verrebbe meno, con l'utilizzo del tempo passato, ogni tensione spirituale, che di contro, è presente con l'utilizzo dei tempi presente e futuro. Riflettiamo su un altro aspetto, ovvero, non si utilizza solo il futuro, il Sermone non è solo un elenco di regole da seguire per ottenere qualcosa, come abbiamo scritto, ma è la descrizione di atti operanti nel presente e tesi verso il futuro.

Il ritratto del Cristiano si è caratterizzato come un operante nel presente e teso verso il futuro. La dimensione pratica del credente assume, proprio dal Sermone della montagna, un ruolo centrale e prevalente su gli altri aspetti. Ma, la questione dell'incidenza della propria opera in vista della propria salvezza, è un problema che attraversa tutta la storia del Cristianesimo. Lo scisma più grave vissuto nel Cristianesimo si ebbe, anche, su questo punto, ovvero, il ruolo che l'uomo ha per la propria salvezza. Ovviamente stiamo parlando dello scisma di Lutero del XVI sec. Lutero afferma, in sintesi, che l'uomo è salvo non per quello che potrà fare per le sue opere, ma è salvo per grazia di Dio, per quella che è denominata "predestinazione". Mentre per il cattolicesimo l'uomo può contribuire con il proprio operare alla propria salvezza. La questione è molto articolata e anche molto "umana" e, forse, poco interessante dal punto di vista della fede come altra dimensione, altra apertura.

L'aprirsi verso la fede nelle religioni si manifesta attraverso dei riti, uno dei più

ecumenici è la preghiera. Nel Cristianesimo vi è una preghiera fondante, ovvero, il Padre nostro. Soffermandoci su questa preghiera comincerà il nostro pellegrinaggio sul e nel perdono.

### **3.6. Padre nostro insegnaci il perdono**

Siamo giunti al cuore del nostro lavoro, ovvero, il perdono. Tutto ciò che abbiamo visto fino a questo punto è diverso dal perdono, ma è in stretta relazione ad esso. Abbiamo detto che trattare di un tema religioso estrapolandolo da tutto ciò che vi è attorno è alcune volte necessario, ma raramente è sinonimo di completezza. Per utilizzare una metafora: trattare di un argomento all'interno di una cosmologia religiosa è come entrare in una sala di specchi, possiamo anche osservarne uno, ma gli altri specchi della sala si rifletteranno in esso e diventa difficile osservarne uno singolarmente. Anche adesso che siamo giunti al perdono, possiamo osservarlo, ma ci accorgiamo che osservando il perdono fenomenicamente stiamo osservando anche altro, ovvero, la carità, l'amore, la gratuità, la compassione, che a loro volta osservano altro. Per questo affronteremo il tema del perdono parlando, anche di altro, che poi altro non è.

Qualcuno ha detto: ma di un Dio immobile, estraneo alla storia, cosa me ne faccio? cosa me ne faccio di un Dio di fronte al quale non posso inginocchiarmi? Nella religione Cristiana, come in altre, la preghiera è quell'atto, quel gesto, che racchiude tutto il paradosso di una vita religiosa. La preghiera è un buco nero nella nostra vita, un momento in cui l'uomo si rivolge ad altro e nello stesso tempo a sé. La preghiera si compone di gesti e parole e di silenzi. La preghiera non è un atto di esibizione, essa è un atto riservato, quasi segreto, come si legge nei Vangeli:

Mt. 6 [5]Quando pregate, non siate simili agli ipocriti che amano pregare stando ritti nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, per essere visti dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. [6]Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà.

Il passo è di una grande delicatezza, ogni dettaglio è curato dall'autore del Vangelo. Quando pregate, ed ecco l'analisi del momento, non siate simile agli ipocriti. L'ipocrisia sta nel fare qualcosa per essere visti, per essere ascoltati, per essere considerati, la preghiera non è esibizione non è una manifestazione del nostro ego che deve toccare gli altri.

Osserviamo i due luoghi menzionati in cui gli uomini esibiscono il loro atto di preghiera: le sinagoghe e le piazze. Questi due siti sono i luoghi in cui, all'epoca, gli uomini si riunivano, quindi i posti di maggior visibilità. Oggi si potrebbe aggiungere a quei due luoghi tanti altri, l'intero sistema dei mezzi d'informazione, le stesse chiese non ne sarebbero assolutamente esenti.

Ecco, la parte più profonda del passo: "ritiratevi, entrate in una stanza, chiudete la porta e pregate. Quando diciamo che la preghiera è un buco nero, troviamo in queste parole di Gesù una conferma. Quel ritirarsi per entrare in una stanza significa simbolicamente uscire dal mondo, fatto d'impegni, di fatiche, di distrazioni, di svaghi, la scelta della preghiera è una scelta estraniante. Potremmo osservare che nel Cristianesimo, come in altre religioni, non mancano preghiere di gruppo, anzi forse sono prevalenti. Allora perché c'è un invito a pregare da soli? Sarebbe un invito anti comunitario, potremmo anche dire anti religioso, se con religioso intendiamo un credo che si

manifesta attraverso una comunità e delle istituzioni. Probabilmente le parole di Gesù hanno un ulteriore significato, ovvero, quel chiudere la porta significa fermare la propria mente, i propri pensieri, non curarsi della persona che ci è affianco, perché, se anche l'altro farà come noi, non ci saranno uomini che pregano, ma una preghiera di uomini.

Se la preghiera raggiunge questa dimensione di segreto, lì il Padre che vede nel segreto ci ascolterà. "Il Padre vede nel segreto" è un'espressione molto antropomorfa e complessa. La preghiera non è una richiesta, come è scritto, nulla di ciò che desideriamo è ignoto a chi rivolgiamo le nostre preghiere. Gesù afferma: "se volete che il Padre vi accontenti voi dovete pregare senza alcuna velleità di esibizionismo e senza alcuna pretesa di chiedere". Però, possiamo, leggere che vi è il termine accontentare. In cosa consiste questo essere accontentati di cui qui si sta parlando, sembrerebbe smentire tutto il discorso che Gesù stesso fa. Pregare per essere accontentati potrebbe essere visto come un atteggiamento ipocrita. Però, prima si parla del Padre che vede nel segreto, quel vedere nel segreto è la relazione che si crea tra colui che prega è colui che è "l'oggetto" della nostra preghiera. Nell'istante in cui il Padre vede nel nostro segreto non vi è più nessuna differenza tra "io" che prego e il padre che ascolta. L'essere accontentati, forse, sta proprio in questa unione e non in un chiedere per ottenere.

Se questo è l'atteggiamento a cui tendere nell'atto di pregare, possiamo chiederci che parole si possono dire in una preghiera. La questione potrebbe sembrare banale, ma è proprio quella che i discepoli rivolgono a Gesù, quando gli chiedono d'insegnare a pregare:

Mt. 6 [9]Voi dunque pregate così: Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome; [10]venga il tuo regno; sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra. [11]Dacci oggi il nostro pane quotidiano, [12]e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori, [13]e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male.

Su questa preghiera sono state scritte migliaia di pagine. Ogni parola è stata analizzata filologicamente. Delle tante preghiere, il Padre Nostro è quella che maggiormente racchiude il *kerygma* Cristiano.

Questa preghiera richiede attenzione alle parole, ma anche un'attenzione ai silenzi tra una parola e l'altra. Se questa preghiera si pronuncia senza i silenzi perde di significato e diventa una serie di parole neanche particolarmente belle. Infatti, la bellezza di questa preghiera è in ciò che non dice, è in quei silenzi, che sono aperture verso quel "totalmente altro".

Le prime due parole, "Padre nostro", racchiudono il profondo desiderio di conversione della creatura al creatore. Osserviamo che non si dice: padre mio, ma "nostro"; ancora una volta nella religione Cristiana troviamo il concetto di annichilimento dell'io. Annichilimento che non è sinonimo di annullamento, ma è, in questo caso, inteso come esaltazione della propria individualità che si realizza solo se si scioglie in quel "nostro". Se avviene questa dissoluzione, ha un senso pronunciare la parola Padre. La parola Padre per il fedele che la pronuncia è conforto, nello stesso tempo vivono in una sola parola la trascendenza e l'immanenza. Se, anziché Padre, si dicesse Dio, l'elemento immanente verrebbe totalmente meno. Il termine Padre ha in sé il termine figlio, un termine determina l'altro in un legame indissolubile. Seguendo questo ragionamento, potremmo osservare che si potrebbe, anche, dire Creatore. Il termine creatore ha un senso in rapporto alla sua creatura. Ma, in questo termine manca qualcosa, ovvero, quell'amore ideale che il termine Padre ha con sé. Nei Vangeli ricorre varie volte questo

asserto: un padre ama i propri figli.

Successivamente possiamo leggere la parola cieli, riferita al "luogo" dove vi è il padre. In questa localizzazione non vi è nulla di particolarmente esclusivo, infatti, tante altre religioni collocano Dio, il Creatore, nel cielo. Questo luogo è carico di un grande simbolismo ed è oggetto di riferimento non solo per molte cosmologie religiose, ma anche l'arte ne attinge in varie forme e gradi. Questo rivolgersi verso il cielo ha senza dubbio un suo senso antropologico, ma in questo caso il senso antropologico è messo in relazione con il senso del Padre. Sembrerebbe un'affermazione di allontanamento da quel Padre che, nel verso precedente, sembrava così "vicino". Il termine cielo, sembra quasi voler "scusare" l'uso del termine Padre. Non è da escludere un tale senso, ma cerchiamo di capire che ruolo ricopre simbolicamente il cielo. Il cielo è ciò che non è terra, ma nello stesso tempo il cielo non sarebbe senza la terra. L'affermazione: "che sei nei cieli" non vuole escludere, crediamo, la dimensione terrestre, ovvero, la dimensione umana.

La successiva affermazione è di particolare interesse: "sia santificato il tuo nome". Ancora una volta in un solo asserto vive la tensione tra ciò che trascende e ciò che è immanente. L'elemento trascendente vi è nel termine "santificato". Santificare, tra gli altri sensi, potrebbe voler dire: non pronunciare vane parole su ciò che è Santificato. Ogni parola, ogni definizione, non avrebbe alcun senso. Possiamo definire un oggetto, possiamo definire un nome specifico, ma non possiamo dire nulla sul "nome". Il termine "nome" è ciò che tende verso ciò che è immanente e definibile, tuttavia, se aggiungiamo la parola "santificato", comprendiamo che quel "nome" diventa un "non-nome".

Il respiro della preghiera si fa profondo nell'affermare: "venga il tuo regno". In questo punto la preghiera compie un balzo escatologico: col figlio comincia la sua opera d'affidamento nelle mani del Padre; opera che continuerà nei versi successivi. Il termine regno, ovviamente, non ha nessuna valenza politica. Il regno qui è sinonimo di salvezza. Ma, questo verso è il primo di tre versi, da pronunciare in un unico e profondo respiro. Gli altri due versi sono: "sia fatta la tua volontà", "come in cielo così in terra". In questi tre versi vi è tutta la dinamica, tra il figlio ed il Padre. Eckhart scrive delle belle parole sulla dinamica di questa preghiera che, proprio in riferimento a questo punto della preghiera, assumono un'ulteriore bellezza:

“Ieri sedevo in un luogo, e là pronunciai una paroletta, che è scritta nel Paternoster e che suona: Sia fatta la tua volontà! Meglio però sarebbe: Divenga la volontà tua!: che la mia volontà divenga la sua, che io diventi lui, questo vuol dire il Paternoster”.<sup>38</sup>

Questi tre versi hanno un doppio livello escatologico, ovvero, è senz'altro presente un'escatologia futura, un momento in cui regnerà la Giustizia di Dio e il credente si augura che questo momento arrivi presto. Nello stesso tempo vi sono il riferimento alla volontà. Come scrive Eckhart: "quel sia fatta la tua volontà andrebbe visto come divenga la tua volontà. Guardiamo il verbo "divenire" e riflettiamo come esso non rinvii ad un momento futuro, ma ad uno attuale che sta divenendo.

Il verso successivo è una richiesta diretta al Padre: "dacci oggi il nostro pane quotidiano". Dopo il respiro profondo dei precedenti versi, la preghiera si ritira in colui che sta pregando, ovvero, ispirando il figlio chiede al Padre di dargli il Pane quotidiano. Il Pane è un altro simbolo presente nei Vangeli, esso viene moltiplicato, spezzato e distribuito nell'ultima cena, e viene anche richiesto nella preghiera rivolta al

Padre. In tutte le religioni il cibo ha un suo simbolismo, simbolismo oggi, per quanto riguarda il Cristianesimo, molto difficile da vivere. Il Pane, all'epoca è il nutrimento base ed è prezioso. Non è simbolo di ricchezza e d'abbondanza, ma è simbolo di nutrimento per il corpo e nello stesso tempo per lo spirito. Il figlio chiede al Padre di avere ciò che è il prodotto del suo lavoro: il pane.

I successivi versi si riferiscono al perdono, perché, d'esso si parla in questo punto del Padre nostro. Infatti, in Luca si può leggere - sempre in riferimento al Padre Nostro-: «e perdonaci i nostri peccati, perché anche noi perdoniamo ad ogni nostro debitore, e non ci indurre in tentazione».

In questo punto del Padre Nostro, il figlio rivolge al Padre una richiesta d'aiuto, ovvero: "Padre dammi la forza di rimettere i debiti come Tu li rimetti a noi". Non è una richiesta pretenziosa, il figlio non pretende che il Padre gli rimetta i suoi debiti, ma lo prega di donargli il perdono per poterlo a sua volta ridonare. Tuttavia, se non si vuole, rendere il perdono un gioco di ricevere per poi dare, dobbiamo capire cosa l'uomo riceve dal Padre. Non riceve il perdono, ma riceve la forza di perdonare, forza che gli deriva dall'aver fede nel Perdono del Padre. Sarebbe tutt'altro che edificante supporre che un uomo perdoni solo se viene a sua volta perdonato. Il figlio non può avere la certezza del perdono, può solo chiedere la forza di poter perdonare il proprio prossimo. Riportiamo un passo di Matteo che mette al centro del perdono il prossimo:

Mt. 18 [23] A proposito, il regno dei cieli è simile a un re che volle fare i conti con i suoi servi. [24] Incominciati i conti, gli fu presentato uno che gli era debitore di diecimila talenti. [25] Non avendo però costui il denaro da restituire, il padrone ordinò che fosse venduto lui con la moglie, con i figli e con quanto possedeva, e saldasse così il debito. [26] Allora quel servo, gettatosi a terra, lo supplicava: Signore, abbi pazienza con me e ti restituirò ogni cosa. [27] Impietositosi del servo, il padrone lo lasciò andare e gli condonò il debito. [28] Appena uscito, quel servo trovò un altro servo come lui che gli doveva cento denari e, afferratolo, lo soffocava e diceva: Paga quel che devi! [29] Il suo compagno, gettatosi a terra, lo supplicava dicendo: Abbi pazienza con me e ti rifonderò il debito. [30] Ma egli non volle esaudirlo, andò e lo fece gettare in carcere, fino a che non avesse pagato il debito. [31] Visto quel che accadeva, gli altri servi furono addolorati e andarono a riferire al loro padrone tutto l'accaduto. [32] Allora il padrone fece chiamare quell'uomo e gli disse: Servo malvagio, io ti ho condonato tutto il debito perché mi hai pregato. [33] Non dovevi forse anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te? [34] E, sdegnato, il padrone lo diede in mano agli aguzzini, finché non gli avesse restituito tutto il dovuto. [35] Così anche il mio Padre celeste farà a ciascuno di voi, se non perdonerete di cuore al vostro fratello".

Questa parabola del Vangelo ha una forte valenza "pedagogica", poiché viene posta un'analogia di comportamenti: tra il padrone che perdona il servo ed il servo che non perdona il suo debitore. Non si deve, crediamo, trasportare da un'esigenza concettuale e razionale, non evidenziare la prospettiva escatologica insita nel Cristianesimo. Il senso stesso del pregare ne verrebbe meno, il credente ha fede nel "regno di Dio", crede che in un dato momento della storia vi sarà una rottura e chi non ha mai perdonato il proprio prossimo non verrà perdonato.

La richiesta rivolta al Padre d'essere rimessi i propri debiti, viene completata dalla successiva: "liberaci dal male". In quest'ultimo verso del Padre nostro irrompe una autoanalisi antropologica molto forte. In questo punto del Padre nostro il figlio chiede al

Padre di mutilarlo. Potrebbe sembrare iperbolico parlare di mutilazione, ma leggiamo cosa scrive S. Paolo.

Romani 7. [16] Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; [17] quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. [18] Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; [19] infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. [20] Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. [21] Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. [22] Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, [23] ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. [24] Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? [25] Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato.

Il passo di S. Paolo è molto complesso e come tanti di questo teologo molto duro. Sembra subito evidente in questo passo il dualismo tra corpo e spirito. Dualismo che senz'altro è presente non solo in S. Paolo, ma in tutta la Religione Cristiana. Il dualismo, crediamo, sia uno dei vari mezzi che l'uomo ha per analizzare se stesso e la realtà che lo circonda, non dovrebbe essere assunto a verità conclusiva sull'uomo. Notiamo come nel passo paolino vi è quell'espressione "in me", è in me, scrive Paolo, che abita il desiderio di compiere il bene e nello stesso tempo vi abita la capacità, o meglio, la non capacità di farlo. Questa incapacità al bene, che mi costituisce, mi fa compiere il male che non voglio. Il teologo arriva così ad osservare una legge inscritta in se stesso, ovvero, quando vuole fare il bene, il male vi è accanto. Potremmo concludere che ogni azione buona presuppone necessariamente anche del male e viceversa. Ma, per S. Paolo non è così, questo dualismo non è assolutamente un'antitesi serena. Infatti, possiamo leggere che vi è un proprio conflitto interiore tra queste due leggi, quella che vorrebbe fare il bene e quella che vorrebbe fare il male. Quest'ultima è più forte della prima, l'uomo da solo non ha la capacità di fare il bene. Allora, adesso, possiamo vedere come quella richiesta rivolta al Padre di liberazione dal male sia una richiesta di liberazione da una nostra parte costituente.

Questa visione antropologica ha delle tinte forti, ma non è priva di speranza e di salvezza. Se la condizione di tutti gli uomini è quella descritta da S. Paolo, allora ogni azione umana è frutto di quel conflitto tra bene e male. Ogni uomo ha in sé la legge del bene, potremmo dire ogni uomo ha in sé la legge del perdono, ma non ha la capacità di seguirla da solo. Ecco, allora, la richiesta al Padre di donargli la forza di rivolgersi al perdono. Nella cosmologia Cristiana la forza di perdonare non è una capacità d'acquisire e quindi qualche particolare potere da chiedere, ma è la richiesta di liberazione dal proprio egoismo, nel Padre nostro il figlio chiede al Padre di aprirgli gli occhi verso gli altri, verso la loro sofferenza, verso il loro dolore, per comprendere che non esiste la propria salvezza senza la salvezza del proprio prossimo.

### **3.7. il perdono vive nel prossimo**

Nel Cristianesimo, come in altre tradizioni religiose, è posta una grande attenzione verso il prossimo. L'uomo a cui perdoniamo, l'uomo a cui chiediamo perdono ricopre un ruolo importante per la nostra salvezza. Ci sentiamo di affermare: che il prossimo è la

nostra salvezza. Vivere la salvezza come esperienza individuale è un controsenso e nello stesso tempo l'unico senso. L'esperienza religiosa è un'esperienza individuale, personale, ma nello stesso tempo se questa individualità non si apre verso il prossimo, verso l'altro, verso il dolore altrui è un'esperienza solipsistica e lontana da quel senso di salvezza di cui parla Gesù nei Vangeli. Vediamo, infatti, come risponde a chi gli chiede: "chi è il mio prossimo?":

Lc. 10: “[29]Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: «E chi è il mio prossimo?». [30]Gesù riprese: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. [31]Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. [32]Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. [33]Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. [34]Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. [35]Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. [36]Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?». [37]Quegli rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Gesù gli disse: «Và e anche tu fà lo stesso»”.

La parabola è molto celebre e illustri teologi l'hanno commentata. Possiamo immediatamente notare due comportamenti, ovvero, l'indifferenza e la compassione. La prima non è menzionata, tuttavia la si deduce dal comportamento dei primi due personaggi, la seconda è direttamente pronunciata. Due figure rispettabili, due figure dall'apparente vita morale, passano oltre, sono del tutto indifferenti alla sofferenza dell'uomo. Quello che è interessante in questo passo è la concezione temporale che viene descritta. Vi è un uomo fermo, vi sono due altri uomini che passano, questi due uomini stanno vivendo il proprio tempo, devono seguire i propri affari i propri affetti, non hanno il tempo di fermarsi a soccorrere un uomo. Fermarsi significherebbe perdere qualcosa della loro vita. Facciamo attenzione a non fare facili moralismi, quei due uomini rispecchiano il comportamento comune. Noi passeggiamo nelle nostre città, incrociamo uomini seduti in terra che chiedono la carità, ma spesso, noi stiamo vivendo il nostro tempo, la nostra vita, magari siamo anche in ritardo e non abbiamo la capacità di osservare il dolore di quegli uomini che pure incrociamo. Il sacerdote ed il Levita sono due figure estremamente umane. La terza figura è una figura eccezionale, che si distingue dalle altre due. Infatti, il Samaritano si ferma. In questo atto di fermarsi il *kerygma* della salvezza Cristiana si manifesta. Il samaritano ha deciso di rinunciare al suo tempo, se vogliamo alla sua vita, per aiutare un uomo ferito. L'etica Cristiana ha senz'altro parti di concettualizzazione e di astrattezza metodica, ma in questo punto si deve riconoscere una semplicità espositiva molto alta. Non si tratta di salvare un uomo che ha perso la sua Via religiosa, non si tratta di convertire nessuno, si tratta di curare le ferite di un uomo. Quest'uomo non dovrà nulla al samaritano, neanche ricordarne il nome. Dell'uomo ferito, infatti, non si sa nulla, il Samaritano non pretende di saper nulla, l'unica cosa che gli preme è salvargli la vita. Il Samaritano, ma potremmo anche dire l'anonimo, va via senza aspettare la guarigione dell'uomo, anche l'aspettare potrebbe essere una forma di auto-esaltazione della propria opera. Affida ad un uomo le cure dello sventurato, si raccomanda di curarlo, sarà lui poi a saldare il debito. Volendo dare un'interpretazione più concettuale a questo passaggio: la condizione d'ignoranza non ci fa osservare il dolore, la sofferenza, di chi incrociamo. La compassione, che ci fa

osservare tutto ciò, non ci colloca in una dimensione di onniscienza, tutt'altro ci fa comprendere che la condizione d'ignoranza è il punto conclusivo in cui giunge la nostra azione. Di quell'uomo non si sa nulla: non se ne conosce il nome, la lingua, la religione, non si sa neanche se è un uomo giusto o un uomo disonesto, potrebbe essere anche un assassino. Tuttavia la compassione a questo livello non vuole queste informazioni, spinge solo ad aiutare il proprio prossimo. Nella cosmologia Cristiana, come in altre cosmologie religiose, l'altro o il nostro prossimo deve restare nella sua essenza sconosciuto, non abbiamo le capacità di comprendere l'altro ed il suo agire. L'unico punto di contatto che ci lega all'altro è la responsabilità, la quale, è un filo sottile che raramente si vede. Il Samaritano ha visto ciò che altri non hanno visto, ma allegoricamente il Samaritano vede ciò che non è visibile. Infatti, la condizione d'ignoranza non si riferisce solo al singolo uomo che potremmo incrociare durante la nostra vita, ma si riferisce anche all'uomo che non vedremo mai, del cui dolore, della cui morte, della cui felicità, noi saremo sempre all'oscuro. Verso tutte queste Ombre, per le quali nulla di buono e nulla di malvagio possiamo fare, come si colloca la responsabilità e la compassione? Noi non sapremo mai quante conseguenze avrà la nostra azione, potremmo ipotizzare che quell'uomo salvato dal Samaritano abbia, nella sua vita, fatto soffrire molte persone, come, potremmo ipotizzare il contrario, ovvero, che si è salvato un grande uomo che ha dedicato tutta la sua esistenza agli altri. L'una e l'altra via sono possibili, ma queste possibilità non hanno nessun rapporto con la responsabilità che ci spinge ad essere compassionevoli. La responsabilità è, per utilizzare una metafora, come una piccola lanterna che l'uomo può utilizzare, ma questa lanterna è debole, riesce ad illuminare solo i nostri passi immediati, ma non oltre, possiamo evitare gli ostacoli più immediati, ma ciò che ci circonda, ciò che ci precede, ciò che ci è alle spalle è nell'ombra.

La responsabilità che ci spinge ad essere compassionevoli è la prima dinamica verso l'altro o il prossimo. Quella lanterna, per riprendere la metafora, non è una lanterna neutra, frutto delle nostre capacità, ma è la nostra fede, infatti, il terreno su cui stiamo sviluppando il nostro discorso è un terreno religioso, nello specifico Cristiano. L'uomo di fede Cristiana ha nel Vangelo come epifania di Cristo la sua guida, ci sono delle parole di S. Paolo molto interessanti al riguardo:

Corinzi 1-9[16] Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo! [17] Se lo faccio di mia iniziativa, ho diritto alla ricompensa; ma se non lo faccio di mia iniziativa, è un incarico che mi è stato affidato. [18] Quale è dunque la mia ricompensa? Quella di predicare gratuitamente il vangelo senza usare del diritto conferitomi dal vangelo. [19] Infatti, pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: [20] mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. [21] Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge. [22] Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. [23] Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro.

Il passo paolino è ricco di temi ed apre molteplici vie. Possiamo ritrovarvi la presenza della responsabilità come relazione con il proprio prossimo. Fare qualunque cosa per



salvare qualcuno: nell'affermare: "mi sono fatto tutto a tutti" S. Paolo racchiude in poche parole la difficoltà e la possibilità che rappresenta l'altro. Gli altri sono il nostro tutto, infatti, farsi tutto non sarebbe possibile senza l'esistenza di quei tutti. L'individuo che si fa tutto di conseguenza è rivolto a tutti, osserviamo quella "a", indica il verso, in cui quel tutto giunge e si annulla. Nel passo possiamo leggere altre espressioni, ovvero, diventare debole per salvare i deboli, diventare senza legge per salvare coloro che sono senza legge, diventare Giudeo per salvare i Giudei. Fare tutto questo senza avvalersi di nessun diritto come possiamo leggere in questo passo. L'uomo che riesce a fare tutto questo è un uomo che ha compreso la condizione di sofferenza del proprio prossimo e vuole "a qualunque costo" salvarlo.

Sviluppando questo tema ci troviamo di fronte al perdono, quasi senza accorgercene, infatti salvare il prossimo ad ogni costo significa, anche, perdonare ad ogni costo. Anche se perdonare dovesse significare farsi servo di tutti, oppure, debole, oppure, "farsi" di un altro Credo.

Soffermiamoci su questo ultimo punto, riflettiamo sul verso 20 dell'Epistola qui citata; leggiamo: "mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei". Forse questo punto merita un po' di attenzione, è infatti, contenutisticamente parlando, tra i più interessanti. L'affermazione di S. Paolo è metodologicamente un'affermazione fenomenologica e "politicamente" è un'affermazione ecumenica. S. Paolo conosceva benissimo il Giudaismo; è in quella cultura che crebbe, ma in quel passo non sta parlando di conoscenza, parla di farsi Giudeo. Significa entrare fenomenologicamente in quella cosmologia e vestirsi, pensare, soffrire secondo i simboli di quella cosmologia. Questa premessa metodologica è essenziale per intraprendere un dialogo fecondo con ogni altra religione. Un perdono pieno compie proprio questo cammino. Infatti, potremmo dire che bisogna essere "nell'imperdono" per perdonare. Bisogna essere in ciò che non avremmo voluto vivere, bisogna essere in una realtà a noi ignota, per poter perdonare. Per questa dinamica, crediamo non abbia senso affermare che il perdono ha dei limiti, ovvero, che ci siano determinate realtà imperdonabili.

Nei Vangeli il tema del perdono si manifesta là dove si presenta il tema dell'imperdonabile. Gesù, infatti, perdona una prostituta, perdona coloro che lo stanno uccidendo, perdona il figlio che si era perso. Là dove una logica, un'etica, una cultura, imporrebbe il castigo, il rancore, Gesù impone il perdono.

L'imperdonabile è una realtà che l'uomo deve scoprire in se stesso: nei Vangeli vi sono molteplici passi che parlano di questa riflessione fondamentale: per avere la forza di perdonare l'uomo deve convertirsi alla sua realtà imperdonabile. Convertirsi è una dinamica che richiede di esercitare la capacità che si ha di giudicare non verso l'esterno, ma verso se stessi. Infatti possiamo leggere nei Vangeli:

Mt. 7 [1]Non giudicate, per non essere giudicati; [2]perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati. [3]Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? [4]O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? [5]Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello.

Qui si tocca un punto molto delicato del perdono. Nella religione cristiana non possiamo negare l'esistenza di un giudizio finale. Non possiamo negare che in vari luoghi della sacra scrittura possiamo leggere la dinamica: "non giudicare se non vorrai

essere giudicato”; oppure “se non perdonerete non sarete perdonati”. Queste espressioni sottintendono che in un determinato momento il divenire della storia cesserà. In questo istante, Dio giudicherà i buoni ed i malvagi. Tuttavia, questo istante resta nella dimensione escatologica. Ciò che vive in questo nostro tempo ed è alla nostra portata è proprio quest'atto di conversione al perdono, non perdonando, infatti, l'uomo si autocondanna. Osservando il passo, possiamo notare due momenti: il momento in cui l'uomo deve prima guardare in sé ed osservare ciò che è in lui è imperdonabile, e quello in cui, una volta compreso questo aspetto, potrà perdonare l'altro. Il perdono mostra tutto il suo paradosso trovando la sua radice, la sua forza, nell'imperdonabile. La condizione umana viene ad essere una condizione imperdonabile, in quanto, condizione fallibile, finita, ma, nello stesso tempo, condizione donata. L'uomo ha il potere di perdonare perché gli è stata donata la vita, la quale è una condizione d'impermanenza e di fallibilità, ma è proprio questa condizione fallibile che dà origine al perdono. C'è un passo che descrive questa condizione umana, anch'esso molto celebre:

Gv. 8. [3]Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, [4]gli dicono: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. [5]Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». [6]Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. [7]E siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». [8]E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. [9]Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. [10]Alzatosi allora Gesù le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». [11]Ed essa rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù le disse: «Neanche io ti condanno».

Questo passo ci presenta una serie d'immagini, vediamole: la prima è l'adultera, che rappresenta il peccato, trascinata dagli uomini. Poi vi è Gesù, una figura immobile, quasi indifferente a ciò che sta succedendo. Poi, ecco una piccola moltitudine di uomini che conducono la peccatrice. La figura della donna è silente, non pronuncia nessuna parola in sua difesa, sembra rassegnata al suo destino. Simboleggiando in questo suo silenzio il silenzio delle vittime che attraversano ed attraverseranno la storia. Poi vi sono degli uomini, i quali, contrariamente alla donna, non sono silenti, ma giudicanti. Queste figure come il Levita ed il Sacerdote, nella parabola del Samaritano, sono delle figure "umane", se li copriremo dell'alone della colpa faremmo proprio come loro. Poi vi è la figura di Gesù, il quale mantiene un comportamento distaccato, l'immagine è lui seduto che scrive a terra. Osserviamo questa azione è del tutto inutile, non sta facendo nulla, scrive a terra, sembra quasi che è lì e perde tempo. Invece questo comportamento è funzionale alle parole che pronuncia: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». Nel pronunciare queste poche parole Gesù alza il capo verso coloro che l'interrogano. Ancora una volta il movimento accompagna le parole, l'alzarsi per pronunciare queste poche parole, solo questo gesto a sottolineare maggiormente la schiettezza della frase pronunciate. Non vi è neanche attesa, infatti, dette quelle poche parole Gesù si risiede a terra e riprende a scrivere. Non apre nessuna disputa sul male, sul perdono, pone semplicemente una domanda ed un invito. Potremmo chiederci: quanta fiducia Gesù nutre nei confronti di questi uomini e nella loro capacità di auto-giudicarsi. Ma, quella domanda di Gesù è proprio la via che conduce l'uomo alla

salvezza. Gesù con quelle parole non ha giudicato degli uomini, ma li ha salvati. Li ha salvati proprio grazie alla loro condizione che abbiamo definito imperdonabile. Poi, ecco un'altra scena: gli uomini in silenzio vanno via dal più anziano al più giovane. Interessante notare questo riferimento alla diversità d'età dei vari uomini, infatti, non sono tutti giovani o tutti anziani, ma è una moltitudine d'uomini, che sta a rappresentare simbolicamente l'uomo in ogni fase della sua vita. Questi uomini vanno via senza fare nulla all'adultera, la loro intenzione era di condannare quella donna, invece, l'hanno perdonata. Dopo questa scena, Gesù si alza, osserva che tutti sono andati via e nessuno ha scagliato una pietra verso la donna. Adesso Gesù è in piedi e alla donna gli dice: neanche io ti condanno, vai. Quest'ultima frase è molto interessante: neanche Gesù si sente di condannare la donna.

Simbolicamente essendo anche uomo Gesù si trova nella condizione d'imperdonabilità e non può che fare altro che perdonare l'adultera. Dobbiamo specificare, però, che il perdono qui scaturisce dall'atto caritatevole di Gesù di non giudicare la donna. Questa figura femminile è una delle icone dell'imperdonanza che incontriamo nei Vangeli, attraverso esse possiamo osservare come il perdono si leghi alla condizione umana; ne vedremo altre ed ognuna ci racconterà qualcosa di nuovo, ma tutte svelano come loro sfondo un'azione dell'uomo, ovvero, la carità:

Corinzi 1 - 13 [1] Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. [2] E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla. [3] E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per esser bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova. [4] La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, [5] non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, [6] non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. [7] Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. [8] La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà. [9] La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. [10] Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. [11] Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato. [12] Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto. [13] Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità!

L'uomo capace di causare male è capace anche d'essere guidato dalla carità. Nello specchio del perdono scorgiamo un'altra immagine: la carità. Non si può parlare di perdono nel Cristianesimo se non si parla di carità, potremmo anche dire che il perdono stesso è un atto di carità. Infatti, troviamo inscritto in essa le medesime cose che ritroviamo nel perdono, ovvero, l'ignoranza da cui esso nasce ed in cui esso muore, il non essere un'azione pretenziosa, non vuole nulla in cambio, tutto copre, tutto sopporta. La carità per S. Paolo è anche più forte della fede, come possiamo dedurre dal passo. La carità è possibile proprio perché la nostra conoscenza è imperfetta, perché oggi vediamo in modo confuso, come afferma il teologo nel passo citato. Successivamente possiamo leggere che un giorno non sarà più così, un giorno vedremo faccia a faccia, ma questo avverrà un giorno, oggi l'uomo ha come sua guida e come sua forza la carità.

Questa virtù è ciò che ci apre verso l'altro, verso quel prossimo che si è perso a cui tanto viene perdonato.

Scorgiamo un'altra immagine nello specchio del perdono: il perdersi. Sofferamoci su questa condizione umana, in quanto strettamente legata al perdono. Il perdersi può essere un momento della vita di ogni uomo, ma potrebbe essere l'intera vita un perdersi necessario. Nel Cristianesimo colui che si è perso non è colui che va condannato, ma è colui che va salvato. Gesù stesso afferma in più luoghi d'essere venuto per salvare chi si è perso. Il perdersi è la condizione dell'uomo, in questo atto, l'uomo tanto ama e tanto erra. Ma, proprio perché tanto ha amato, tanto gli verrà perdonato. Leggiamo infatti:

Lc. 7 [37]Ed ecco una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, venne con un vasetto di olio profumato; [38]e fermatasi dietro si rannicchiò piangendo ai piedi di lui e cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato.

[39]A quella vista il fariseo che l'aveva invitato pensò tra sé. «Se costui fosse un profeta, saprebbe chi e che specie di donna è colei che lo tocca: è una peccatrice».

[40]Gesù allora gli disse: «Simone, ho una cosa da dirti». Ed egli: «Maestro, di pure».

[41]«Un creditore aveva due debitori: l'uno gli doveva cinquecento denari, l'altro cinquanta. [42]Non avendo essi da restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi dunque di loro lo amerà di più?».

[43]Simone rispose: «Suppongo quello a cui ha condonato di più».

Gli disse Gesù: «Hai giudicato bene». [44]E volgendosi verso la donna, disse a Simone: «Vedi questa donna? Sono entrato nella tua casa e tu non m'hai dato l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli.

[45]Tu non mi hai dato un bacio, lei invece da quando sono entrato non ha cessato di baciarmi i piedi. [46]Tu non mi hai cosperso il capo di olio profumato, ma lei mi ha cosperso di profumo i piedi. [47]Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco».

[48]Poi disse a lei: «Ti sono perdonati i tuoi peccati». [49]Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: «Chi è quest'uomo che perdona anche i peccati?».

[50]Ma egli disse alla donna: «La tua fede ti ha salvata; va in pace».

Ecco un'altra, celebre, figura femminile dei Vangeli. Questa volta la figura femminile è attiva, non viene condotta lì, ma è lei che si reca da Gesù. Non solo si reca di sua spontanea volontà da Gesù, ma compie anche atti di pentimento, vedendo in Gesù il Salvatore. Il passo sembra molto diverso dal precedente, da noi citato, in cui la donna non si pente, ma viene perdonata in un modo totalmente gratuito. Però i due passi si avvicinano quando l'uomo, che sapeva chi è quella donna si chiede perché Gesù non faccia nulla. Osserviamo che il narratore dei Vangeli non fa pronunciare questo discorso dall'uomo, ma è solo un suo pensiero. Questa scelta letteraria è molto interessante. Probabilmente ciò che interessa mettere in luce, con questo silenzio, è l'interiorità dell'uomo, che non giudica apertamente la donna, ma in sé ha già giudicato e condannato.

Leggendo il passo incontriamo l'affermazione di Gesù: gli va tanto perdonato perché tanto ha amato. Questa affermazione è particolarmente complessa, poiché Gesù si riferisce alla fede della donna che l'ha spinto a pentirsi dei propri peccati. Ma, forse, c'è un altro livello, ovvero, il livello dell'amore inteso come vita. Potremmo dire che l'amore ha prima condannato e poi salvato questa donna. Spinta dall'amore di ciò che non permane la donna ha fatto delle scelte, che l'hanno condotta in una condizione di grande sofferenza interiore. Lo stesso amore fa compiere alla donna la decisione di

pentirsi. Qui il pentirsi è un atto teso a cambiare totalmente la vita. Non è un temporaneo gesto di pentimento, ma un vero è proprio cambio di livello della propria vita. L'amore spinge l'uomo, anche verso l'errore, Gesù afferma che gli va tanto perdonato perché tanto ha amato. Con quell'amato, forse, vuol dire tanto ha sbagliato nel suo pellegrinaggio esistenziale, però, quell'amare, quel pellegrinare sono stati essenziali alla donna per comprendere che era necessario fare una scelta. Gesù nell'atto di perdonare la donna crea una vita che prima non esisteva, dà alla donna una nuova possibilità

Il perdono crea una nuova possibilità, crea una realtà che prima non c'era. Riflettiamo su quest'ultima affermazione: cosa significa affermare che il perdono può creare? Affermare che il perdono crei qualcosa potrebbe trarre in inganno, infatti, che il perdono, per essere tale, non debba avere nessuna pretesa, neanche quella di creare qualcosa. Abbiamo scritto che il perdono crea il nulla, ci siamo soffermati su questa apparente contraddizione. Dobbiamo specificare che il nulla di cui qui parliamo non deve essere inteso in modo nichilista o in modo pessimista, ma deve essere inteso come un nulla generante: dal quale ogni possibilità esistenziale è possibile. Il perdono potrebbe essere visto come l'opera più alta dell'uomo, ma comunque fare un'opera non è creare qualcosa. C'è un passo di Eckhart che affronta questo problema:

Il giusto non cerca niente con le sue opere.

Quelli che cercano qualcosa con le loro opere, o che agiscono per un qualche perché, sono servi e mercenari.

Perciò, se vuoi essere formato e trasformato nella giustizia, non cercare niente con le tue opere e non mirare a nulla, né nel tempo né nell'eternità, né ricompensa né beatitudine, né questo né quello, giacché tali opere sono davvero tutte morte.

Sì, lo dico: anche se tu prendi Dio come fine, tutte le opere che puoi compiere per questo sono morte, e tu guasti così le buone opere.

E non solo guasti le opere buone, ma anche compi peccato; infatti agisci come un giardiniere, che doveva piantare un giardino, ma che ha sradicato gli alberi e vuole per questo anche una ricompensa.

Così tu guasti le buone opere.

Perciò, se vuoi vivere e vuoi che vivano le tue opere, devi essere morto ed annientato per tutte le cose.

E' proprio della creatura compiere qualcosa da qualcosa, ma è proprio di Dio compiere qualcosa dal nulla.

Se perciò Dio deve compiere qualcosa in te o con te, tu devi previamente essere diventato nulla.

Va' dunque nel tuo proprio fondo, e là opera: le opere che là tu compi, sono tutte viventi.

Perciò è detto: "Il giusto vive: per il fatto che è giusto", perciò opera, e le sue opere vivono".

L'ultima affermazione è particolarmente interessante: le opere vivono. Questo vivere cosa vuole indicare, se non che le stesse opere sono destinate a morire? Lo stesso perdono, essendo un'opera, è destinato a morire, ma è necessario che sia così. Il non pretendere nulla, per il proprio operare, significa cogliere proprio l'impermanenza del nostro agire. Il mistico tedesco spinge la sua riflessione fino all'affermazione: che neanche Dio dev'essere lo scopo del nostro operare. Infatti, se l'uomo fa del compiacere a Dio il fine del proprio agire, fa di Dio stesso un proprio "giocattolo", da conquistare.

Vorremmo soffermarci in modo più analitico sulla vitalità del perdono. In quest'opera, in cui vivono esperienze come la responsabilità, la carità, vive la vita stessa, intesa, come una nuova possibilità.

### **3.8. Il perdono del padre è la possibilità per il figlio**

Se il perdono non ha una sua definizione, tuttavia potrebbe avere una sua morfologia. Nei vangeli ci sono varie parabole, vengono descritti vari scenari, i quali hanno ispirato grandi opere artistiche. La parabola che adesso citeremo ha ispirato Rembrandt che con la sua opera ha messo su tela ciò che troviamo in Luca:

Lc. 15 [11]Disse ancora: «Un uomo aveva due figli. [12]Il più giovane disse al padre: Padre, dammi la parte del patrimonio che mi spetta. E il padre divise tra loro le sostanze. [13]Dopo non molti giorni, il figlio più giovane, raccolte le sue cose, partì per un paese lontano e là sperperò le sue sostanze vivendo da dissoluto. [14]Quando ebbe speso tutto, in quel paese venne una grande carestia ed egli cominciò a trovarsi nel bisogno. [15]Allora andò e si mise a servizio di uno degli abitanti di quella regione, che lo mandò nei campi a pascolare i porci. [16]Avrebbe voluto saziarsi con le carrube che mangiavano i porci; ma nessuno gliene dava. [17]Allora rientrò in se stesso e disse: Quanti salariati in casa di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! [18]Mi leverò e andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato contro il Cielo e contro di te; [19]non sono più degno di esser chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi garzoni. [20]Partì e si incamminò verso suo padre. Quando era ancora lontano il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò. [21]Il figlio gli disse: Padre, ho peccato contro il Cielo e contro di te; non sono più degno di esser chiamato tuo figlio. [22]Ma il padre disse ai servi: Presto, portate qui il vestito più bello e rivestitelo, mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi. [23]Portate il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, [24]perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato. E cominciarono a far festa. [25]Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica e le danze; [26]chiamò un servo e gli domandò che cosa fosse tutto ciò. [27]Il servo gli rispose: E' tornato tuo fratello e il padre ha fatto ammazzare il vitello grasso, perché lo ha riavuto sano e salvo. [28]Egli si arrabbiò, e non voleva entrare. Il padre allora uscì a pregarlo. [29]Ma lui rispose a suo padre: Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando, e tu non mi hai dato mai un capretto per far festa con i miei amici. [30]Ma ora che questo tuo figlio che ha divorato i tuoi averi con le prostitute è tornato, per lui hai ammazzato il vitello grasso. [31]Gli rispose il padre: Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; [32]ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita.

Leggendo i primi versi di questa parabola, potrebbe nascere una domanda: ma, perché il padre non ha fermato il figlio? Osserviamo ciò che è scritto, ovvero, il figlio richiede al padre ciò che gli spetta ed il padre non fa nessuna obiezione, nessuna raccomandazione, dà al figlio ciò che chiede. Inizialmente il padre sembra una figura indifferente. Noi crediamo che il padre stia concedendo al figlio la vita e non c'è, meglio non è prevalente, nel suo agire uno scopo pedagogico. Il suo non ostacolare il figlio non è frutto di una previsione secondo cui lasciandolo libero di agire, il figlio capirà sbagliando e soffrendo quali sono i suoi errori. Non possiamo escludere un tale senso della parabola, ma c'è un altro livello di significato: il Padre è il simbolo di Dio, inteso

come Padre creatore, ed il figlio è la sua creatura. Ci sono delle parole di Nouwen al riguardo molto interessanti:

“La sua è una vista eterna, una vista che spazia su tutta l'umanità. E una vista che comprende lo smarrimento di donne e uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, che capisce con compassione immensa la sofferenza di coloro che hanno scelto di andarsene da casa, che ha pianto un mare di lacrime quando si sono trovati nell'angoscia e nel dolore. Il cuore del padre arde dal desiderio — un desiderio sconfinato — di riportare a casa i suoi figli.

Come avrebbe voluto parlare loro, metterli in guardia contro i tanti pericoli che avrebbero affrontato e convincerli che a casa si può trovare tutto quello che cercano altrove! Quanto avrebbe voluto trattenerli con la sua autorità paterna e tenerli vicino a sé perché non si facessero del male! Ma il suo amore è troppo grande per comportarsi così. Non può forzare, costringere, spingere o trattenerne”<sup>39</sup>.

Siamo consapevoli che questo passo e l'interpretazione che stiamo dando a questa prima scena della parabola sfocia nel problema della libertà dell'uomo di sbagliare e la contemporanea esistenza di un Dio immensamente buono ed onnisciente. La risposta che viene data a questo annoso problema è nell'amore immenso del padre per il figlio, amore che dà al padre la forza di lasciare al figlio la libertà anche di perdersi. Ciò che è interessante, per noi, è la fonte di un tale gesto, ovvero, l'amore. L'amore del padre riesce a dargli la forza di perdere un figlio, gli dà la consapevolezza che solo perdendo la propria vita potrà riacquistarla.

La seconda scena della parabola è una “trappola”, nel senso che può ingannare, può spingere chi la legge a porre in quel luogo il suo giudizio negativo. Lo stesso meccanismo l'abbiamo visto con gli uomini che portarono l'adultera a Gesù, oppure nel Levita e nel sacerdote. Queste figure traggono in inganno, poiché si tende a vedere in loro e nel loro agire il male e da questo si prende le distanze. Mentre, proprio su quelle figure e su quei comportamenti, forse, bisognerebbe concentrare la propria attenzione, perché sono le persone e i comportamenti più “umani” e più comuni. Potremmo vedere dietro allo sperperare del figlio la semplice vita che si realizza. Una vita, però, che non prevede nessuna regola se non quella del consumo esistenziale e materiale.

Poi nella parabola cambia scena e la dinamica della vita del figlio cambia con un atto di conversione: inizia il cammino del perdono. Il figlio ha perso tutto, non si sente più degno di nulla, neanche d'essere figlio, sta vivendo la sua condizione d'imperdonabilità e da questa condizione trae la forza per ritornare dal padre. Ma, per fare cosa, perché ritorna dal padre? non vuole nulla, non pretende d'essere perdonato, non pretende neanche d'essere considerato ancora un suo figlio, vuole solo che il padre gli dia un lavoro, anche il più umile, per poter sopravvivere.

Il figlio si pone in cammino verso il Padre, ripete tra sé le frasi da dire quando sarà di fronte ad esso. Ma, ecco, una scena che irrompe: il padre vede l'arrivo del figlio e gli va in contro. Soffermiamoci su questo andare in contro del padre. Proviamo a vedere un significato di questa dinamica del Padre verso il figlio, al riguardo Eckhart scrive:

“Come ci ha amati Dio? Ci ha amati quando non eravamo, e quando eravamo suoi nemici.

---

39 Henri J.M. Nouwen, *L'abbraccio benedicente, meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Ed. Queriniana, p. 139.

Tanto bisogno ha Dio della nostra amicizia, che egli non può attendere che lo preghiamo: egli ci viene incontro e ci prega di essere suoi amici, perché desidera da noi che noi vogliamo che egli ci perdoni”<sup>40</sup>.

L'amore del padre per il figlio è incondizionato, quando scorge il figlio, non aspetta, va lui incontro ad esso. Questa dinamica del perdono è del tutto nuova, infatti, non è il perdono che si chiede e non è il perdono che si dona, ma è il perdono che anticipa la richiesta d'esso stesso, una terza via del tutto nuova.

Il perdono resta un'opera eretica, agli occhi dei tanti incomprensibile, infatti, ecco che la dinamica del perdono si conclude, ma non i suoi effetti. Entra in scena un personaggio, il figlio maggiore, il quale non è assolutamente una figura marginale nella parabola, anzi, ricopre un ruolo anche maggiore dell'altro figlio:

“La parabola dipinta da Rembrandt potrebbe essere giustamente chiamata "La parabola dei figli perduti". Non si è perduto soltanto il figlio più giovane, che se n'è andato da casa per cercare libertà e felicità in un paese lontano, ma anche quello che è rimasto. Esteriormente faceva tutte le cose che si suppone faccia un bravo figlio, ma, interiormente, si era allontanato da suo padre. Faceva il proprio dovere, lavorava sodo ogni giorno e adempiva tutti i suoi obblighi, ma era diventato sempre più infelice e meno libero”<sup>41</sup>.

Anche il figlio maggiore, nonostante esteriormente sia rimasto al fianco del padre con gran senso del dovere ed abbia continuato a servirlo con rispetto, si trova nella stessa situazione del fratello minore, ovvero, si era perso. Tuttavia, la condizione del fratello maggiore è drammatica: non c'è salvezza, perché non c'è consapevolezza della propria condizione, consapevolezza che, di contro, ha il fratello minore. Quel pellegrinaggio che il fratello minore inizia, che lo porterà a perdere tutto è proprio ciò che gli dà la consapevolezza della propria condizione. Mentre il fratello crede di vivere nel giusto, sta costruendo questa certezza sulla sabbia. L'immagine del fratello maggiore, come tante altre, è un'immagine che ritrae un comportamento umano: il credere che il proprio operare sia autogiustificativo e garanzia di benefici. Se questo meccanismo viene inserito in un contesto religioso osserviamo come il compiere i riti con scrupolo, il rispettare le regole con diligenza, se diventano fine e causa del nostro agire diventano dei feticci a cui attaccarsi. Nella reazione del fratello maggiore possiamo osservare un altro comportamento: l'invidia. Al riguardo possiamo citare una parabola:

Mt. 20 [1] "Il regno dei cieli è simile a un padrone di casa che uscì all'alba per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna. [2] Accordatosi con loro per un denaro al giorno, li mandò nella sua vigna. [3] Uscito poi verso le nove del mattino, ne vide altri che stavano sulla piazza disoccupati [4] e disse loro: Andate anche voi nella mia vigna; quello che è giusto ve lo darò. Ed essi andarono. [5] Uscì di nuovo verso mezzogiorno e verso le tre e fece altrettanto. [6] Uscito ancora verso le cinque, ne vide altri che se ne stavano là e disse loro: Perché ve ne state qui tutto il giorno oziosi? [7] Gli risposero: Perché nessuno ci ha presi a giornata. Ed egli disse loro: Andate anche voi nella mia vigna. [8] Quando fu sera, il padrone della vigna disse al suo fattore: Chiama gli operai e dà loro la paga, incominciando dagli ultimi fino ai primi. [9] Venuti quelli delle

40 *Sermoni tedeschi*, Op. Cit.

41 Henri J.M. Nouwen, Op. Cit. p. 100.



cinque del pomeriggio, riceverono ciascuno un denaro. [10] Quando arrivarono i primi, pensavano che avrebbero ricevuto di più. Ma anch'essi ricevettero un denaro per ciascuno. [11] Nel ritirarlo però, mormoravano contro il padrone dicendo: [12] Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo. [13] Ma il padrone, rispondendo a uno di loro, disse: Amico, io non ti faccio torto. Non hai forse convenuto con me per un denaro? [14] Prendi il tuo e vattene; ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te. [15] Non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono? [16] Così gli ultimi saranno primi, e i primi ultimi".

L'uomo è invidioso della salvezza dell'altro uomo, questo atteggiamento in vari gradi e forme è caratterizzante della natura umana. Non bisogna, crediamo, dare un giudizio negativo all'osservazione degli operai. Hanno lavorato tutto il giorno, sono stanchi, osservano altre persone lavorare molto meno di loro e venir ripagati allo stesso modo. In un certo senso questo atteggiamento verrebbe condannato, ma qui, non si sta parlando di riconoscimento del proprio lavoro, di uguaglianza, o di qualsiasi altra categoria sociale-giuridica, in questo luogo ed in questo contesto si sta parlando di salvezza. Non ci sono opere per essa, non c'è uguaglianza, non c'è giustizia, la salvezza è tale in sé e non vuole ulteriori categorie che la definiscano. Se la salvezza diventa una "res" allora diventa una terribile arma per uccidere altri uomini. La salvezza, se vuole restare tale, dovrebbe restare nell'ambito del mistero e non dovrebbe diventare un'etichetta che qualcuno si sente autorizzato ad applicare ad uomini ed azioni. Questo, però, specifichiamolo è una dinamica religiosa, che ha senso in questo terreno, in qualsiasi altro universo simbolico perderebbe di significato.

Nell'ultima scena della parabola il Cristianesimo rivela la sua tensione etica ed esistenziale: il padre spiega al figlio maggiore il senso della sua reazione, non ha per lui alcuna parola di rimprovero, anzi, le sue parole sono confortanti; le sue osservazioni, sull'apparente ingiustizia del padre, non sono ritenute, da questi, assurde, ma per quanto possano essere importanti perdono di senso di fronte al fatto che il figlio che era morto è rinato, che era perso si è ritrovato. Ogni altra motivazione di fronte alla salvezza perde di significato, il perdono viene ad essere lo strumento per questa perdita di senso.

Il perdono non deve dividere i giusti dagli ingiusti, non deve condannare o assolvere, deve solo dare la possibilità ad un uomo di salvarsi.

## 4. Il perdono nel Buddismo

### 4.1 Buddha come figura metastorica

Sulla figura di Buddha si sono scritti migliaia di libri, si sono compiute ricerche storiche; si è discusso sulla sua nascita, sulla sua predicazione nel mondo. Leggendo i testi si ha la percezione di un problema: “il cerchio non si chiude”. Se si analizza Buddha come figura storica si percepisce un’incompletezza di fondo, mentre quando si analizza Buddha come figura simbolica ed iconica, si ha la sensazione di un eccesso di astrattezza. Ciò che s’intuisce, affrontando questa figura, è la sua complessità; ispirandoci ad una metafora nietzschiana, potremmo definire Buddha come un cavo teso tra mito e storia. Non è possibile rinunciare a nessuno dei due aspetti. Ecco perché nel titolo abbiamo definito, Buddha come figura meta-storica: egli, infatti, comprende e supera la storia.

Le più antiche biografie di Buddha sono ricche di eventi miracolosi, sono immerse in un linguaggio simbolico ed allegorico. L’allegoria, il simbolismo- presente in tutte le religioni con gradi e modi diversi- è una speranza per i semplici ed uno stimolo per gli speculativi<sup>42</sup>. Ritorniamo alla metafora del cavo teso: questo cavo non è teso nel nulla, ma ha due appoggi, ovvero, il dolore e l’estinzione di esso. Buddha è un mezzo in grado di proporre attraverso il suo esempio e il suo insegnamento questa via, questo cavo da seguire. Abbiamo scelto l’utilizzo di un termine preciso -proposta- vorremmo ora spiegare il motivo di una tale scelta. Sakyamuni è stato un uomo, che tra i due rintocchi della nascita e della morte, ha percorso vie, ha sofferto, ha goduto della bellezza della vita, ha scelto, ha dubitato, ha avuto momenti per il silenzio e momenti per la parola. Nella sostanza Sakyamuni è stato un uomo come tutti, non si è presentato alla storia come profeta o come messaggero di una divinità, ma si è proposto come uomo fra gli uomini. Questo dato è fondamentale per comprendere il Buddismo e vedremo, che in vari modi, ritornerà durante il nostro lavoro.

C’è un elemento che ci aiuta a comprendere quanto per il buddismo sia importante evidenziare “l’umanità” di Buddha: egli viene definito il settimo di coloro che si sono risvegliati. I precedenti sei Buddha sono figure mitiche, la loro funzione è proprio quella di sottolineare che l’esempio di Buddha non è un’ideale irraggiungibile per l’uomo, ma un modello.

Se la storicità di Buddha è una condizione funzionale al *dharma* stesso, ugualmente, l’allegoria, il simbolismo che caratterizzano la figura di Sakyamuni ricoprono un ruolo importante. Immergiamoci in alcuni aspetti simbolici della vita di Buddha utili per una presentazione più esaustiva del Buddismo.

Ci sono tradizioni che pongono la nascita di Buddha nel sesto secolo a.C. vi sono altre che propongono una post datazione nel secolo successivo. Questo dato non è particolarmente importante e non è interessante parlarne in questo contesto. La zona in cui nasce e vive Buddha è, invece, particolarmente importante: l’India. Sappiamo che la tradizione religiosa di questo paese ha radici profonde e radicate nel contesto socio-

---

42 La dicotomia dei due termini, semplice e speculativo, non ha nessuna valenza morale. Ogni uomo durante la sua vita abbraccia l’uno o l’altro atteggiamento e non di rado, questi due aspetti dell’essere uomo si confondono.

culturale. I Veda costituiscono lo sfondo religioso in cui Sakyamuni mosse i primi passi ed in cui si formò. Affrontiamo, brevemente, questo punto: il rapporto tra la figura di Buddha e l'Induismo<sup>43</sup>. Se si elimina l'humus culturale dell'Induismo dallo sviluppo e dalla formazione della figura religiosa di Buddha, si annulla l'esistenza stessa di Buddha. Non crediamo che questa affermazione sia iperbolica, anzi, la riteniamo abbastanza ovvia e scontata; se pensiamo alla figura di Gesù ci rendiamo velocemente conto che un problema analogo vi è nel rapporto tra Gesù e il Giudaismo. E' ovvio che le radici di queste due figure affondano nel contesto religioso del luogo in cui vissero, meno ovvia è la loro eresia<sup>44</sup>. Nel caso della figura di Buddha gli elementi di rottura sono molteplici: possiamo pensare in modo immediato al superamento del concetto di casta nella costituzione del *Sangha*<sup>45</sup>. Questo punto colloca l'insegnamento di Buddha ai margini della cultura indiana. Questa scelta non è frutto di nessun calcolo politico, ma è conseguenza del *dharma* stesso. Come possiamo leggere:

116. «L'uomo iracondo, rancoroso,  
malvagio ed ipocrita,  
dalle erronee opinioni, falso,  
quello si riconosca come un fuoricasta.

117. Chiunque nuoccia, in questo mondo, ad esseri viventi  
siano essi nati una volta o nati due volte,  
e non abbia compassione per le creature,  
quello si riconosca come un fuoricasta.<sup>46</sup>

Le parole, che qui vengono utilizzate, sono di una grande portata eretica. Non si è fuoricasta per nascita, ma lo si è per il proprio agire, siamo noi stessi che scegliamo di porci ai margini.

Nella stessa vita di Sakyamuni possiamo trovare altri elementi di rottura.

La storia-leggenda<sup>47</sup> narra che Sakyamuni abbandonò la dimora paterna all'età di 29 anni rinunciando ad una vita di successo e di ricchezza. Si pose in cammino lasciò tutto e tutti per cercare una soluzione all'esistenza del dolore nel mondo, manifestatasi ai suoi occhi sotto le forme della malattia, della vecchiaia e della morte. Siddharta ha lasciato tutto per affidarsi alla guida di celebri maestri. Per anni si sottopose a tecniche ascetiche, raggiunse sempre il massimo in ogni pratica, ma non trovò soluzione al suo problema iniziale. Un giorno capì che doveva fermarsi: costruisce un piccolo seggio con delle foglie, siede<sup>48</sup> sotto un albero e decide di non muoversi più fin quando non avesse risolto il problema dell'esistenza del dolore e della sua estinzione. Soffermiamoci su questo punto, se analizziamo gli accenni che abbiamo fatto alla vita di Siddharta,

---

43 Il termine Induismo, come quello di Buddismo, è una definizione inventata dagli studiosi occidentali. Il termine Induismo è solo un'etichetta, ma sappiamo che l'universo simbolico che si cela dietro questa parola, è davvero immenso.

44 Nel capitolo precedente abbiamo evidenziato l'eticità della figura di Cristo.

45 Sia in termini ideali che concreti "la comunità [buddista]".

46 A c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, Vol. I, I testi antichi, Mondadori, Milano, 2001. *Suttanipata* 7, il *Discorso del fuoricasta*. pag. 865.

47 Ogni passo, ogni dato della vita di Siddharta hanno un valore fortemente simbolico e funzionale al *dharma* indipendentemente dall'esattezza storica dei fatti narrati.

48 Questo gesto di sedersi a gambe incrociate non deve essere visto come un gesto casuale, ma in sé quest'atto racchiude secoli di tradizione, ed è affascinante pensare che questa azione ancora oggi vive. Al riguardo leggiamo le parole di m. Y. Marassi: E la posizione a gambe incrociate, già da un'epoca sicuramente precedente al 1000 a.C., fu sperimentata come la più favorevole fra tutte nel trasformare il corpo in un tempio divino.

possiamo cogliere in modo chiaro elementi di rottura con la tradizione brahmanica, infatti, Siddharta non riesce a soddisfare la sua esigenza in quelle tradizioni. In questo atto, crediamo, vi sia il più importante momento di rottura con la tradizione Vedica. La rottura, lo strappo, compiuto da Sakyamuni non è un gesto di superiorità o presunzione, ma è la scelta di chi attraversando quel mare, vivendo quel mondo, non vi ha trovato ciò che voleva. Ciò che vuole, ciò di cui ha bisogno Sakyamuni lo trova fermandosi e sedendosi<sup>49</sup>, secondo la tradizione, per sette settimane. Al sorgere della stella del mattino Siddharta si risvegliò a se stesso e da quel momento diede inizio alla sua opera di predicazione durata ben quarant'anni.

## 4.2. Il Buddismo e lo specchio della storia

Sappiamo che la parola Buddismo è stata coniata dai pensatori occidentali nel XIX secolo e che solo in seguito, in oriente, quei praticanti e quelle scuole si autodefinirono come Buddisti. Se provassimo a rispecchiare il Buddismo nello specchio della storia, noteremmo che non vi è una sola immagine, una sola forma, che potremmo definire come il Buddismo. Le immagini riflesse sono molteplici e cosa interessante nessuna è eretica. Infatti, mancando un centro, potremmo dire nel Buddismo manca anche un confine delimitato e tutte le scuole e tutte le forme di Buddismo sono parimenti autentiche e parimenti Buddiste. Ovviamente non sono mancati episodi di conflitto, specialmente dottrinale, tra le varie scuole, ognuna delle quali ha la "pretesa" di essere la "migliore". Ogni scuola ha proposto e propone una propria caratterizzazione del metodo per raggiungere il medesimo scopo: l'estinzione del dolore". Buddha è consapevole che questo punto non è facile da comprendere e da mettere in pratica. Una singola scuola, una singola corrente, rischia sempre di diventare produttrice della pericolosa illusione d'essere l'unica ed autentica forma del Buddismo. La tradizione tramanda questo Sutra, il quale riprende una metafora classica che possiamo ritrovare anche nel pensiero occidentale, ovvero, quella dell'elefante:

Qui, venerabile, a Sāvattthī vi è un gran numero di samana, brāhmana e paribbājaka... Essi dicono: "Il Dhamma è così, non è così! Il Dhamma non è così, è così!"».

«Gli asceti itineranti di altre sette, o monaci, sono ciechi, privi di vista. Essi non sanno ciò che è benefico, non sanno ciò che è dannoso. Non conoscono che cosa è il Dhamma, non conoscono che cosa non è il Dhamma. Non conoscendo ciò che è benefico e ciò che è dannoso, che cos'è il Dhamma e che cosa non è il Dhamma vivono disputando, litigando...

Un tempo, o monaci, viveva, qui a Sāvattthī un re. Quel re, o monaci, si rivolse a un uomo dicendo: "Deh, uomo, va' e raduna tutti coloro che a Sāvattthī sono nati ciechi; radunane quanti più possibile!". E quell'uomo, o

---

49 "È l'origine, quantomeno nella parte fisica, di quello che solo molti secoli più tardi verrà chiamato *yoga*, 'unione [con l'assoluto]', e che dopo un'altrettanto lunga evoluzione oggi chiamiamo *zazen*". Dalla conferenza *L'universalità del Buddismo ovvero: Il cammino verso l'integrazione dell'identità con l'assoluto*, Blois (Francia) Giugno 2007, M.Y.Marassi

monaci, replicò al re dicendo: "Sì, sire". Quindi, dopo aver radunato a Sāvattthī quanti più ciechi nati possibile, si recò dal re e, avvicinatosi, disse: "Ho radunato, sire, quanti più ciechi nati a Sāvattthī è stato possibile". Il re disse: "Orsù, mostra dunque a questi ciechi nati un elefante!". E quell'uomo, o monaci, replicò al re dicendo: "Sì, sire". E presentò un elefante ai ciechi nati dicendo: "Questo è un elefante". Ad alcuni l'uomo fece toccare la testa dell'elefante dicendo: "Questo è l'elefante". Ad altri fece toccare un orecchio dell'elefante... ad altri fece toccare una zanna... la proboscide... il corpo... le zampe... le natiche... la coda... il ciuffo della coda dicendo sempre: "Questo è un elefante". Quindi, o monaci, l'uomo dopo aver presentato l'elefante ai ciechi nati, andò dal re e, avvicinatosi, gli disse: "L'elefante è stato presentato ai ciechi nati, sire, ora fate ciò che ritenete opportuno". Quindi, o monaci, il re si accostò a quei ciechi e, avvicinatisi, chiese: "Vi è stato mostrato l'elefante?". Essi risposero: "Sì, sire, abbiamo conosciuto l'elefante". "Ditemi, a cosa è uguale un elefante?". Coloro ai quali era stata fatta toccare la testa dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come una brocca d'acqua". Coloro ai quali era stato fatto toccare l'orecchio dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come un setaccio per rimuovere la pula". Coloro ai quali era stata fatta toccare la zanna dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come l'aratro". Coloro ai quali era stata fatta toccare la proboscide dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come l'asse di un aratro". Coloro ai quali era stato fatto toccare il corpo dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come un granaio". Coloro ai quali erano state fatte toccare le zampe dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come un pilastro". Coloro ai quali erano state fatte toccare le natiche dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come un mortaio". Coloro ai quali era stata fatta toccare la coda dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come il pestello". Coloro ai quali era stato fatto toccare il ciuffo della coda dell'elefante risposero: "Sire, un elefante è come una scopa". Costoro si combattevano l'un l'altro con i pugni dicendo: "Un elefante è così, non è così! Un elefante non è così, è così!". E perciò, o monaci, il re era tutto contento.

È in modo del tutto analogo, o monaci, che quegli asceti itineranti di varie sette sono ciechi, non vedono... dicendo: "Il Dhamma è così, non è così! Il Dhamma non è così, è così!".»

Alla luce di ciò, in quell'occasione il Beato pronunciò i

seguenti versi ispirati:

Alcuni samana e brāhmana sono davvero  
attaccati ai loro punti di vista.

Disputano e polemizzano coloro che vedono soltanto  
un lato delle cose.<sup>50</sup>

Osservando lo sviluppo storico del Buddismo possiamo notare la relatività delle forme e l'incapacità di ogni definizione. Questo elemento non lo si coglie in tutta la sua portata se non si entra "fenomenologicamente" nel *dharma*.

La prima osservazione che possiamo proporre è sul significato di forma nel *dharma*. La forma è posta come un aggregato, come qualcosa di mutevole, stabilire in essa una qualche verità è un atto che immerge ancor più l'uomo nella propria condizione di dolore. Allegoricamente nel passo riportato possiamo osservare come i singoli personaggi credono che l'elefante assomigli a quello che loro hanno percepito, non fuoriuscendo da questo livello d'osservazione i vari attori del Sutra cominciano a litigare tra loro.

Il *dharma* ci dona esso stesso per interpretare il senso di una tale prolissità di scuole e correnti. Non bisogna fuoriuscire da esso, ma bisogna rivestirci di ciò che ci offre e con questi strumenti leggere la sua storia. La figura dello storico, imparziale, distaccato, perde di senso rapportata alla storia del Buddismo. L'imparzialità dello storico non ha molto senso, in quanto il Buddismo non ha parti da non assumere. Ogni punto d'osservazione diventa assoluto e nello stesso tempo relativo. La relatività delle forme assunte fino ad oggi dal Buddismo emergono gettando uno sguardo lungo il tempo e lo spazio della sua storia.

Nato in India circa 2500 anni fa e giunto in Occidente da circa un secolo il Buddismo ha attraversato i continenti e le epoche. In ogni luogo ed in ogni tempo abbiamo assistito al suo incontro con altre civiltà, ad un suo confondersi con esse, e in fine ad un suo emergere come autentico *dharma*. Osservando la sua storia sembra esserci una costante: il *dharma* nasce, vive e muore. Il *dharma* stesso è una forma destinata a non permanere, possiamo veder questo processo in India e in Cina. Possiamo ipotizzare che lo stesso avverrà in Giappone ed in un futuro remoto anche nei paesi occidentali. Un'altra costante che possiamo notare nel viaggio del *dharma* è il suo sviluppo: il Buddismo entra in un sistema culturale, si riveste del suo linguaggio dei suoi simboli. In tal modo assume una prima forma, che si caratterizza, per essere un ibrido tra il *dharma* e la cultura ospitante. In questo stato l'ibrido è una forma vuota di ogni significato. Anche se si provasse ad andare al di là d'essa non si riuscirebbe a cogliere l'autenticità del *dharma*. Questa motivazione, questa esigenza di autenticità ha spinto nella storia centinaia di uomini a compiere pellegrinaggi verso il paese da cui proveniva il *dharma*. Possiamo citare Doghen che dal Giappone viaggia verso la Cina per trovare il vero *dharma* e poi riportare ciò che ha appreso e compreso in Giappone. Ma, ve ne sono tanti altri, senza nome e volto, che hanno compiuto dei veri pellegrinaggi esistenziali, molti morirono lungo questi viaggi. Questi uomini, sono i martiri del *dharma* e sono le persone grazie alle quali l'autenticità del Buddismo ha potuto attraversare gli oceani e le montagne.

Bisogna specificare che non vi è nessuna tradizione detentrica, in esclusiva, dell'autenticità del *dharma*, se fosse così potremmo concludere, facilmente, che il solo Buddismo autentico sia quello indiano, quando ormai da circa 1000 anni il *dharma* si è

dissolto nell'oceano dell'Induismo. Neanche possiamo porre l'autentico *dharma* nel Buddismo praticato in Giappone. L'autenticità del Buddismo giapponese è nata e si dissolverà in quella cosmologia culturale. Infatti, è pericoloso vedere l'autenticità del *dharma* in un ibrido, come potrebbe essere un insieme di cultura occidentale e giapponese, ma è altrettanto pericoloso credere che il vero ed autentico Buddismo sia quello praticato nel paese di provenienza. Potrebbe sembrare una contraddizione poiché abbiamo detto che vari uomini hanno compiuto viaggi nei paesi di provenienza per raccogliere e poi testimoniare nel proprio paese di origine l'autentico *dharma*. Potremmo essere spinti a credere che quegli uomini volessero esportare il Buddismo del paese visitato, tuttavia, non è questo il loro scopo. Quando Doghen si reca in Cina non cercava il Buddismo cinese, cercava il contenuto oltre la forma. E instaurò in Giappone quel contenuto che poi avrebbe dato dei propri frutti, ovvero, l'autentico Buddismo giapponese. Oggi se vedessimo nel Buddismo giapponese il Buddismo da imitare ed esportare nella nostra cultura compieremmo un'opera artificiale destinata a non avere futuro. Al riguardo possiamo leggere le parole di Marassi:

Purtroppo, quando il buddismo zen arriva in Occidente vi arriva come figlio della tradizione di una sola nazione. Se, come è avvenuto sino ad ora, il modo di trasmettere continuasse ad essere appiattito sul pensiero e sulla cultura di una sola nazione come se quella forma fosse il contenuto, da questa indebita sovrapposizione non nascerà alcun futuro.<sup>51</sup>

Oggi la ricchezza d'informazioni, di materiali da consultare, di strumenti di ricerca, da un lato ci offrono la grande opportunità di capire lo sviluppo nel tempo che ha visto protagonista il Buddismo; dall'altro ci espone al rischio di una passiva imitazione di modelli esterni alla nostra cultura. Modelli, che diversamente da 1000 anni fa, possiamo osservare e conoscere semplicemente navigando nella rete. Le forme in un tale mondo sono ancora più forti ed il pericolo di confonderle con il contenuto è ancora maggiore. Abbiamo utilizzato, spesso, il termine "pericoloso", potrebbe sembrare un'esagerazione, ma non lo è affatto. Confondere la forma con il contenuto non è solo un errore di ricerca è anche un errore esistenziale. Un individuo che decide di dedicare la sua vita a qualcosa che poi scoprirà o non scoprirà, come un qualcosa di artificiale è un individuo che vive in una condizione di profonda sofferenza. Ma, non solo vi è questo rischio legato ad una sfera individuale, vi sono, ed è accaduto, civiltà, come quella giapponese, che hanno creduto di possedere l'autentico *dharma* e da questo, con lo scopo di salvare gli altri, si sono sentiti autorizzati ad utilizzare anche la violenza. La pericolosità esiste, come possiamo immaginare, e lo stesso Buddha ne era consapevole, infatti, si tramandano queste parole:

Immaginate un uomo che, avendo bisogno di un serpente ne cercasse uno e che, vistone uno grosso, ne afferrasse le spire o la coda. Il serpente si rivolterebbe contro di lui e gli morderebbe la mano o il braccio o una delle membra e, a causa di ciò, l'uomo morirebbe o patirebbe una sofferenza mortale. E perché questo? Perché, o monaci, ha preso il serpente nel modo sbagliato. Allo stesso modo alcune persone male avvisate prendono l'insegnamento nel modo sbagliato. E questo si risolve

---

51 M.Y.Marassi, *La Via maestra, la trasmissione di una tradizione autentica nel paradigma del buddismo Zen*, Ed. Marietti, Genova-Milano 2005 Cap. 2.

a loro danno».<sup>52</sup>

Queste parole di Sakyamuni vanno al di là del Buddismo stesso e sono un invito all'attenzione necessaria quando si decide d'investire la propria vita in un percorso o via religiosa. Sono l'aperto rifiuto di ogni fondamentalismo, il quale è presente sempre ogni qualvolta gli uomini riempiono di contenuto ciò che è una semplice ed impermanente forma. Questa illusione autorizza spesso gli uomini a porre queste forme come fondamenta della cultura e per varie vie, pacifiche o meno, a volerle imporre. Questo processo snatura del tutto il contenuto del *dharma*, che come sappiamo, è l'estinzione del dolore da questa vita. L'ignorare, il non ricercare il contenuto causerà altro dolore. Proviamo, dunque, ad andare al di là delle singole forme per poter osservare quel contenuto.

### 4.3. L'antropologia del non Io

Vorremmo dimostrare che l'antropologia nel buddismo è un discorso che ha nella decostruzione del concetto di Io il suo punto centrale. Il punto del problema sta proprio qui. L'io è un aggregato di dolore, è una nostra costruzione, L'io non è una realtà a sé, ma è il frutto della nostra percezione e della nostra riflessione. Leggiamo questo passo:

Il fanciullo, o monaci, a poco a poco cresce, i suoi sensi cominciano a maturare ed egli comincia a trastullarsi coi vari giocattoli dei fanciulli: un gancetto, un secchiello, una trottola, un mulino, un mucchio di fogli di palma, un carretto, un piccolo arco. Ecco poi che il fanciullo, o monaci, a poco a poco è cresciuto, i suoi sensi sono maturati ed egli vive e si muove nel pieno possesso dei cinque piaceri dei sensi, cioè le forme o colori (*rūpa*), conoscibili per mezzo della vista; i suoni, conoscibili per mezzo dell'udito; gli odori, conoscibili per mezzo dell'odorato; i sapori, conoscibili per mezzo del gusto; e gli oggetti tangibili, conoscibili per mezzo del corpo. Tutti questi - forme o colori, suoni, odori, sapori e oggetti tangibili - sono desiderabili, amabili, dilettevoli, gradevoli, piacevoli, voluttuosi. Costui, dunque, veduta con la vista la forma o il colore, sentito con l'udito il suono, odorato con l'olfatto l'odore, gustato con il gusto il sapore, toccato con il corpo ciò che è tangibile, conosciuto con la mente l'oggetto della mente, si attacca allora alle forme e ai colori, ai suoni, agli odori, ai sapori, agli oggetti tangibili, alle cose gradite alla mente, mentre schiva quelle sgradite. Privo di consapevolezza nei riguardi del corpo (*anupatthitakāyasati*), egli vive senza chiara coscienza, senza conoscere la liberazione della mente (*cetovimutti*), la liberazione della saggezza (*paññāvimutti*), in cui gli stati mentali (*dhamma*) negativi e nocivi cessano completamente. In tal modo, egli cade preda di contentezza e scontentezza e qualsiasi sensazione percepisca - sia essa piacevole, spiacevole o neutra- l'approva, la saluta e vi si attacca, e così facendo, sorge

---

52 A c. di Raimondo Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, Op. cit. *Il discorso dell'esempio del serpente*. Pagg. 237-238



in lui il godimento (*nandī*). L'appropriazione altro non è che il godimento delle sensazioni. A sua volta, condizionato dall'appropriazione, sorge in lui il divenire; condizionata dal divenire, la nascita e, condizionati dalla nascita, la vecchiezza e la morte, la pena, il lamento, il disagio, l'angoscia e la mancanza di serenità. Così si ha la nascita di tutto questo aggregato di dolore.<sup>53</sup>

In questo passo si presenta l'antropologia del Buddismo. Infatti, possiamo leggere le parole del Beato che descrivono lo sviluppo di ogni uomo. Si parte dal fanciullo che apre i suoi sensi al mondo, gode dei colori, dei suoni, dei gusti, li associa ad oggetti piacevoli o spiacevoli. Questo fa nascere in lui l'attrazione verso ciò che gli piace e la repulsione da ciò che non gli piace. Non vi è nessuna valenza morale o sociale in questo discorso. Varie tradizioni, sia in occidente e sia in oriente, si sono soffermate su un ipotetico stato di natura dell'uomo. Buddha non ha alcun interesse nello stabilire se l'uomo è originalmente buono o malvagio. Il Beato osservando l'uomo in sé, osserva come la nostra stessa condizione, il nostro stesso sviluppo è causa e fine della nostra condizione. Le tradizioni filosofico - politiche che si sono poste il problema sulla natura originaria dell'uomo, hanno compiuto un errore: hanno dimenticato la condizione di esistenziale sofferenza dell'uomo. Quando pongono l'uomo come naturalmente buono vedono la brama come un elemento non naturale nell'uomo, ma conseguenza dell'abbandono dello stato di natura; di contro se lo pongono come naturalmente egoista e cattivo, non riconoscono nel desiderio stesso la radice di ogni sofferenza umana. Buddha, al contrario, affronta esclusivamente questo punto: la brama, l'attaccamento; e vi entra dentro per vedere cosa questo causa all'uomo.

Potremmo racchiudere la visione antropologica di Buddha in poche parole: "tutto ciò che nasce è destinato a morire". Se il Buddismo fosse solo questo, se Buddha avesse detto e creduto solo questo, crediamo che difficilmente sarebbe durato 2500 anni. Quella di Buddha sarebbe un'analisi di carattere pessimistico, che non offre all'uomo alcuna via di fuga. Una religione per essere tale deve essere proposta di salvezza, in ogni modo o forma, deve essere una speranza di salvezza.

Se la condizione antropologica conduce naturalmente l'uomo verso il dolore, o meglio, lo immerge in esso, vi è pur sempre la Via della salvezza:

Così è stato detto. Una volta il Signore si trovava a Varanasi nel parco dei cervi chiamato Isipatana e si rivolse ai cinque monaci nel modo seguente: «Questi due estremi devono evitare i monaci. Quali sono? Uno è la ricerca del desiderio e del piacere, proviene dalla passione ed è basso volgare, conduce a nascere di nuovo, è ignobile e senza vantaggio; l'altro è la ricerca della sofferenza e di ciò che è spiacevole [con ricerca della sofferenza e di ciò che è spiacevole si intende il dedicarsi alla penitenza, alla mortificazione di sé stessi] ed è cosa ugualmente gravosa, ignobile e senza vantaggio. La via media del Tathāgata, al contrario, evita questi due estremi ed è una via chiara, luminosa ed intelligibile, è una via sapiente che conduce alla pace, alla conoscenza, all'illuminazione, al nirvana.

E che cos'è o monaci questo sentiero di mezzo o Via media

---

53 A c. di Raniero Gnoli, *La Rivelazione del Buddha*, Op. Cit. *Il grande discorso della distruzione della brama*, Pagg. 36-37

realizzato dal Tathāgata che produce la visione e la conoscenza e che guida alla pace, alla perfetta conoscenza, al risveglio, al nirvana? Esso è il nobile ottuplice sentiero, ovvero la retta visione, la retta intenzione, il retto parlare, la retta condotta, i retti mezzi di sussistenza, il retto sforzo, la retta presente attenzione e la retta concentrazione. Questo o monaci è il sentiero di mezzo, la Via media realizzata dal Tathāgata che produce la visione e la conoscenza, che guida alla pace, alla perfetta conoscenza, al perfetto risveglio, al nirvana.

[Ed ecco le quattro nobili verità]:

1) Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che ci dispiace è dolore, la separazione da ciò che ci è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve i cinque aggregati [corporeità o forma, sensazione, nozione o percezione, volizione o impulso, coscienza o conoscenza] che sono la base dell'attaccamento all'esistenza, sono dolore.

2) Questa è, o monaci, la nobile verità dell'origine del dolore: la sete che porta a rinascere di nuovo, che produce piacere e passione, cercando soddisfazione qua e là; la sete di piacere, la sete di esistere e la sete di non esistere.

3) Questa è, o monaci, la nobile verità della cessazione del dolore: la soppressione completa di tale sete, la sua distruzione, il rinunciare ad essa, l'abbandonarla, il liberarsi da essa ed il restare da essa distaccati.

4) Questa è, o monaci, la nobile verità del sentiero, della via che conduce all'estinzione del dolore: questo è il nobile ottuplice sentiero cioè retta visione, retta intenzione, retto parlare, retta condotta, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presente attenzione e retta concentrazione». <sup>54</sup>

Questo può essere considerato il Sutra di fondazione del Buddismo. La tradizione tramanda che questo è il primo discorso pronunciato dal Buddha di fronte a cinque monaci nel parco delle gazzelle.

In queste righe possiamo trovare condensate gran parte, se non la totalità, del *dharma*. Sofferamoci su questa parte, sulle prime due nobili verità, infatti, queste sono delle descrizioni profonde della condizione antropologica dell'uomo. Notiamo che l'uso esclusivo e ridondante del verbo "essere" nella prima nobile verità dona a quelle parole una dinamicità "drammatica". Se si prova a cogliere l'intenzione che si cela dietro quelle proposizioni, possiamo sentire, percepire, la drammaticità inscritta nella condizione stessa dell'uomo. Buddha in questo punto dice che la nascita, la morte, la malattia, la vicinanza di ciò che odiamo, la perdita di ciò che amiamo, hanno tutte, le loro radici nel dolore. La nascita è posta come la radice prima dalla quale poi, inevitabilmente, scaturiscono le altre radici, la malattia e la morte, ognuna di queste radici, a sua volta, da origine ad altro dolore ed ad altra sofferenza. Questa è la descrizione antropologica del buddismo e non accetta alcuna forma di mediazione o

---

54 A c. di Raniero Gnoli, La rivelazione del Buddha, Op. cit. *Discorso della messa in moto della ruota del dhamma*, pag. 7-10.

addolcimento.

Spesso si può leggere un'interpretazione su questa nobile verità, ovvero, il Buddha come un medico fa la diagnosi per poi proporre nelle altre verità - la quarta nello specifico- la cura a tale malattia. Lo schema per quanto utile metodologicamente è anche riduttivo e sviante. Riduce le nobili quattro verità ad una cartella clinica, le rende un sistema chiuso, qualcosa da imparare e poi mettere in pratica, ma ciò non può bastare. Questo punto lo vedremo ancor di più quando entreremo nello specifico del *dharma*.

Se riflettiamo sul verbo condurre, utilizzato nell'ultima nobile verità possiamo intuire come non si stia parlando di una meta da raggiungere seguendo una determinata ricetta. Buddha non afferma che se si fa così si giungerà o si otterrà l'estinzione del dolore. Ma, possiamo leggere che tale via conduce verso l'estinzione del dolore, ma nessuno può avere la sete di raggiungerla. Qui vive l'antiantropologia del buddismo, il suo aspetto più disumanizzante. Osserviamo la seconda e la terza nobile verità. La parola chiave, ovviamente, è sete, brama, desiderio. La sete di rinascere, la sete di piacere, la sete di esistere e di non esistere. Il desiderio è la causa sostanziale<sup>55</sup> del dolore che caratterizza la condizione dell'uomo. Volendo usare una metafora il Buddha disegna su di un foglio i lineamenti antropologici dell'uomo e lo mostra a tutti, senza alcuna censura, senza alcuna forma di mediazione. Come se dicesse al mondo: "Noi siamo questo". Poi dopo aver mostrato questo ritratto, Buddha ne mostra un altro: ed è quella di un uomo che inizia il percorso di una via che condurrà all'estinzione del dolore. Questa via non è semplice, ma è una conversione di spoliazione, leggiamo al riguardo questo passo:

O monaci, che cosa significa "coltivare speranze per il futuro"? Quando qualcuno si rallegra pensando a come sarà il suo corpo in futuro, a come saranno le sue sensazioni in futuro, a come saranno le sue percezioni in futuro, a come saranno le sue formazioni mentali in futuro, a come sarà la sua coscienza in futuro, allora si dice che quella persona coltiva speranze per il futuro.

O monaci, che cosa significa "non coltivare speranze per il futuro"? Quando qualcuno non si rallegra pensando a come sarà il suo corpo in futuro, a come saranno le sue sensazioni in futuro, a come saranno le sue percezioni in futuro, a come saranno le sue formazioni mentali in futuro, a come sarà la sua coscienza in futuro, allora si dice che quella persona non coltiva speranza per il futuro. O monaci, che cosa significa "essere sopraffatti dalle condizioni (*dhamma*) che sorgono nel presente"? Dunque, o monaci, se una persona ordinaria, una persona che non ha ricevuto gli insegnamenti, che non tiene in alcun conto i nobili e non ha alcuna pratica e conoscenza dei loro insegnamenti, se questa persona, dicevo, che non tiene in alcun conto gli uomini virtuosi e non ha alcuna pratica e conoscenza dei loro insegnamenti, pensa: «Questo corpo è me; io sono questo corpo. Il corpo è in me; io sono nel corpo. Queste sensazioni sono me; io sono queste sensazioni... Questa percezione è me; io sono questa percezione... Questo fattore mentale è me; io sono questo fattore mentale... Questa coscienza è me; io sono questa coscienza...» allora essa è sopraffatta dalle

---

55 Utilizziamo il termine sostanziale proprio per dare l'idea di un qualcosa che vi è alla base della natura umana. Non ha, però, nessuna valenza deificante.

condizioni che sorgono nel presente. O monaci, che cosa significa "non essere sopraffatti dalle condizioni che sorgono nel presente"? Dunque, o monaci, se un discepolo bene istruito, che ha ricevuto gli insegnamenti, che prova rispetto per i nobili, che conosce e pratica i loro insegnamenti, rispetta gli uomini virtuosi, conosce e pratica i loro insegnamenti e non pensa: «Questo corpo è me; io sono questo corpo. Il corpo è in me; io sono nel corpo. Queste sensazioni sono me; io sono queste sensazioni... Questa percezione è me; io sono questa percezione... Questo fattore mentale è me; io sono questo fattore mentale... Questa coscienza è me; io sono questa coscienza...», allora esso non è sopraffatto dalle condizioni che sorgono nel presente.

*Che nessuno inseguia il passato,  
né coltivi speranze per il futuro...*<sup>56</sup>

Non inseguire il passato, non coltivare speranze per il futuro. In questo punto davvero Buddha sembra togliere la terra sotto i piedi. Possiamo avere questa sensazione perché Buddha sta toccando un punto centrale: il tempo della nostra vita. Sembra paradossale vedere la speranza come causa di dolore, ma, se riflettiamo su cosa intende Buddha quanto parla di speranza, comprendiamo che la speranza è uno dei tanti volti della brama, della sete e in ultima analisi del dolore.

Quando abbiamo scelto di definire l'antropologia del Buddismo come una non antropologia, pensavamo proprio al processo di meta-identificazione. Osservando il passo adesso citato possiamo vedere come identificarsi con i propri pensieri, con le proprie sensazioni, con la propria coscienza, conduce ad attaccarsi a questa identificazione e illudersi di essere quell'identità. Ma, la condizione umana non offre scampo al riguardo: ogni cosa è portata a mutare, ogni realtà è priva di qualsiasi permanenza. Non vi è neanche un'identità esterna, immobile, che possa cogliere questa impermanenza e raccontarla, senza essere, a sua volta, impermanenza narrante.

Le radici della nostra condizione antropologica sono state scoperte, svelate, i nostri diversivi esistenziali sono stati smascherati.<sup>57</sup> Non vi è, nel *dharma* del Buddha solo questo, non si ferma ad una sola opera di spoliazione, ma afferma con la terza nobile verità- che è possibile arrestare questa sete, per condurci verso la sua estinzione. Buddha diviene così l'icona, l'esempio, di colui che ha fatto ciò, di colui che partendo dalla sua stessa condizione d'uomo ha trovato la via della salvezza. Non ci sono esercizi da imparare, tecniche ascetiche da praticare, vi è solo un processo di conversione al *dharma*, alla propria natura autentica. Il *dharma* non è una nozione esterna, ma è il modo stesso d'essere e di vivere dell'uomo. In tal modo l'uomo è il *dharma* ed il *dharma* è l'uomo. Ci sono delle parole dalla grande delicatezza e profondità che donano un ritratto di quest'uomo:

Egli è contento della veste che copre il suo corpo del cibo elemosinato  
con cui si sostenta e, ovunque vada, porta questo con sé e va. Come un

---

56 A c. di Raniero Gnoli, La rivelazione del Buddha, Op. Cit. *Il discorso di colui che si diletta dell'unica cosa che conta*, Pagg. 332-333

57 Con l'espressione "diversivo esistenziale" intendiamo tutte quelle azioni che noi ci auto costruiamo sulle radici della nostra condizione antropologica, dai nostri sistemi di pensiero alla nostra professione. Diversivo non vuole avere una valenza morale, vuole solo dare, come termine, l'idea della dinamica che, crediamo, si attui in ognuno di noi, quando, volontariamente o meno, ignoriamo la radice di dolore che vi è di fondo alla nostra esistenza.

uccello che, ovunque voli, porti con sé il peso delle sue ali e vola, proprio così un monaco è contento della veste che copre il suo corpo del cibo elemosinato con il quale si sostenta e, ovunque vada, porta questo con sé e va.<sup>58</sup>

In questo passo si parla dell'icona del monaco, ma si può entrare all'interno d'essa e vedere la sua simbolicità. Ovviamente vi è la figura del monaco che decide di vivere in un determinato modo il proprio tempo ed il proprio spazio. E queste parole descrivono bene in cosa consista la sua vita e in cosa viva la sua felicità. Tuttavia il Buddismo non è una via percorribile solo da un monaco formalmente inteso, è una via per tutti coloro che fanno di una veste ed una ciotola il proprio essere e la propria serenità. Per chi non sceglie la vita monacale, la veste e la ciotola divengono simboli di spoliazione e di semplicità, presupposti essenziali per poter condurre la propria vita verso l'estinzione del dolore.

#### **4.4. Il Dharma tra il silenzio e la parola**

Immergendosi in questo oceano che chiamiamo Buddismo, c'imbattiamo in migliaia di scritti, in altrettanti commenti, in trattazioni storiche. Potremmo proporre una divisione<sup>59</sup> tra le opere di testimonianza e le opere di indottrinamento. Ovviamente nell'uno si possono ritrovare tracce dell'altro. Tuttavia, se si leggono i due generi di opere si coglie la differenza sostanziale che vive tra essi. Noi ci rivolgeremo al primo gruppo di opere, principalmente, perché vorremmo cercare di mostrare che il "dharma" non ha alcun senso religioso se rimane "lettera" e che, di contro, la "lettera" vive solo se è testimonianza che permane lungo la via.

Vorremmo proporre un'immagine allegorica, ovvero, l'icona di un uomo che potremmo immaginare come "un monaco senza abito", il quale, muove i suoi primi passi lungo la Via che conduce all'estinzione del dolore.

L'uomo che decide di far crescere la propria vita nel grembo del "dharma" inizialmente deve comprendere il silenzio di Buddha su determinati problemi. Se non si accetta, se non si vive questo silenzio, si sta semplicemente perdendo tempo, si lascia che la propria vita viva in ciò che non sentiamo.

Tuttavia anche le domande che trovano il silenzio di Buddha non devono essere viste o vissute con una valenza negativa. Per chi le pone possono divenire delle tappe di spoliazione verso una conversione al "dharma". Infatti la tradizione tramanda questo Sutra:

«Allora Vacchagotta, il monaco errante, si accostò all'Illuminato e quando gli fu vicino lo salutò cortesemente, scambiò con amicizia parole di saluto e si sedette rispettosamente al suo fianco. Appena fu seduto disse al Benedetto: "Dimmi o venerabile Gotama, esiste l'*ātman*?" Dopo essere stato così interrogato il Benedetto rimase in

---

58 A c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, Op. cit. *Il grande discorso di distruzione della brama*. Pag. 39

59 Essendo una divisione è necessariamente riduttiva, ma è funzionale al nostro discorso.

silenzio. “Forse allora, venerabile Gotama, non c’è l’*ātman*?” Per la seconda volta il Benedetto rimase in silenzio. E così, Vacchagotta, il monaco errante, si alzò e si accomiatò. Ora, quando Vacchagotta, il monaco errante si fu accomiatato, Ānanda si rivolse al Benedetto dicendo: “Perché, o signore, non hai risposto alle domande di Vacchagotta, il monaco errante?”. “O Ānanda, se alla domanda del monaco errante ‘esiste l’*ātman*?’ io gli avessi risposto: “Sì, l’*ātman* esiste”, egli mi avrebbe allora classificato tra quei monaci e brahmini che sono eternalisti. E se, o Ānanda, quando egli mi ha domandato: “L’*ātman* non esiste?” io gli avessi risposto che non esiste, allora egli mi avrebbe annoverato tra quegli asceti e brahmini che sono nichilisti. Inoltre, o Ānanda, se quando il monaco errante mi ha chiesto se c’è l’*ātman*, io gli avessi risposto affermativamente, sarebbe stata quella risposta in armonia con l’intuizione che tutti i *dharma* [ovvero: le componenti di ogni cosa] sono senza *ātman*?” “Certamente no, Signore”. “Inoltre, Ānanda, se quando il monaco errante mi ha domandato se l’*ātman* non esiste, io gli avessi risposto che esso non esiste, questo avrebbe disorientato ulteriormente il già smarrito Vacchagotta, dato che egli avrebbe detto: “Prima avevo un *ātman* e ora non più”». <sup>60</sup>

Il monaco errante Vacchagotta rappresenta ognuno di noi nel momento in cui c’interrogiamo sull’esistenza di un Io o sulla sua non esistenza. Questa domanda viene posta a Buddha che simbolicamente rappresenta colui che ha raggiunto la perfetta sapienza. Non ci si aspetterebbe come risposta il suo silenzio, ci si aspetterebbe una spiegazione, invece, non vi è nulla di tutto questo. La sorpresa di un tale atteggiamento si può leggere anche attraverso la figura di Ananda; egli è uno dei suoi più fedeli discepoli, simbolicamente rappresenta l’uomo che più di tutti ha afferrato il significato del “dharma” del Beato. Nonostante ciò, Ananda non capisce, infatti, una volta andato via il monaco chiede al Beato il perché un tale silenzio, perché non ha dato a Vacchagotta nessuna spiegazione. Ananda, che conosceva il cuore del “dharma”, sapeva che vi era una spiegazione a questo silenzio, per cui la chiese. Qui il Buddismo raggiunge un’alta vetta di complessità: il silenzio di Buddha si riempie di salvezza e diventa un veicolo per condurre chi si sta perdendo verso porti più sicuri e tranquilli. Buddha spiega ad Ananda le ragioni della fallacità di ogni sua risposta sull’esistenza o meno dell’atman e come il suo assumere una posizione avrebbe condotto Vacchagotta verso un ulteriore stato di sofferenza e confusione. Il suo silenzio solo in apparenza è una non posizione, in realtà, in quel suo non essere posizione diventa mezzo di salvezza. Soffermiamoci sul significato dell’espressione mezzo di salvezza, infatti, è fondamentale comprendere questo punto per non dare adito ad una serie di malintesi molto pericolosi<sup>61</sup>. Al riguardo possiamo leggere questo passo del Sutra del loto:

60 Dalla sezione *Sutta Pitaka* del Canone pali, testo 44 del *Samyutta-nikāya*: Cit. In R. Panikkar. *Il silenzio di Dio la risposta del Buddha*, Ed. Borla 1992 1ª Ed. pag 139.

61 La pericolosità di non comprendere il senso di “mezzo” sta negli effetti distorti che questa mancata comprensione ha prodotto nella storia. La massima attribuita, con un eccesso di superficialità, a Machiavelli che il fine giustifica i mezzi è stata ed è causa di massacri nella storia mondiale.

Sariputra, supponiamo quanto segue. In un certo villaggio, in una certa città, distretto, provincia, reame o capitale, vive un anziano capo famiglia, vecchio, decrepito, avanti negli anni. Costui è ricco, ha una grande fortuna, molti mezzi. Possiede una casa molto grande, alta, spaziosa, ma vecchia, costruita molto tempo addietro, abitata da duecento, trecento, quattrocento, o forse cinquecento esseri. Tuttavia la casa ha una sola porta, il tetto è di paglia, i muri sono pericolanti, le basi delle colonne erose, l'intonaco e le pareti divisorie corrosi. Improvvisamente la casa viene avvolta da ogni lato da una gran massa di fuoco.

«Supponiamo che quest'uomo abbia molti figli, cinque, dieci, venti, e sia fuori casa. Ora, Sariputra, questo tale vedendo la sua casa avvolta da ogni lato dalle fiamme di questa gran massa di fuoco, preso da paura, da spavento, da agitazione, fa la seguente riflessione: "Io posso fuggire, posso uscire dalla casa in fiamme, velocemente e senza pericolo, attraverso la porta senza essere bruciato o ustionato da questa gran massa di fuoco, ma i miei figli sono immaturi, giovani, e, mentre la casa sta bruciando, loro si divertono, si trastullano, s'intrattengono con i giochi. Essi non sanno, non capiscono, non si accorgono, non si rendono conto che la casa è in fiamme, e non se ne preoccupano. Pur avvolti dal calore di questa gran massa di fuoco, pur sentendo dolore acuto, essi rimangono indifferenti alla sofferenza e non viene loro in mente di fuggire".

«L'uomo, forte, con braccia robuste, fa questa riflessione: "Io sono forte, ho braccia robuste, e forse potrei far uscire i ragazzi dalla casa in fiamme trasportandoli fuori tutti insieme dopo essermeli stretti al petto". Poi riconsidera: "Questa casa ha una sola uscita e la porta è stretta, c'è quindi da temere che i ragazzi, agitati, mai fermi, immaturi, scappino qua e là. In tal modo essi perirebbero tragicamente in questa gran massa di fuoco. Devo forse istigarli?" Con tale risoluzione si rivolge ai ragazzi: "Venite, bambini, uscite. Una gran massa di fuoco sta bruciando la casa. Venite tutti qui per non perire tragicamente in questa gran massa di fuoco". Tuttavia i ragazzi, immaturi, non si curano delle parole dell'uomo ben intenzionato, non si rendono conto, non si preoccupano, non s'interessano, non ci badano, non gliene importa, non pensano, non riflettono, non sanno. Non capiscono neppure il significato delle parole "sta bruciando". Al contrario, corrono qua e là, si rincorrono, e a più riprese guardano il padre. Per quale ragione? Perché sono completamente immaturi.

«Allora il tale così riflette: "La casa è in fiamme, una gran massa di fuoco la sta bruciando e di certo sia io che i ragazzi periremo tragicamente in questa gran massa di fuoco. Forse dovrei far uscire i ragazzi da questa casa usando la mia abilità (nell'escogitare) espedienti". Egli conosce le propensioni dei ragazzi, ne capisce le inclinazioni. Per questi ragazzi ci vogliono molti tipi di giochi diversi, preziosi, cari, pregiati, piacevoli, interessanti e rari. E allora il tale, conoscendo le propensioni dei ragazzi, dice loro: "Ragazzi, per ognuno di voi vi sono giocattoli preziosi, meravigliosi, che vi dispiace non avere. Sono di diversi colori e di molti tipi, quali carri trainati da

buoi, carri trainati da capre, carri trainati da gazzelle. Questi giocattoli, belli, pregiati, piacevoli, interessanti, li ho messi tutti fuori dalla porta in modo che vi possiate giocare. Venite, correte, uscite di casa. Io darò ad ognuno di voi ciò che desidera. Venite veloci, questa è la ragione per cui dovete correre fuori". E allora i ragazzi, sentendo parlare dei giochi a loro cari, così desiderati, così sognati, così graditi, pregiati, piacevoli e interessanti, con rinnovata energia e alacrità si spingono velocemente l'un l'altro fuori dalla casa in fiamme, gridandosi: "Chi arriverà primo? Chi arriverà primo?" In tal modo escono rapidi dalla casa in fiamme.

«L'uomo, vedendo uscire i suoi ragazzi sani e salvi, sapendoli fuori pericolo, va a sedersi all'aperto nella piazza del villaggio. Si sente pieno di gioia e di contentezza, libero da preoccupazioni e inquietudini, senza più paura [...]».

Egli dà a ciascuno dei suoi figli questi carri dello stesso colore e dello stesso tipo, con stendardi, veloci come il vento. Per quale ragione? Quest'uomo, molto ricco e facoltoso, in possesso di abbondanti tesori e granai, pensa: "Perché dovrei dare a questi ragazzi preziosi e adorati, tutti figli miei, altri veicoli? Tutti questi grandi veicoli mi appartengono e i ragazzi devono essere trattati senza distinzione. Possedendo molti tesori e granai potrei offrire tali grandi veicoli a tutti gli esseri, perché quindi non ai miei figli?" Nel frattempo i fanciulli salendo sui grandi veicoli sono pervasi da meraviglia e da stupore.

«Cosa pensi, Sariputra, quest'uomo ha forse mentito promettendo ai ragazzi tre veicoli per poi, in seguito, dare a ognuno di loro un solo grande, raffinatissimo veicolo?»

Sariputra rispose: «No, Beato; sicuramente no, Sugata. Quel tale non è un bugiardo dato che i suoi figli sono usciti dalla casa in fiamme e si sono salvati grazie alla sua abilità nei mezzi salvifici. Per quale ragione? Mantenendosi in vita, Beato, hanno poi ottenuto tutti quei giochi. E anche nel caso in cui quel tale non avesse dato ai suoi fanciulli neppure un carro, egli non sarebbe stato un bugiardo. Per quale ragione? Egli ha pensato: "Coi la mia abilità (nell'escogitare) espedienti libererò i ragazzi da un grande dolore"; neppure in questo caso sarebbe un bugiardo. Ancor meno, quindi, se quel tale, in possesso di tesori, case e granai, riflettendo su quanto cari gli siano i figli regala loro, per lusingarli, veicoli di un unico colore e tipo, e cioè i grandi veicoli. No, Beato, quel tale non è un bugiardo.<sup>62</sup>»

Queste righe che abbiamo riportato hanno un'enorme ricchezza simbolica e un profondo senso religioso. Si potrebbero interpretare ed utilizzare in più di un modo. Sono un esempio di quella "lettera" che si fa vita di cui parlavamo sopra. Osservando il tema centrale del sutra possiamo renderci conto dell'abilità di Buddha nell'uso dei mezzi salvifici. Queste righe parlano di questo e sono questo, proprio perché possono essere utilizzate in molteplici modi e per svariati mezzi. Purtroppo possono essere utilizzate anche per produrre dolore e sofferenza. Questo timore è presente nel passo, infatti, la domanda di Buddha a Sariputra è proprio volta a chiarire questo passaggio. L'abilità nei



mezzi salvifici non significa: “ogni mezzo è lecito per un determinato scopo”. Anche se si crede di condurre gli uomini verso una condizione migliore, si deve possedere l’abilità nel fare ciò. L’abilità sta nel capire quale via scegliere, quale sia la più sicura, infatti, il padre di famiglia soppesa ogni ipotesi, alla fine, deve ingannare i propri figli, ma non vi è altra scelta se vuole che si salvino.

Il silenzio di Buddha è un’abilità volta a salvare l’uomo, non è un terreno di speculazione, non è indifferenza, è un mezzo per condurre più uomini possibili verso la propria salvezza. Ecco perché non ha voluto dare a Vacchagotta la spiegazione che invece darà ad Ananda. Se gli avesse spiegato: “Vacchagotta se ti dico di sì, tu crederai che io sia un eternalista, se, invece, ti rispondessi di no, che non esiste alcun atman, tu mi interpreteresti come nichilista, quindi, preferisco non assumere nessuna posizione”. Vacchagotta non avrebbe compreso e avrebbe solo trovato altra confusione in quelle parole. Ogni domanda se non trova poi reificazione nella testimonianza può diventare estremamente pericolosa e fonte di una profonda angoscia esistenziale.

Il senso della domanda e di conseguenza il senso della risposta nell’ambito religioso seguono una logica diversa da quella comune. In quest’ambito, infatti, domanda e risposta sono momenti di uno stesso cercare, i cui ruoli spesso si invertono: esistono domande che si rivelano nelle risposte, e risposte che si celano nelle domande. Ci sono delle parole dell’abate Watanabe molto dense al riguardo:

Il cuore del comportamento che ricerca la via sta proprio qui. L’azione del cercare e l’azione dell’ascolto obbediente sono contemporanee. La domanda con cui cerco la via e la testimonianza con cui la manifesto sono contemporanee.<sup>63</sup>

In queste poche righe l’abate Watanabe affronta un problema cruciale, non solo per il Buddismo, ma per ogni religione: il senso, il valore, della domanda. Cerca di comprendere come essa continuerà a vivere nel corso della vita. Nella domanda, che vive contemporaneamente alla testimonianza, noi leggiamo l’umiltà di chi ha rinunciato a qualsiasi presunzione di abitare in illusorie risposte. Il silenzio di Buddha vuole anche indicare questo: il Beato è consapevole del potere enorme che le parole, e quindi anche le risposte, possono avere. Ma, ecco che quando crediamo di aver capito il meccanismo, ci accorgiamo di non star stringendo nulla tra le mani. Ci sono momenti in cui il silenzio è il mezzo adeguato per salvare, ci sono momenti in cui, di contro, le parole divengono la via per condurre gli uomini verso la salvezza. Leggiamo al riguardo queste righe:

Allora il Beato, dopo aver ascoltato per la terza volta la richiesta del venerabile Sariputra, così parlò: «Sariputra, ora che hai sollecitato il Tathagata per la terza volta, io risponderò alla tua domanda. Pertanto ascolta bene, Sariputra, e memorizza a fondo ciò che sto per dire».

Appena il Beato ebbe finito di pronunciare queste parole, cinquemila monaci e monache, laici e laiche orgogliosi si alzarono dai loro posti nell’assemblea e, dopo aver prostrato il capo ai piedi del Beato, abbandonarono l’assemblea dato che, a causa delle loro radici di arroganza, s’immaginavano di aver ottenuto ciò che non avevano ottenuto, di aver realizzato ciò che non avevano realizzato.

Pertanto, considerandosi offesi, abbandonarono l'assemblea. Ma il Beato, rimanendo in silenzio, approvò.

Il Beato si rivolse allora al venerabile Sariputra: «La mia assemblea, Sariputra, è priva di scorie, si è liberata dagli scarti, è stabile nel vigore della fede. Sariputra, la partenza degli orgogliosi è un bene. Pertanto ora parlerò di questo argomento». «Bene, Beato» disse il venerabile Sariputra e si mise in ascolto.

Il Beato disse: «A volte, Sariputra, il Tathagata espone un tale insegnamento della Dottrina. Così come a volte è possibile vedere il fiore dell'*udumbara*, allo stesso modo, Sariputra, a volte il Tathagata espone un simile insegnamento della Dottrina. Abbi fede in me, Sariputra, io sono colui che dice ciò che è, io sono colui che dice il vero, io sono colui che nulla dice se non ciò che è. Sariputra, difficile da capire è il linguaggio intenzionale del Tathagata. Per quale ragione? Io rivelo la Dottrina attraverso svariate centinaia di migliaia di abilità nei mezzi salvifici, come diverse interpretazioni, descrizioni, spiegazioni e ragguagli. La vera Dottrina, Sariputra, è oltre il ragionamento, oltre la sfera del ragionamento e deve venir appresa dal Tathagata. Per quale ragione? Per un unico scopo, Sariputra, per un'unica ragione il Tathagata, Santo, Buddha perfetto appare nel mondo, per un nobile scopo, per un nobile motivo. Qual è, Sariputra, l'unico scopo, l'unico motivo del Tathagata, il nobile scopo, il nobile motivo per cui il Tathagata, Santo, Buddha perfetto appare nel mondo? Il Tathagata, Santo, Buddha perfetto appare nel mondo per incitare gli esseri alla visione della conoscenza del Tathagata. Il Tathagata, Santo, Buddha perfetto appare nel mondo per esporre agli esseri la visione della conoscenza del Tathagata.<sup>64</sup>

L'episodio narrato qui ci espone un evento alla rovescia, rispetto all'episodio del monaco Vaccagotta, infatti, al silenzio iniziale del Beato seguono le sue parole, e quando Buddha decide di parlare accade che un altissimo numero di persone presenti all'assemblea si alzano e se ne vadano. Quelle persone s'illudevano di aver capito, s'illudevano di aver afferrato il senso del silenzio e avevano confuso il "dharma" per un insegnamento esoterico. Buddha parla non per accontentare le preghiere, per lo meno non solo per questo, ma per salvare chi s'illudeva di aver capito, sapeva che accettando di rispondere un numero di persone se ne sarebbe andato. Il valore, il senso del silenzio di Buddha su questioni come l'esistenza di Dio o l'esistenza di un atman hanno un senso esclusivamente pratico vogliono essere un mezzo salvifico. Oltre al fraintendimento delle sue parole Buddha temeva la speculazione su tutto ciò che non aveva detto, allora possiamo leggere:

ciò che da me non è stato spiegato tenetelo come non spiegato; e ciò che ho spiegato, tenetelo come spiegato». «Ma che cosa [...] non ho spiegato? Che il mondo è eterno [...] che non è eterno [...], [...] che la vita e il corpo sono la stessa cosa [...] che la vita e il corpo sono due cose diverse, [...] che il Tathāgata esiste dopo la morte, [...] che il Tathāgata non esiste dopo la morte [ecc...] ciò non ho spiegato. E perché, [...], non ho spiegato tutto questo? Perché,

[...], ciò non è salutare, non appartiene ai fondamenti della vita religiosa, non conduce al sereno disincanto, al distacco, alla cessazione del dolore, alla pace, alla conoscenza, al risveglio, al nibbāna: per tale motivo non ho spiegato tutto ciò. E che cosa, [...], ho spiegato? “Questo è il dolore” [...] “Questa è l’origine del dolore” [...] “Questa è la cessazione del dolore” [...] “Questa è la via che porta alla cessazione del dolore”, ciò ho spiegato. E perché, [...], l’ho spiegato? Perché ciò, [...], è salutare, appartiene ai fondamenti della vita religiosa, conduce al sereno disincanto, al distacco, alla cessazione del dolore, alla pace, alla conoscenza, al risveglio, al nibbāna: per tale motivo l’ho spiegato. Perciò, o Māluṅkyāputta, ciò che da me non è stato spiegato tenetelo come non spiegato; e ciò che ho spiegato, tenetelo come spiegato»<sup>65</sup>

Osserviamo l’espressione: “non era salutare”, ci rinvia in modo immediato al senso del silenzio di Buddha. Lo svuota di ogni eventuale tentativo speculativo su di esso. Non è nichilismo, non è ignoranza, è una scelta la cui giustezza o meno va misurata secondo ciò che Buddha ha insegnato, ovvero, la realtà del dolore nel mondo e la via che conduce alla sua estinzione.

#### **4.5 Né “dharma” né nirvana**

L’insegnamento di Buddha va oltre il ragionamento, e nello stesso tempo, oltre la pratica. Nel Buddismo possiamo assistere ad una metamorfosi del “dharma” in vita autentica. L’autenticità di ogni cosa che vive è la radice su cui cresce l’albero del Buddismo. Se si vuole capire l’insegnamento di Sakyamuni si deve comprendere il senso dell’espressione: “l’insegnamento del tatagata va oltre il ragionamento”. Ricorriamo ad un Sutra dove si può leggere:

«O monaci, vi mostrerò come l’insegnamento sia simile ad una zattera, la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di essere afferrata. [...] Immaginate un uomo che durante un viaggio si trovi davanti ad una grande distesa d’acqua, la cui riva vicina è pericolosa e suscita

---

65 A c di Raniero Gnoli, La rivelazione del Buddha, Op. Cit. *Cūlamalunkyasutta, Il piccolo discorso di Māluṅkyāputta*, pag. 225 ss.

paura, mentre la riva lontana appare sicura e non desta timore, ma non c'è un traghetto né un ponte per passare di là. L'uomo potrebbe pensare: “[...] raccoglierò erba, piccoli rami, rami più grandi e foglie, e legherò tutto insieme costruendo una zattera. Dopo di che, trasportato dalla zattera e aiutandomi con le mani e con i piedi, arriverò sano e salvo dall'altra parte, sulla riva lontana”. Quindi l'uomo raccoglie tutto quello che si è detto, costruisce la zattera, si aiuta con le mani e con i piedi e arriva sano e salvo dall'altra parte. Giunto sull'altra riva l'uomo potrebbe pensare: “Questa zattera mi è stata molto utile, poiché trasportato da essa e con l'aiuto delle mani e dei piedi ho raggiunto sano e salvo la riva lontana. Se ora me la mettessi sulla testa oppure la portassi sulle spalle e andassi dove mi pare?”. O monaci che ne pensate? Agendo in tale modo egli adopererebbe in modo giusto la zattera? “No, signore”. In quale modo l'uomo adopererebbe giustamente la zattera? Giunto dall'altra parte egli potrebbe pensare: “Questa zattera mi è stata molto utile, poiché trasportato da essa e con l'aiuto delle mani e dei piedi ho raggiunto la riva lontana. Se ora la lasciassi in secco o in acqua e andassi dove mi pare?”. O monaci agendo così egli farebbe ciò che è giusto fare con la zattera. Vi ho mostrato o monaci, come l'insegnamento sia simile a una zattera, la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di mantenersi attaccati. Quando capite che l'insegnamento è simile alla zattera, si tratta di abbandonare l'attaccamento agli stati positivi della mente e, tanto più, a quelli negativi»<sup>66</sup>

Questo passo, come molti altri, si può prestare a molteplici interpretazioni, proprio perché il suo senso va al di là delle parole. Noi abbiamo scelto d'interpretarlo in funzione della spiegazione del concetto di “natura autentica”.

L'autenticità del “dharma” sta nella sua non sostanzialità, non reificazione. Infatti, possiamo leggere che l'insegnamento, ovvero il “dharma”, è come una zattera che serve per traghettare e non per essere afferrata. Questo punto è “vitale” ogni cosa è ciò che è e non può essere nulla in più e nulla di meno. La zattera è una forma, un insieme di altre forme, non ci si deve attaccare a nessun atto del pensiero che da queste forme può scaturire. C'è un ulteriore significato di questo sutra che vorremmo sottolineare: Buddha pone come esempio d'errore sé stesso. Il primo errore da evitare è il vivere nell'illusione che il “dharma” possa essere una “res” da imparare bene e poi applicare con diligenza: un tale atteggiamento non è funzionale alla via, allontana dalla pace che si sta cercando e ci continua a far crescere nel mondo del dolore. Un detto Zen recita: “se incontri Buddha uccidilo”, se ti stai cullando nell'illusione di aver compreso la completezza del “dharma” e ti senti sicuro in esso, come un uomo che cammina per una via che conosce a mena dito, allora, quello è il momento di liberarsi da quell'illusione. La prospettiva che nasce da un tale atteggiamento è del tutto anti-teoretica<sup>67</sup>, non dà

66 A. c. di Raniero Gnoli, *La Rivelazione del Buddha*, Op. Cit. Da l'*Alagaddūpamasutta*, *Il discorso dell'esempio del serpente*, pagg. 239 s.

67 Questa espressione, anti-teoretica, vuole indicare la mancanza di un puntosi cui costruire ogni tipo di pensiero. Non vi sono categorie apriori su cui possiamo ordinare ciò che viviamo, lo stesso

alcun punto di appoggio, non c'è nessun canone a cui fare costante riferimento. Se l'uomo compie questo, allora potrà compiere il passo successivo, ovvero, aprire i suoi occhi all'autenticità di tutte le cose e di tutti gli esseri. Una delle più importanti figure del Buddismo, Doghen, dedica vari punti della sua lunga opera a questo concetto. Possiamo leggere al riguardo:

Inoltre, il mondo intero, inteso come luogo dove opera attivamente la vera sembianza, come pure tutti gli esseri viventi che vivono in esso, liberati dalle convinzioni particolari che vengono pensate in base alle abitudini ed alla mentalità, vedono distintamente come deve essere l'autentico modo originario di essere.

In questo modo, nel momento in cui tutti gli esseri davvero si dedicano completamente ad essere ciò che devono essere, tutto, sia le cose che gli esseri umani, vivendo nella forma che gli è veramente propria, superando le distinzioni relative quali «me» e «altro da me», e stabilendosi saldamente nella sorgente della vita, momento per momento fanno sbocciare l'assoluto modo in cui essere. Per questo ogni cosa canta la verità senza aggiungere nulla.<sup>68</sup>

Questo passo di Doghen è molto articolato e denso. Leggendolo si ha la percezione di trovarsi di fronte ad una scultura, se togliamo qualcosa o aggiungiamo qualcosa, quella scultura non esisterà più come tale. Se provassimo ad estrapolare un asserto di quel discorso faremmo un'opera di manipolazione. Possiamo leggere, per esempio, la frase "se gli esseri davvero si dedicano a ciò che devono essere". La proposizione ha una pericolosità notevole, perché se vissuta ed assunta ad un livello non religioso diventa giustificazionismo puro. Per capirsi, si potrebbe sostenere che un uomo che massacrava altri uomini, semplicemente aderisce a ciò che dev'essere. Il discorso di Doghen non si muove in questa logica, non sta parlando di morale, sta parlando di vita autentica, qualcosa che va al di là delle parole stesse. Infatti, possiamo leggere l'invito del monaco giapponese ad andare al di là del concetto di "me" ed "altro da me". Se fosse, il discorso di Doghen, un discorso di giustificazionismo non avrebbe aggiunto la precisazione che ci si deve liberare dalla forma "me" e dalla forma "altro da me". Questa precisazione chiarisce che Doghen non si sta occupando di morale in questo passo. Successivamente il passo si svela in tutto il suo significato religioso: "stabilirsi saldamente nella sorgente della vita da cui sorge ad ogni istante l'assoluto modo d'essere di ogni cosa." È una riflessione dal profondo senso religioso. Dopo un'opera di spoliatura possiamo trovare nel discorso di Doghen, ciò che non può mancare in una via religiosa, la conversione. Aderire, stabilirsi in quella sorgente è la metafora della via di mezzo che abbiamo trovato già citata nel discorso sulle *Quattro nobili verità*. Stabilendosi in quel punto, che non è un punto, ogni cosa canta la verità senza aggiungere nulla in più. Questa conversione ad un cammino religioso trova una esplicazione in queste parole di Watanabe:

---

osservatore è un'illusione, un'autenticità che apre il suo sguardo sulla natura autentica presente in ogni essere e cosa.

68 *A c. de La stella del mattino, E. Doghen, Il cammino religioso, Bendowa, Ed. Marietti Genova 1992 pag. 30*

Noi pratichiamo la religione per raggiungere lo stato della beatitudine come risultato evidente, e solitamente pensiamo che questa sia la fede. Ma quelle poche parole di Doghen frantumano frontalmente le opinioni scontate che questo tipo di ricerca della via si porta sempre dietro. Il cammino religioso non è un modo così piatto e monotono, ma è piuttosto la struttura concreta della vita nel suo slancio sempre fresco e rinnovato.<sup>69</sup>

L'abate Watanabe coglie un elemento importante dell'opera di Doghen: il suo notevole impatto decostruttivo. Proprio come nel discorso della zattera, Doghen invita l'uomo a non attaccarsi a nulla, non solo il "dharma" è solo un mezzo, ma lo stesso "nirvana" è la fine di qualcosa che non ha mai avuto inizio.

Nagarjuna sulla vacuità del concetto di "nirvana" scrive:

Se tutto questo mondo è vuoto, non esiste né apparizione né sparizione di nulla: per eliminazione o arresto di che si verifica, secondo te, il nirvana?

Se tutto questo mondo è non vuoto, non esiste né apparizione né sparizione di nulla: per eliminazione o arresto di che si verifica, secondo te, il nirvana?

Non eliminato, non ottenuto, non annientato, non eterno, non arrestato, non nato: questo si chiama il nirvana.

Il nirvana intanto non è un essere, che, se tale fosse, esso dovrebbe in conseguenza essere caratterizzato da vecchiezza e morte. Non c'è essere, infatti, senza vecchiezza e morte.

Se poi il nirvana fosse un essere, esso sarebbe un coefficientuato. Non coefficientuato non c'è in nessun luogo infatti nessun essere.

Se poi il nirvana fosse un essere, come potrebbe tale nirvana esistere, senza dipendere da qualche altra cosa? Infatti, non c'è nessun essere non dipendente da qualche altra cosa.

Se il nirvana non è un essere, sarà esso forse un non essere? Allo stesso tempo che il nirvana non è un essere, esso non è neppure un non essere.

Se poi il nirvana fosse un non essere, come potrebbe tale nirvana esistere senza dipendere da qualche altra cosa? Infatti non c'è nessun non essere non dipendente da qualche altra cosa.<sup>70</sup>

Nagarjuna è considerato una delle menti più alte del pensiero buddista, si dice, infatti che è colui che fece compiere il secondo giro alla ruota del "dharma". Prima di lui vi è solo Buddha in quanto ad importanza. Il suo pensiero meriterebbe una trattazione specifica ed approfondita, qui noi attingeremo solo ad una sua piccola parte. La prima

---

69 Eihei Dogen, *Busso-La natura autentica*, Op.Cit.

70 A c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, Vol. II. Il grande veicolo, Ed. Mondadori Milano 2004, *Mādiamakārikā* Pag. 638.

asserzione di questo pensatore, che abbiamo riportato, è già da sé ricca di una grande complessità. Se il mondo è vuoto non vi è né azione né non azione, dunque il “nirvana” di cosa sarebbe il frutto, se non vi è alcun seme. L’autore si spinge oltre affermando che tra “nirvana” e “samsara” non vi è alcuna differenza. L’argomentazione di Nagarjuna in questo punto raggiunge una alta vetta di complessità. Richiamiamo il Sutra in cui si parlava della zattera, proviamo a rileggerlo alla luce di questa nuova prospettiva suggerita da Nagarjuna. Nel sutra si parla di due rive, una spaventosa ed un'altra pacifica, l'uomo dalla prima vuole fuggire, allora ricostruisce una zattera, oppure, potremmo dire si affida al “dharma” come mezzo per trarsi in salvo. Sappiamo cosa Buddha ha spiegato sul senso della zattera, Nagarjuna, come se volesse continuare il discorso, afferma: “fate attenzione che non vi sono affatto due rive, una pericolosa l'altra pacifica, ma vi è un'unica riva”. Ciò che cambia è la conversione a questa sorgente autentica, come scrive Doghen, da cui ogni cosa è solo ciò che è. Sempre del monaco Giapponese possiamo leggere queste righe:

Ehi! non girovagare col corpo e con la mente in pratiche religiose. Eppure, se dai origine anche al minimo scarto, il cielo e la terra si fanno incommensurabilmente lontani; se dai adito al pur minimo "mi piace - non mi piace", il cuore si smarrisce nella confusione. Per esempio, chi si vanta della consapevolezza raggiunta, chi abbonda di illuminazione, chi è riuscito ad adocchiare la sapienza, chi ha ottenuto la via, chi ha chiarito il cuore, chi ha dato impulso all'ideale di scuotere il cielo: altro non fa che trastullarsi nei pressi della soglia del nirvana, però ignora quasi del tutto l'operoso sentiero della libertà.<sup>71</sup>

L’operoso sentiero della libertà è un altro modo per nominare “la natura autentica”. Se, di contro, ci si illude di aver compreso, di aver trovato chiarezza, di aver raggiunto il nirvana, ci si sta “trastullando sulla soglia del “nirvana”. L’espressione che utilizza Doghen è molto forte, vuole, crediamo, evidenziare la pericolosità di una tale condizione. Essere indifferenti, ignorare, le fiamme che ci avvolgono, per richiamare il Sutra del loto, è indubbiamente una condizione di grande pericolo, ma credere di aver capito, credere di aver ottenuto quando invece non si è ottenuto nulla è ancor più una condizione pericolosa. Non bisogna pensare ad una facilità nell’individuare coloro che vivono l’autenticità della via della libertà e chi, invece, si “trastulla” sulla soglia del nirvana. Tutti gli uomini che decidono di investire la loro intera esistenza varcano di continuo questa sottilissima linea di confine tra autenticità ed illusione. C’è un continuo processo di conversione a quel punto, a quella che si definisce come “via media”.<sup>72</sup> Non vi potrà mai essere nessuno che potrà dire ad un altro uomo che lui vive autenticamente la via media. Nessun uomo potrà mai pretendere di sentirselo dire e non potrà mai convincersene. Ogni volta che questo accade, si ritorna, lì su quella soglia del “nirvana” a giocare con le proprie illusioni. Doghen con parole secche, autentiche, afferma “Se a

---

71 E. Doghen, *Fukanzazenji* a cura di J. Forzani. Traduzione inedita.

72 Questo termine è presente anche nella nostra cultura occidentale, possiamo pensare all’etica aristotelica, ma nel Buddismo non ha quel significato. Come abbiamo visto è una non posizione che non scaturisce da due estremi da evitare.

lungo compi questo, certamente diventi questo.”<sup>73</sup> Non vengono proposte vie alternative, tecniche particolari, ma si afferma che se a lungo compi questo certamente diventi questo. Tuttavia c'è da precisare cosa significa l'espressione “a lungo”. Sicuramente è vaga, non si quantifica, però apparentemente non è “atemporale”. Potremmo pensare un tempo molto lungo di tanti anni, ma ad un certo punto, forse, possiamo vivere, ed esserne consci, l'autenticità della via media. Però, noi crediamo che l'espressione a lungo non voglia dire per un tempo notevole, ma significhi per l'intera propria vita.

Nagarjuna è consapevole della difficoltà che vi è nell'abbracciare e nello stabilirsi nella “via media”, per questo motivo, il pensatore specifica che vi sono due tipi di realtà, due livelli. Il primo livello di realtà è quello che possiamo percepire e pensare. Vi è un secondo livello di realtà, ma è corretto dire che è la medesima realtà vista e vissuta in modo diverso, che va al di là della forma e nello stesso tempo del contenuto, infatti, le sue basi sono in ciò che non ha sostanza, ovvero, la vacuità. Doghen scrive al riguardo:<sup>74</sup>

Apprendere la via autentica (di Budda) è apprendere se stesso. Apprendere se stesso è dimenticare se stesso. Dimenticare se stesso è essere invero da tutte le cose. Essere invero da tutte le cose è libertà nell'abbandonare corpo e spirito di se stesso e corpo e spirito altrui. E' risveglio che riposa da ogni traccia di se stesso, è risveglio che perpetua il non lasciare traccia di se stesso.

Queste poche righe riassumono tutto ciò che stiamo cercando di spiegare. Vediamole da vicino: apprendere la via di Buddha significa apprendere se stessi. Il primo passo da compiere per stabilire il proprio “cuore” nella via media è l'apprendere la via di Buddha. Potremmo dire è nel costruirsi la propria zattera. Il secondo passo racchiude in poche parole un punto vitale del “dharma”: apprendere se stessi significa dimenticare se stessi. L'uso del verbo dimenticare è molto interessante si lega al verbo apprendere. Entrambe indicano lo sforzo necessario che l'uomo deve fare se vuole ottenere quello. Non vi è l'uso di verbi vaghi e fumosi come sentire, oppure lasciare, ma vi sono due verbi che richiedono l'immediato agire dell'uomo. Il verbo dimenticare si accosta ad una parola: se stesso. Leggendo queste parole con poca attenzione si può non cogliere l'aporia che celano, ovvero, dimenticare è un'azione che compie un sé, dire che chi compie l'azione deve dimenticare se stesso è una contraddizione. Aporia che rimarrebbe tale se il discorso di Doghen non continuasse con la specificazione che dimenticare se stesso è essere invero da tutte le cose. L'espressione “Essere invero da tutte le cose” è un modo per descrivere la natura autentica presente in tutte le cose e gli esseri. Aderire a questa autenticità significa aderire e stabilirsi nella “via media”, la quale, è risveglio, “nirvana”, che riposa da ogni traccia di sé e perpetua nel non lasciarne alcuna traccia. Se comprendere la propria natura autentica significa comprendere la propria vacuità, capiamo che la dinamica che si realizza è una dinamica riferente ad un piano sottile. Un piano che è al di là di ciò che ci piace e non ci piace, del mio essere e dell'essere degli altri. C'è un Sutra che presenta proprio questo nuovo piano, questo nuovo stare, o

---

73 E. Doghen *Fukanzazenji* .

74 E. Doghen, *Ghenjokoan*, a cura di J. Forzani. Traduzione inedita.



meglio, riposare:

18. «Ho cotto il riso, ho munto le vacche» disse il pastore Dhaniyo

«abito con la mia gente sulla riva del fiume Mahī.

La capanna è coperta, il fuoco arde.

Quindi, o cielo, piovvi pure, se tu lo desideri!»

19. «In me non c'è collera né aridità mentale» disse il Beato

«io dimoro per una sola notte sulla sponda del fiume Mahī.

La capanna è scoperta, il fuoco è spento.

Quindi, o cielo, piovvi pure, se tu lo desideri!»<sup>75</sup>

Questo Sutra ci presenta i due livelli di realtà, che Nagarjuna aveva distinto, il primo livello presenta un uomo che ha curato i dettagli della sua vita, ha munto i propri animali, si è cucinato il proprio cibo e si è procurato un tetto sotto il quale poter dormire. Non c'è un'azione compiuta da quest'uomo che può essere giudicata come sbagliata, immorale, superficiale. Stiamo parlando di un livello di realtà con tutte le sue manifestazioni, con tutti i suoi guadagni e le sue perdite. Non vi è nulla di sbagliato in questa realtà, ma la realtà di colui che non si preoccupa del proprio cibo e del proprio riposo è un altro livello di realtà. La realtà di quest'uomo è la realtà di colui che ha deciso di dimenticare se stesso e lasciarsi invertere da tutte le cose e, in tal modo, risvegliarsi a sé. Se ricordiamo l'affermazione di Nagarjuna: “tra nirvana e samsara non vi è alcuna differenza” e proviamo a rileggere il sutra da noi citato, possiamo, facilmente osservare come il samsara si manifesti nello stesso modo del “nirvana” ciò che muta è il modo di dimorare nella medesima realtà. Potremmo, arrivati a questo punto, obiettare che, se Nagarjuna pone una differenza fra livelli di realtà da un lato, e poi, sostiene che non vi è differenza tra “samsara” e “nirvana”, si stia contraddicendo. Il pastore, per ritornare al sutra citato, che cuoce il riso e si procura un riparo si trova nella condizione d'ignoranza, ovvero, non ha presente l'esistenza di un altro livello, di un'altra prospettiva, ignora l'esistenza di una autenticità vuota alla base di tutte le cose e gli esseri. Il beato, chi non si cura di cibarsi e di riposarsi, invece ha presente i due livelli e proprio per questa consapevolezza decide di dimorare in quella che lui vive e sente come l'autentica realtà.

Il “dharma” non è un sistema esoterico, un qualcosa rivolto solo a persone con determinate capacità intellettuali o fisiche. Ogni uomo può abbracciare e sviluppare la propria vita in esso, oppure per utilizzare un'espressione classica, prendere rifugio in esso. La complessità di spiegare ciò che si può comprendere solo attraverso la pratica, potrebbe trarre in inganno. L'invito di Buddha di prendere rifugio nel “dharma” è un invito di Sakyamuni rivolto a tutti gli uomini senza nessuna distinzione, è invito a misurare ciò che stanno vivendo attraverso la propria vita senza alcuna mediazione, è invito ad identificarsi e sciogliere la propria individualità nel “dharma”. Possiamo leggere al riguardo:

33. Perciò, Ānanda, siate un'isola (*dīpa*) per voi stessi prendete rifugio in voi stessi e non in altro! Che la vostra isola sia il Dhamma, che il vostro rifugio sia il Dhamma e non altro! E come può un monaco essere isola per se stesso, come può prendere rifugio in se stesso e non in altro? Come può far sì che la propria isola sia il Dhamma, che il suo rifugio sia il Dhamma e non altro?

34. Qui, Ānanda, un monaco, contempla il corpo nel corpo, strenuo, pienamente cosciente, consapevole, avendo rimosso la cupidigia e l'afflizione nei riguardi del mondo, dimora praticando la contemplazione della sensazione nelle sensazioni, praticando la contemplazione della mente nella mente, praticando la contemplazione dell'oggetto mentale negli oggetti mentali, strenuo, pienamente cosciente, consapevole, avendo rimosso la cupidigia e l'afflizione nei riguardi del mondo. Così, Ānanda, un monaco è isola per se stesso, prende rifugio in se stesso e non in altro, così egli fa sì che la sua isola sia il Dhamma, che il suo rifugio sia il Dhamma e non altro.

35. Ānanda, coloro i quali, ora o dopo la mia morte, riusciranno a essere isola per se stessi, a prendere rifugio in sé stessi e non in altro, che faranno del Dhamma e di null'altro la loro isola e il loro rifugio, costoro diverranno i monaci migliori e lo saranno in virtù del desiderio di imparare<sup>76</sup>.

La tradizione tramanda che questo Sutra raccolga le ultime parole di Buddha prima della sua morte. Non ha importanza stabilire se questo sia vero o no, ciò che va notato, per noi, è l'aver tramandato questo discorso come ultimo. Leggendo queste righe notiamo il ricorrere costante di un verbo: praticare. Se si lega questo verbo, e ciò che significa, alla scelta di porre questo come ultimo discorso, capiamo la centralità che ricopre la pratica nel "dharma", anzi, il "dharma" è pratica e nulla di meno e nulla di più. Buddha invita gli uomini a praticare a verificare tutto ciò che hanno appreso, in questo atto di continuo praticare, continuo riscontro, l'uomo prende rifugio nel "dharma" che non è altro che la sua natura autentica. L'espressione "siate isola per voi stessi" vuole indicare proprio questo: "ciò che avete sempre desiderato non è mai stato fuori di voi, ma è sempre stata in voi in quanto è in tutte le cose ed in tutti gli esseri". Adesso vedremo come si può manifestare questo mettere in pratica, come nel mondo si possa essere nella "via di mezzo".

#### **4.6. lo zazen come vacuità del perdono**

---

76 A c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, Vol. I. Op. Cit. *Il discorso del nirvana definitivo*. 1141

Dei molteplici mezzi che nella storia del *dharma* si sono manifestati per condurre l'uomo verso l'estinzione del dolore, noi scegliamo, di trattare e parlare della pratica dello *zazen*.<sup>77</sup>

L'incrociare le gambe e sedersi è una pratica antichissima che affonda le sue radici nella cultura Vedica. Ma, ciò che distingue il sedersi in *zazen* dal sedersi nella medesima posizione è l'atteggiamento mentale. L'uomo che decide di praticare *zazen* cosa concretamente cerca di realizzare. Le parole del Sutra del Diamante danno una risposta al riguardo:

«Il bodhisattva, il grande essere, dovrà produrre un pensiero non sostenuto, vale a dire un pensiero che in nessun luogo sia sostenuto, un pensiero non sostenuto da vista, da suoni, da odori, gusto, oggetti del tatto o oggetti della mente».<sup>78</sup>

Si narra che questi celebri versi del Sutra del diamante, siano stati ascoltati dal VI Patriarca della scuola Zen Hui Neng e proprio comprendendo questi ultimisi convertì alla Via del Buddismo. Nel passo si parla di Bodhisattva<sup>79</sup> che significa “colui la cui essenza è perfetta conoscenza”. Partiamo proprio dal senso di perfetta conoscenza e cerchiamo di comprenderne il significato. La conoscenza di cui si sta parlando non è conoscenza basata su di un piano dottrinale, ma è conoscenza che vive e si sviluppa in un altro livello di realtà. Ci ritroviamo nuovamente nella “via media”. Stabilendo il proprio “cuore” in questa non-dimora il Bodhisattva produrrà un pensiero non sostenuto da alcun senso. In queste poche parole si sintetizza il *dharma*. Tenendo presente i due livelli di realtà posti da Nagarjuna, sappiamo che nel livello di realtà in cui prevale la forma come elemento ultimo della realtà, il pensiero si costruisce sulle nostre sensazioni. Produrre un pensiero non sostenuto ci “getta” nell'altro livello di realtà da cui tutto può essere osservato e vissuto nella sua autentica vacuità. L'analisi funzionale della pratica dello *zazen* mostra questo cambio di prospettiva, o meglio, di realtà all'uomo che decide di mettere in sacrificio la propria esistenza. Vorremmo specificare che parlare di due livelli di realtà non significa parlare di un mondo ideale, un iperuranio, e di un altro mondo corrotto o sbagliato. Ricordiamo la frase di Doghen: “se fai questo certamente diventerai questo”. Questa frase vuol significare che tra le due realtà non vi è alcuna differenza; come afferma Nagarjuna, tra nirvana e samsara non vi è nessuna differenza. Il risveglio è proprio nel momento in cui l'uomo comprende questa non differenza tra le due realtà e fa vivere il proprio *nirvana* nella vita.

Ma, quando questo accade, l'uomo deve far vivere e far “funzionare” tutto ciò nella realtà fenomenica incontrando immense difficoltà. Allora il *risveglio* non è un singolo momento, ma è la propria vita che ad ogni istante si riconverte e si rigetta nell'autentica realtà. Questo accade perché la natura dell'uomo è quella di legarsi a ciò che gli piace, di staccarsi da tutto ciò che gli dispiace, di soffrire quando perde ciò che ama e di gioire, invece, quando perde ciò che odia. Da tutto ciò nessun uomo potrà liberarsi del tutto, ecco perché è necessario un riconvertirsi continuo. Se poi pensiamo al senso stesso del *dharma* possiamo vedere che esso consiste nel senso del continuo ritorno: non attaccarsi

---

77 Nel cap. 2 abbiamo esposto in cosa consista la pratica dello *zazen*.

78 A c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha* vol. I, op. cit. *Sutra del Diamante*.

79 La figura del Bodhisattava è caratterizzante di quello che è definito Buddismo Mahayana.

mai a nessuna forma, tenere sempre presente che “la zattera serve solo per traghettare e non per essere afferrata”.

Leggendo i Sutra spesso possiamo vedere un confrontarsi con il mondo fenomenico, un continuo riferirsi a tutti gli ostacoli che ci allontanano dalla via dell'estinzione del dolore, infatti, possiamo leggere:

La cupidigia è causa di sfortuna, la cupidigia sconvolge la mente. Gli uomini non comprendono quanto pericolo essa crei interiormente. Una persona cupida non conosce il buono, una persona cupida non vede il Dhamma. La tenebra più oscura prevale quando la cupidigia travolge l' uomo. Ma uno che ha abbandonato la cupidigia più non desidera gli oggetti che la suscitano. Essa scivola via da lui come una goccia d'acqua da una foglia di loto. L'avversione è causa di sfortuna, l'avversione sconvolge la mente. Gli uomini non comprendono quanto pericolo essa crei interiormente. Colui che ha avversione non conosce il buono, colui che ha avversione non vede il Dhamma. La tenebra più oscura prevale quando l'avversione travolge l'uomo. Ma uno che ha abbandonato l'avversione non è più adirato con ciò che è odioso. Essa cade via da lui come un frutto di palma dal suo ramo. La confusione è causa di sfortuna, la confusione sconvolge la mente. Gli uomini non comprendono quanto pericolo essa crei interiormente. Colui che è confuso non conosce il buono, colui che è confuso non vede il Dhamma. La tenebra più oscura prevale quando la confusione travolge l'uomo. Ma uno che ha abbandonato la confusione non è disorientato da ciò che turba. Egli mette totalmente fine alla confusione come l'alba mette fine all'oscurità.<sup>80</sup>

In questo passo possiamo osservare che si parla di cupidigia, avversione, confusione. Il discorso del Sutra si muove in un ambito strettamente concreto: come far sì che la condizione a cui tendo nella specifica pratica dello zazen possa diventare il mio passo quotidiano. È in questo atto, in questa conversione, che ci si manifesta il perdono.

In tutti i Sutra letti non abbiamo mai trovato questa parola, ma questo fatto non ha una grande importanza, in quanto, abbiamo trovato all'interno dei sutra quello che possiamo definire come equivalente omeomorfo<sup>81</sup>. Non attaccarsi all'avversione, lasciare che la cupidigia scivoli via dal nostro spirito sono meccanismi che ritroviamo in quello che noi definiamo come perdono. Nell'atto di fare zazen si lascia scivolare ogni pensiero, non ci si attacca con cupidigia a nulla, neanche all'avversione che potremmo avere nei confronti di qualcun altro. Questo atteggiamento, da mantenere anche dopo la specifica pratica, è l'atteggiamento di chi, anche non dicendolo e anche non sapendolo, fa sì che il perdono viva nella propria vita. Il non perdonare significa rimanere in una condizione di avversità nei confronti di chi ci ha fatto del male, significa voler continuare a risiedere in ciò che ci condurrà in uno stadio maggiore di confusione e di dolore. La prima

---

80 A. c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha Vol. I. Op. Cit. Così è stato detto*, pag. 800

81 Il termine omeomorfo è una terminologia panikkariana. Vuole indicare un senso che va al di là della parola e cerca di cogliere quelle equivalenze del profondo, che attraversano il tempo e le culture.

condizione, dietro la quale possiamo ritrovare l'equivalente omeomorfo<sup>82</sup> del perdono, è l'atto stesso della pratica del *dharmā*. Parafrasando Doghen potremmo dire: "se pratici il perdono vivi nel perdono."

Vivere l'autenticità del perdono, in una cosmologia Buddista, significa non attaccarsi, non dimorare, nella forma del perdono. La dinamica spirituale di fondo, che fa produrre un pensiero da nulla sostenuto, è la stessa che, nella vita oltre lo *zazen*, non fa dimorare il proprio *sé* nell'illusione di star perdonando e di poter chiamare quella sua azione perdono.

Il *dharmā* non è una monade, ma è vita autentica che vive. Spesso possiamo leggere, nei Sutra, l'espressione prendere rifugio nel *dharmā*, questa espressione può trarre in inganno: si potrebbe credere che il *dharmā* sia un "piccolo fortino" al di là della realtà fenomenica, invece non è così. La relazione con l'altro da *sé* è un elemento imprescindibile dal *dharmā* stesso. Anche nell'atto di abbandono del mondo e di completo assorbimento del proprio tempo in una vita monastica, l'altro da *sé* è presente e ad esso ci si rapporta. L'altro è presente in quanto rinuncia: si lascia morire in *sé* il desiderio di relazione con tutto ciò che vive al di fuori della vita-sistema monastico.

Adesso, per comprendere meglio il senso del perdono, dobbiamo entrare più nello specifico di tutto ciò che è altro, fuori, dal *dharmā*.

#### **4.7. L'imperfezione del perdono nell'interdipendenza della realtà**

Dobbiamo adesso cambiare livello su cui muoverci, dobbiamo vedere come l'agire viva nel *dharmā*. Precisiamo che parleremo di un agire imperfetto in un mondo imperfetto. Come sopra abbiamo scritto la dinamica esistenziale di chi decide di prendere rifugio nel *dharmā*, è quella di un continuo convertirsi, in quanto, durante la propria vita si vive in una condizione di perenne imperfezione. In una tale realtà, la responsabilità è la "luce" che può illuminare il nostro cammino.

*La responsabilità è lo strumento che si manifesta in conseguenza di quella che si definisce pratyasamutpada: l'interdipendenza che vi è tra ogni nostra azione e tra ogni elemento. Leggiamo queste parole:*

La genesi interdipendente è prodotta da due fattori. Da quali fattori? Dalla dipendenza dalle cause (*hetu*) dalla dipendenza dalle condizioni (*pratyaya*). E ciò, a sua volta, è da intendersi in due modi: esteriore e interiore. Ora qual è la dipendenza dalla causa nella genesi interdipendente esteriore? È questa, che cioè dal seme nasce il germoglio, dal germoglio la foglia, dalla foglia il picciolo, dal picciolo il gambo, dal gambo il fusto, dal fusto la gemma, dalla gemma il boccio, dal boccio il fiore e dal fiore il frutto. Non essendoci il seme, non nasce il germoglio e così via fino al fiore, non essendoci il quale, non nasce il frutto. Ma essendoci il seme, si sviluppa il germoglio, e così via fino al fiore, essendoci il quale, si sviluppa il frutto. Ora il seme non pensa: "Voglio produrre il germoglio". E neanche il germoglio pensa: "Sono nato dal seme"; e così via fino al fiore, che non pensa: "Voglio far nascere il frutto",

---

82 L'equivalenza in questo caso fa riferimento al perdono come concetto Cristiano. Tuttavia, se il Cristianesimo può dare un primo paradigma di equivalenza, l'equivalenza che vi si produce è un qualcosa che ha perso una sua specifica forma .

così come il frutto non pensa: "Sono nato dal fiore". Tuttavia il germoglio si sviluppa e manifesta se c'è il seme, il quale ne è la causa; e così via fino al frutto, che si sviluppa e manifesta soltanto se c'è il fiore.<sup>83</sup>

Il passo, utilizzando un'allegoria, presenta l'intuizione della *pratityasamutpada*. Noi l'abbiamo già incontrata, senza citarla nello specifico, infatti la *pratityasamutpada* è l'orizzonte su cui si colloca la "via di mezzo". Ogni elemento in sé è manifestazione di un'autenticità assoluta, senza aggiungervi o togliervi nulla, e ugualmente ogni elemento è in quanto relazione con altri elementi. La *pratityasamutpada* è l'intuizione di questa contemporanea aporia. Se spostiamo il discorso sull'uomo possiamo intuire, come in esso siano contemporanei l'autenticità e la relazionalità. Non possiamo togliere né l'uno né l'altro, non possiamo neanche stabilire un ambito per l'una ed un ambito per l'altro. La foce in cui questa contemporanea aporia si dissolve è la vacuità o il vuoto. Se l'autenticità avesse una sua sostanzialità, se la "natura autentica" fosse la realtà fondante, allora potremmo vedere la *pratityasamutpada* come un livello di realtà illusorio da superare. Invece, tra *pratityasamutpada* e "natura autentica" non vi è nessuna differenza; entrambe hanno le loro basi sulla vacuità. Collocando questo discorso nell'ambito dell'agire quotidiano, osserviamo l'impossibilità di arrestare il proprio *karma*. Ogni nostra azione produce degli effetti, gran parte d'essi a noi ignoti, per utilizzare una metafora, come un sasso gettato nell'acqua che produce continue onde, senza mai arrestarsi. Riportiamo questo nell'infinita molteplicità di azioni di ogni essere e potremmo intuire l'immensa rete di interdipendenza che esiste. In questa rete in cui l'uomo vive, essendone, a sua volta, un piccolissimo frammento. Nell'orizzonte della *pratityasamutpada* ogni nostra azione è vuota. Non avrebbe senso attaccarsi ad una delle infinite onde che il nostro agire produce. Una tale prospettiva potrebbe condurre l'azione di un uomo verso la più totale indifferenza, essendo impossibile sapere se una mia azione, anche buona, produca solo effetti buoni, non ha nessun senso sacrificarsi per qualcosa di buono. In un certo senso il buono ed il cattivo in un tale orizzonte perdono di significato, in quanto, perdono di sostanzialità. Tuttavia il *dharma* ha uno strumento imperfetto per poter far viver il proprio agire in una tale realtà: la responsabilità della compassione. Se ogni nostra azione produce una molteplicità di effetti infiniti, se l'esistenza di un elemento è legata dall'interdipendenza di altri elementi, l'unico strumento possibile è la compassione, ovvero, comprendere che tutti sono in una tale condizione. La verità del dolore non è *una* condizione, ma è *la* condizione di ogni essere. Data questa verità la compassione diventa l'azione responsabile da poter compiere se si vuole produrre meno dolore possibile. La compassione è attenzione verso la sofferenza altrui, che, nello stesso tempo, è sofferenza propria. Allora leggiamo queste righe:

18-21. Questo nostro corpo è privo di vita, fragile, senza sostanza, fonte di dolore, ingrato, impuro sempre. Insensato colui che non è contento di offrirlo per il benessere altrui! Attaccamento ai propri piaceri ed impossibilità di alleviare le sofferenze fanno sì che noi siamo indifferenti al dolore altrui. Ma questo dolore, finché c'è, e c'è, con esso, possibilità di alleviarlo, perché dovrei restare indifferente? Ché se, pur potendo alleviar le pene di qualcuno,

fosse anche il più peccatore, io restassi invece indifferente, mi sembrerebbe di aver fatto un peccato e la mia mente brucerebbe, come rami secchi al fuoco. E perciò io mi getterò da questo dirupo ed ucciderò questo mio miserabile corpo, di sorte che la tigre resti immune dall'uccisione dei figli e questi non siano offesi dalla madre.<sup>84</sup>

Offrire il proprio essere per alleviare il dolore altrui. Questo passaggio è centrale per dimostrare come, anche nel Buddismo, si possa parlare di perdono. Uno dei figli che può nascere dalla compassione è proprio il perdono. Ritroviamo, ma sarebbe impossibile non porlo, l'elemento del non attaccamento, che può essere vissuto in tutti i suoi livelli, da quello più astratto a quello più concreto. Si ha la sensazione di percorrere molteplici sentieri, ma tutti ci conducono verso questo centro: il lasciare andare ogni stato, ogni pensiero, ogni azione. Se questa dinamica è messa in moto dalla compassione, dalla non indifferenza per il dolore altrui, allora sarà possibile anche vivere il perdono. In un tale agire potremmo anche non notarlo, ma si manifesta dietro il volto della totale gratuità. Il non dimorare nel proprio agire priva l'agire stesso di una sua forma specifica. La medesima dinamica può essere denominata come compassione, attenzione, cura e perdono. Il meccanismo che vi è alla base è solo uno, i frutti che dà sono molteplici. Un tale modo di agire pone al centro la cura, un curare se stessi attraverso gli altri, in tal modo cessano d'esistere un Io ed un "altro da me". Leggiamo queste parole:

O monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri e colui che si prende degli altri si prende cura di se stesso. E in che mondo, o monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri? Con la pratica (*āsevanā*), con la meditazione (*bhāvana*), con una pratica ripetuta (*bahulīkamma*). E così, o monaci, che chi prende cura di se stesso si prende cura degli altri. E in che modo, o monaci, colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso? Con la pazienza (*khanti*), con il non nuocere (*avīhimsā*), con l'amore (*mettā*) e con la solidarietà (*anudayatā*). E così, invero o monaci, che colui che si prende cura degli altri si cura di se stesso. "Io mi prenderò cura di me stesso": o monaci, è con questo spirito che devono essere praticati i fondamenti della presenza mentale. "Io mi prenderò cura degli altri" è con questo spirito che devono essere praticati i fondamenti della presenza mentale. O monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri e colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso.<sup>85</sup>

La dialettica della cura che possiamo leggere in queste righe è la dialettica del  *dono*  che vive nel perdono. Come si è visto all'inizio del nostro lavoro

In una tale dinamica il perdono diventa privo di ogni fondamento essendo un dono gratuito. La gratuità del perdono, come forma di cura, è la forma d'agire necessaria se si

---

84 A. c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, VOL. I. Op. Cit. *La ghirlanda delle rinascite*. Pag. 1207.

85 A. c. di Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha* Vol. I. Op. Cit. *Il discorso di Setaka*. (pag. 442)

intuisce il senso di *pratityasamutpada*. L'interdipendenza che lega ogni azione ed ogni elemento è un'aporia, che si può solo presupporre come intuita. Non è possibile, per nessuno, abbracciare teoreticamente l'interdipendenza, in quanto non è un concetto dai confini delineati. In *pratityasamutpada* il concetto d'infinito e finito coesistono. In quanto l'interdipendenza che lega il nostro agire e tutti gli elementi è una catena di cause ed effetto senza una fine e senza un principio, ma proprio perché manca un principio ed una fine il sistema è chiuso.

Un'ulteriore aporia è quella tra consapevolezza ed ignoranza. Infatti anche se siamo consapevoli, intuendo questa interdipendenza, che presuppone la contemporaneità d'infinito e finito; diventa inevitabile vivere ed accettare la non possibilità di sapere e di comprendere l'esito del nostro agire. L'ignoranza diventa il nostro abito, la nostra condizione esistenziale.

L'uomo ha la possibilità di vivere questa condizione e, nello stesso tempo, ha la possibilità di condurre la propria vita verso l'estinzione del dolore. Ma, per fare ciò, per incamminarsi lungo quella che è la via di salvezza proposta da Buddha, l'uomo deve abbracciare la sua condizione d'ignoranza e partendo da quella vedere nella compassione e nel perdono un mezzo, imperfetto, per condurre se stesso verso quello che si definisce *nirvana*. C'è un passo al riguardo che mette in evidenza proprio questa dinamica:

*O Māluṅkyāputta*, se un uomo fosse colpito da una freccia avvelenata, abbondantemente cosparso di veleno, e i suoi amici e compagni, parenti e congiunti chiamassero un medico chirurgo ed egli, tuttavia dicesse: "Non voglio farmi estrarre questa freccia fino a quando non saprò chi mi ha colpito, se un guerriero o un brāhmaṇa, se un mercante o un servo"; e dicesse: "Non voglio farmi estrarre questa freccia fino a quando non saprò chi mi ha colpito, qual è il suo nome, qual è la sua gente"; e dicesse: "Non voglio farmi estrarre questa freccia fino a quando non saprò chi mi ha colpito, se alto basso o di media statura"; e dicesse: "Non voglio farmi estrarre questa freccia fino a quando non saprò chi mi ha colpito, se nero bruno o di pelle dorata"; e dicesse: "Non voglio farmi estrarre questa freccia fino a quando non saprò [ecc ecc...] certamente quest'uomo, o Māluṅkyāputta, non riuscirebbe a sapere tutto ciò, prima di aver già finito il suo tempo."<sup>86</sup>

In questo passo possiamo osservare che l'uomo colpito dalla freccia avvelenata non si occupa di curare se stesso, ma si preoccupa di sapere chi è stato. Il centro dell'attenzione non è il dolore che si sta provando, ma è il desiderio di sapere chi lo ha causato. Dal desiderio di questo sapere nasce il desiderio di reagire al dolore subito con ulteriore dolore. Non vi è nessun riferimento ad un comportamento malvagio, vi è solo una drammatica osservazione: per fare ciò l'uomo esaurisce il proprio tempo senza aver compreso chi avesse causato il proprio dolore. La condizione di un tale essere è di profonda ignoranza, ma una tale ignoranza non esonera o aliena l'individuo dall'interdipendenza della realtà. Se si gioca con gli strumenti del dolore si vive sempre



nella condizione del dolore.

Il perdono, inserito in questa dinamica, tenta di sottrarsi a questa catena di cause ed effetti, l'uomo che perdona non si chiede chi ha scoccato quella freccia, ma si occupa di curare il proprio dolore. Per compiere ciò bisogna sradicare se stessi dal desiderio, dalla sete di sapere chi è stato a farci del male. Dietro quel soggetto agente, che scocca la freccia, c'è l'intuizione della *pratityasamutpada*. Dunque se, effettivamente, noi abbiamo di fronte chi ci ha fatto del male, ugualmente, abbiamo dinanzi un piccolo elemento di una catena d'interdipendenza della quale anche noi facciamo parte.

La non violenza, scaturente, dal perdono è non violenza che si compie verso chi ci ha fatto del male ed è non violenza verso noi stessi che all'altro siamo inevitabilmente legati. Al riguardo leggiamo queste parole:

«O monaci, anche se dei banditi, dei malfattori, vi facessero a pezzi, parte dopo parte, con una sega a due mani, colui che nutrisse pensieri di odio verso di loro non praticherebbe i miei insegnamenti. In un caso del genere, o monaci, dovrete esercitarvi così: "Le nostre menti resteranno impassibili, e non pronunceremo parole malvagie; saremo pieni di amicizia e compassione, con una mente piena di gentilezza amorevole, senza covare odio. Ci rivolgeremo alla persona che ci fa a pezzi con una mente intrisa di gentilezza amorevole e, a partire da quella persona, pervaderemo il mondo intero con una mente intrisa di gentilezza amorevole, una mente immensa, grande, immensurabile, priva di inimicizia e priva di malevolenza". È così, o monaci, che dovrete esercitarvi!».

L'esempio qui riportato sembra andare al di là dell'umano. Sembra così assurdo come comportamento che quasi ci sembra estraneo, bel discorso, tuttavia inapplicabile. Il *dharma*, come ogni sentiero religioso, ha in sé un messaggio di disumanizzazione. La realtà a cui ci si converte è un piano totalmente avulso dalla realtà del nostro vivere quotidiano, ecco perché nei confronti del *dharma* è richiesto un continuo atto di conversione a questo piano. Il passo riportato è come un'immagine a cui tendere, come la più alta manifestazione di compassione possibile. Il perdono o è perdono dell'imperdonabile oppure non è. Parlare di perdono e poi stabilire dei precisi limiti non ha senso. Il perdono essendo atto gratuito non ha una forma e tutto ciò che non ha forma non ha limite. L'atto di perdonare diventa un mezzo imperfetto per invadere la realtà con la compassione e non con l'odio.

## 5. Conclusione: la ricerca di una equivalenza omeomorfica.

### 5.1. La comparazione come percorso fenomenologico

Un lavoro di comparazione, tanto più quando si parla di tematiche religiose, non può e non deve mai ritenersi esaustivo. Il primo e fondamentale motivo di una tale riflessione è che né il Cristianesimo né il Buddismo sono religioni che hanno cessato d'essere messaggi salvifici per gli uomini. Esse sono due realtà in essere.

Crediamo che la comparazione debba evitare in *primis* l'errore di ridursi a concettualizzazione immobilizzante. Comparare non significa osservare le affinità e le differenze e in seguito esporle in un modo sterile. La comparazione è rivelazione.

Il comparante non percorre molteplici vie, ma nella sua ricerca percorre un'unica via. Si possono attraversare molteplici religioni rimanendo se stessi. Un uomo che abbia deciso di far crescere la sua vita nel grembo del Buddismo può vivere la rivelazione Cristiana rimanendo Buddista. In questo caso il buddista rivelerà il Cristianesimo con le categorie buddiste. E' in una tale aporia religiosa che vive la comparazione. Questo circolo ermeneutico ha lo scopo di evitare ibridi e false sintesi.

La comparazione non ha come suo fine la sintesi, ma se mai l'armonia.

Sappiamo che ormai il Buddismo, da circa un secolo, è giunto ad incontrarsi con la cultura ed il pensiero occidentale. Questo incontro non può essere scevro di problemi. Il Buddismo, con la sua molteplicità di volti, oscilla tra l'essere il "migliore o peggiore amico" dell'occidente.

Crediamo che la cultura occidentale sia ad un primo livello tollerante, ma ad un secondo livello d'incontro profondamente intollerante. L'intolleranza sussiste là dove si occidentalizza la cultura che s'incontra. La prima forma di occidentalizzazione si manifesta nella denominazione stessa, ovvero, Buddismo è un'etichetta ideata dai pensatori occidentali. L'occidentalizzazione non è negativa fin quando resta una prima fase. Di contro se diventa l'unica chiave di lettura si tramuta in una dimensione interpretativa profondamente intollerante ed anche radicalmente ignorante. Questa via, che abbiamo definito intollerante, conduce con ogni probabilità a vedere nel Buddismo un nemico, un alieno della nostra cultura.

Non è libero da errori un percorso diametralmente opposto, ovvero, un percorso che veda nel Buddismo la *pars* mancante della cultura occidentale. In quest'ultimo modo si vede l'altra cultura come un "supermercato". Proprio come quando si fanno compere, noi cerchiamo in un'altra cosmologia ciò che pensiamo manchi nella nostra. Possiamo affermare che il Buddismo non è né il migliore e né il peggiore amico dell'occidente. Potrebbe sembrare banale, ma il Buddismo -come il Cristianesimo- è semplicemente il Buddismo senza l'esigenza di nessuna aggiunta e di nessuna sottrazione.

La domanda che potrebbe nascere da quest'ultima affermazione potrebbe essere: ma questa quiddità buddista in cosa consiste?

Al riguardo leggiamo le parole di Merton:

"Lo zen non arricchisce nessuno. Non c'è alcun cadavere da trovare.

Sul luogo in cui si crede che vi sia, gli uccelli vengono per un po' a volteggiare. Ma presto volano altrove. Quando se ne sono andati, il "nulla", il "nessun corpo" che era lì, tutto a un tratto appare. E' lo zen. Era stato sempre lì, ma gl'insetti non l'avevano toccato

perché non era il loro genere di preda”<sup>87</sup>.

In questo passo leggiamo il riferimento ad una delle scuole buddiste, ovvero, la scuola zen. Crediamo che questo riferimento allo zen possa essere facilmente allargato al Buddismo stesso. Il discorso presente in queste righe è profondamente comparativo e fenomenico. Leggiamo le ultime parole: gli insetti non l’avevano toccato nonostante fosse sempre stato lì. Quella quiddità, di cui sopra parlavamo, è sempre stata lì, ma facciamo attenzione, lì indica la cultura occidentale. Merton sta facendo un’affermazione estremamente forte: la quiddità buddista è sempre stata presente in occidente. Come lo è sempre stata in oriente, ciò che muta è il suo modo di reificarsi.

Il Buddismo deve, ovviamente, mantenere le sue differenze dal Cristianesimo, ogni tentativo di sincretismo deve essere evitato. Nelle parole di Merton non leggiamo alcun tentativo al riguardo, ma un tentare di comprendere il perché il Buddismo sia (ri)nato in Occidente. Non possiamo considerare la religione buddista come un prodotto esportato dall’Oriente. Dobbiamo, invece, comprendere il perché dalla morte della forma orientale sia nato il seme del buddismo occidentale. Seguendo una tale via si potranno cercare quelle che Panikkar definisce come equivalenze omeomorfe.

## **5.2. Il perdersi del Figlio come antecedente del perdono**

La nostra ipotesi iniziale è che, nonostante nel Buddismo non si trovi enunciata la parola perdono, esso sia presente come dinamica esistenziale.

Il senso salvifico della parola perdono va al di là del suo stesso lessema e di conseguenza non è un azione presente esclusivamente nel Cristianesimo.

Proveremo, in conclusione del nostro lavoro, a mettere in parallelo due parabole dalla somiglianza sorprendente.

Stiamo parlando delle due parabole presenti rispettivamente in Lc. 15[11-32], e nel IV capitolo del Sutra del loto. Queste due parabole, scritte a latitudini ed in epoche diverse, presentano una struttura simile. Riportiamo la parabola del sutra del Loto:

«Immaginiamo un tale che se ne va dalla casa paterna. Dopo essersene allontanato, giunge in un paese straniero e vive in esilio per molti anni, venti, trenta, forse quaranta o cinquanta. In seguito, Beato, l'uno (il padre) diventa un uomo eminente, mentre l'altro rimane povero. Quest'ultimo, vagando da ogni parte in cerca di sostentamento, di che sfamarsi e vestirsi, arriva in un paese straniero. Anche il padre si è trasferito in un altro paese e possiede una gran quantità di cereali, monete, pezzi d'oro, tesori e granai; ha molto oro e argento, gemme, perle, berillo, conchiglie preziose, cristalli, coralli, oro e argento[...].

Nel frattempo, Beato, il pover'uomo vaga per villaggi e città, regioni, paesi, reami e capitali reali alla ricerca di che sfamarsi e vestirsi e, in seguito, arriva proprio nella città dove abita il padre, padrone di una gran quantità di cereali, monete, oro, tesori e granai. Ora, il padre del poveraccio che vive in questa città, padrone di una gran quantità di cereali, monete, oro, tesori e granai, non fa che pensare al figlio scomparso cinquant'anni prima ma, pur ripensandoci, non ne parla con nessuno. Egli soffre in solitudine facendo queste considerazioni: "Sono vecchio, decrepito, avanti con gli anni, possiedo molti cereali, monete, oro, tesori e granai, ma non ho nessun figlio. Se giungesse per me il momento di morire, tutto ciò perirebbe senza essere goduto". Egli

ripensa continuamente al figlio: "Come mi sentirei in pace se mio figlio potesse godere di questo cumulo di ricchezze!"

Nel frattempo, Beato, il pover'uomo, alla ricerca di che sfamarsi e vestirsi, si avvicina pian piano alla dimora del ricco signore, padrone di molti cereali, monete oro, tesori e granai. Proprio in quel momento, Beato, il padre del pover'uomo si trova sulla soglia della sua abitazione in compagnia di un gruppo di *brahmana*, *ksatrya*, *vaisya* e *ksudra* [...]. Il pover'uomo, Beato, vede il proprio padre seduto in gran pompa sulla soglia della sua abitazione circondato da un folto numero di persone mentre bada agli affari di casa. Nel vederlo, impaurito, agitato, allarmato, con i peli rizzi (dallo spavento) e la mente confusa, pensa: "Inaspettatamente mi sono imbattuto in un re o in un ministro. Questo non è posto per gente come me. Me ne devo andare. E nei quartieri poveri che posso trovare di che sfamarmi e vestirmi con poco sforzo. Via, trattenendomi qui a lungo potrei venir catturato come schiavo o incorrere in qualche altra disgrazia".

E così, Beato, il pover'uomo, terrorizzato e impaurito da una serie di mali immaginari, se ne va velocemente, si allontana, fugge, non rimane lì. Ma il ricco signore, seduto sul trono sulla soglia della sua abitazione, riconosce il figlio a prima vista. Dopo averlo osservato per bene, si sente felice, estasiato, deliziato, trasportato dal piacere, con la mente pervasa da contentezza e gioia. Egli pensa: "È un miracolo che sia stato trovato colui che godrà di questa gran quantità di cereali, monete, oro, tesori e granai. Colui a cui invero ho pensato così sovente si è presentato da solo ora che sono vecchio, decrepito, avanti con gli anni".

Pertanto, Beato, il tale, accecato dalla bramosia per il figlio, in quel momento, in quell'istante, in quell'attimo, manda a chiamare dei messaggeri: "Signori, andate velocemente a prendere quell'uomo". E così, Beato, costoro corrono veloci a prendere il pover'uomo. Immediatamente costui, impaurito, agitato, affranto, allarmato, con i peli rizzi, in preda al panico, lancia un terribile urlo, si lamenta, grida, singhiozza. Egli dice: "Non vi ho fatto nulla!" Ma, malgrado la protesta, il pover'uomo viene afferrato con forza. Costui, impaurito, agitato, in preda al panico, pensa tra sé: "Verrò di certo bastonato a morte e sarà la mia fine". Perdendo i sensi, cade a terra. Il padre, turbato, si accosta e comanda ai suoi uomini: "Signori miei, rispettate quest'uomo". Spruzzandolo con acqua fresca, non gli dice nulla. Per quale ragione? Il gentiluomo, pur riconoscendolo come suo figlio, si rende conto dell'umile condizione del pover'uomo e del suo stato elevato.

E allora, Beato, il padrone di casa con la sua abilità (nell'escogitare) espedienti non rivela a nessuno che costui è suo figlio, ma chiama uno dei suoi servi dicendogli: "Ehi tu, va da quel tale e digli quanto segue: 'Ehi tu, va dove vuoi, sei libero'.". Ubbidendo, il servo si avvicina al pover'uomo e gli dice: "Ehi tu, vai dove vuoi, sei libero". Nell'udire tali parole, quest'ultimo viene pervaso da meraviglia e stupore. Rialzatosi da terra, si dirige verso i quartieri poveri alla ricerca di che sfamarsi e vestirsi. Il gentiluomo, per attirarlo, usa la sua abilità (nell'escogitare) espedienti. Chiama due uomini di bassa estrazione e dice loro: "Uomini, andate da quel tale che si trovava qui. Dopo averlo assunto a nome vostro per una paga giornaliera doppia, fatelo venire a lavorare a casa mia. Se chiede che lavoro deve fare, rispondetegli che deve aiutarvi a pulire un mucchio di immondizie". Così i due individui, andati in cerca del pover'uomo, lo assumono per quel lavoro. Accettata la paga, i due insieme al tale iniziano a pulire il mucchio di immondizie nella casa del ricco padrone, usando come giaciglio una capanna lì vicino. Ora, dalla finestra del balcone, il ricco signore può osservare il figlio mentre pulisce il mucchio di immondizie e, ogni volta che lo vede, si sente pieno di meraviglia.

In seguito il padrone di casa scende dalla sua abitazione, si toglie ghirlande e ornamenti

e, riposti gli indumenti delicati e puliti, ne indossa di sporchi. Dopo aver preso con la destra un secchio ed essersi imbrattato di polvere, fa un cenno da lontano. Il pover'uomo allora s'avvicina. Una volta vicino, gli dice quanto segue: "Prendete i cesti, non perdetevi tempo, raccogliete la sporcizia". Con questo espediente egli parla al figlio e gli dice: "Senti, stai qui a lavorare, non andare altrove e io ti darò una paga speciale. E di qualsiasi cosa tu abbia bisogno, un catino, una caraffa, una pentola, oppure del sale, del cibo o degli indumenti, rivolgiti a me senza timore. Io ho un vecchio vestito, se lo vuoi come paga, basta che me lo chieda e te lo darò. Qualsiasi cosa di questo tipo tu voglia come paga, io te la darò. Sentiti a tuo agio che io sarò per te come un padre. Per quale ragione? Io sono vecchio e tu sei giovane. Tu mi hai fatto un grosso favore pulendo il mucchio di immondizie; e mentre ti davi da fare non hai mostrato né mostri alcuna cattiveria, scaltrezza, falsità, arroganza e ipocrisia. Non ho mai notato nessun gesto spregevole da parte tua, anche se questi difetti sono presenti negli uomini che svolgono un tale lavoro. Così d'ora in avanti, tu sarai per me come un figlio".

Pertanto, Beato, il gentiluomo chiama il pover'uomo figlio, e il pover'uomo, in presenza del gentiluomo, lo considera come un padre. In questo modo il padrone, bramoso dell'amore del figlio, per vent'anni gli fa pulire mucchi di immondizia. Trascorsi vent'anni, il pover'uomo si sente a suo agio nell'andare e venire dall'abitazione del padrone, pur considerando come sua dimora la capanna di paglia.

In seguito, Beato, il padrone di casa si ammala e sente che si sta avvicinando l'ora della sua morte. Così parla al pover'uomo: "Avvicinati. Io possiedo una gran quantità di beni, di oro, monete, cereali, tesori e granai, ma sono molto malato e voglio che tu sappia ciò che deve essere dato, ciò che deve essere preso e ciò che deve essere diviso. Per quale ragione? Anche tu, come me, padrone di queste ricchezze, devi fare in modo che nulla vada perso".

E così, Beato, il pover'uomo viene a contatto con la gran quantità di beni, di oro, monete, cereali, tesori e granai del padrone, ma per sé non prende niente, non chiede nulla, neppure del valore di una manciata di farina.

Considera come sua dimora la capanna di paglia e continua a considerarsi povero.

Dopo qualche tempo il padrone, riconosciuta l'abilità, la capacità nel prendersi cura degli affari e la maturità del figlio, vedendo il disprezzo che costui sente per le sue basse predisposizioni e per la sua precedente mentalità da mendico, il suo orrore, la sua vergogna e il suo disprezzo, ormai vicino alla morte, manda a chiamare il pover'uomo. Lo presenta al numeroso gruppo di parenti e di fronte al re o al sostituto regale, davanti ai cittadini e ai contadini, annuncia: "Ascoltate, signori! Questo è il mio legittimo figlio, da me generato. Egli scomparso cinquant'anni fa da una tal città e come me si chiama in tal modo. Per cercarlo, sono giunto qui da quella certa città. Questo è mio figlio e io sono suo padre. Io lascio tutti i miei averi a quest'uomo e tutto ciò che è mio deve essere considerato suo".

In quel momento, nel sentire un discorso simile, il pover'uomo è pervaso da stupore e da meraviglia e pensa: "Inaspettatamente ho ottenuto tutto questo: monete oro, cereali, tesori, granai".»<sup>88</sup>

Se leggendo questa parabola si notano le effettive affinità con l'episodio narrato in Luca emergono, anche, degli elementi di diversità.

La prima differenza è nella volontarietà dell'abbandono: in Luca il figlio chiede ciò che gli spetta e parte; nel *Sutra del Loto* padre e figlio si sono persi reciprocamente.

Nel *Sutra del Loto* il figlio non sperpera nulla, vive da sempre in una condizione di

estremo disagio. Inoltre non ritorna dal padre, ma lo incontra per caso, non incontrandolo come padre, ma come sconosciuto.

Un'altra differenza che si manifesta con chiarezza è che il figlio non si deve pentire di nulla e non chiede al padre perdono.

Queste differenze potrebbero indurre il lettore a pensare che in Luca si parli del perdono, mentre nel *Sutra del Loto* si parli di tutt'altra cosa. Effettivamente in Luca la dinamica è esplicitamente perdonista, mentre nel Sutra non vi è alcun riferimento al perdono. Noi pensiamo che le due parabole, con parole diverse, esplichino un percorso esistenziale che vede nel perdersi e nel ritorno le due sue polarità. Nell'atto di perdonare, l'individuo diviene quel punto di ritorno, diviene quel rifugio per chi si è perso.

Osserviamo il padre nelle due parabole, ci accorgiamo che in entrambe le situazioni a partire non è solo il figlio, ma con esso comincia un pellegrinaggio anche il padre. L'abbandono è allegoria della vita che si esprime in tutta la sua autenticità. Se cerchiamo un senso esistenziale dietro questo reciproco perdersi, possiamo osservare che l'abbandono è il primo atto di ogni cammino religioso. Un messaggio che caratterizza il Cristianesimo ed il Buddismo sta nell'essere entrambi messaggi di salvezza universali<sup>89</sup>. Il primo momento di queste due parabole è kerygmatico: si rivela, nell'atto d'abbandono, la quiddità stessa della conversione religiosa. Entriamo di più nel senso di questo abbandono e proviamo a vedere il suo significato religioso. Leggendo le due parabole notiamo come ci sia nella vita dei figli una sorta di radicale decadenza. Tuttavia la dimensione materiale ha una funzione strumentale: è un mezzo per indicare che qui non si sta parlando solo di disagi materiali, di povertà, di spreco di ricchezze, ma si sta parlando di qualcosa che va al di là di tutto questo. Crediamo che non si possa ridurre il significato di queste due parabole ad un cattivo uso della propria ricchezza, oppure ad una ricchezza materiale da ritrovare. Se queste parabole vogliono essere parabole salvifiche devono parlare a tutti. Devono descrivere un qualcosa che accomuna ogni essere, non possono parlare solo di chi spreca il denaro paterno o di chi deve meritare la ricchezza del padre.

La vita stessa è nella sua autenticità un perdersi. Ogni essere nell'atto di esistere stesso abbandona quello che potremmo definire come il suo vero volto. Nei Vangeli possiamo leggere: chiedete e vi sarà dato, bussate e vi sarà aperto. Queste parole vogliono dire che solo quando si rientra in sé e si vive in quella domanda, si potrà convertire la propria esistenza a ciò che vi è sempre stato, ma ne ignoravamo l'esistenza. Il travaglio esistenziale che caratterizza i figli è simbolo della profonda fatica che un tale percorso comporta. Non è un percorso lineare e semplice, se ci riflettiamo si sta parlando dell'atto di conversione che abbiamo visto esplicito nella frase: abbandona tutto e seguimi. L'abbiamo incontrato di nuovo nel gesto di abbandono della casa da parte del Buddha. Ci sono dei versi del mistico S. Giovanni della croce che con un linguaggio poetico parlano proprio di questo pellegrinaggio:

Per giungere a quello che non sai,  
devi andare per dove non sai.  
Per giungere a quello che non gusti,  
devi andare per dove non gusti.  
Per giungere a quello che non possiedi,  
devi andare per dove non possiedi.

---

89 Con il termine universale non vogliamo richiamare alcun senso totalizzante. Ogni kerygma vive nella sua doppia valenza d'individualità e di universalità.

Per giungere a quello che non sei,  
devi andare per dove non sei.

Modo di ottenere il tutto  
Per giungere a conoscere tutto,  
non desiderare di conoscere qualcosa in niente.  
Per giungere a gustare tutto,  
non desiderare di gustare qualcosa in niente.  
Per giungere a essere tutto,  
non desiderare essere qualcosa in niente.

Modo per non ostacolare il tutto  
Quando ti fermi in qualcosa,  
cessa di attaccarti al tutto.  
Perché per giungere dal tutto al tutto,  
devi lasciare dal tutto al tutto.  
E quando giungi a possedere tutto,  
devi possederlo senza desiderare niente.  
Perché se desideri mantenere qualcosa in tutto,  
non hai puro in Dio il tuo tesoro.

Indizio che si ha tutto  
In questa nudità trova lo  
spirito pace e riposo,  
poiché non desiderando nulla,  
nulla lo impedisce (nella sua ascesa) verso l'alto, e niente  
lo spinge verso il basso, che si trova  
al centro della sua umiltà.  
Quando invece desidera qualcosa,  
proprio in essa si affatica.

Questi versi descrivono, con splendide parole, il pellegrinaggio che ognuno compie quando fa del ritorno al suo vero volto lo scopo ed il passo del proprio esistere.

“Per giungere a quello che non sei devi andare per dove non sei.” Proviamo a leggere il pellegrinare del figlio nelle due parabole, servendoci di questa frase di S. Giovanni della croce.

Giungere a quello che “non si è”, significa giungere a ciò che ignoro, giungere a ciò che ignoro è un'aporia: se lo conoscessi sarebbe una realtà esistente. Sia in Luca e sia nel *Sutra del Loto*, i figli ignorano, nel loro pellegrinare, la possibilità di un ritorno, ovvero, la possibilità di salvarsi. Simbolicamente questo significa che ogni uomo ha la possibilità di salvarsi, ma ogni uomo, nello stesso tempo, ignora tale possibilità. La condizione di *avidiyā*<sup>90</sup> è l'unica via che conduce alla propria salvezza. Per giungere a ciò che è devo passare per ciò che “non è”. Attraversando ciò che “non è”, ovvero, vivendo giungo a ciò che è, ed è proprio nell'atto di giungere che cessa d'essere “non è” e diviene essere.

I due figli, ad una prima interpretazione, percorrono due vie totalmente diverse. In Luca il figlio sperpera tutto, capisce il suo errore ed è pronto a chiedere perdono al padre. Nel *Sutra del Loto*, come abbiamo detto, il figlio non sperpera nulla perché la sua

condizione è una condizione di profonda povertà. Come possiamo leggere, il padre, nonostante il radicale desiderio, non dice subito al figlio d'essere suo padre. Questo episodio sembrerebbe scandaloso e scorretto: un padre -ricco - ritrova il figlio -povero- e non sente il desiderio di sottrarre suo figlio da quella condizione di profonda sofferenza. Un comportamento che senza troppa difficoltà potremmo definire come malvagio. Tuttavia, scorrendo le righe del passo citato, possiamo ritrovare un'affermazione ricorrente in questo sutra: "abilità nell'escogitare espedienti". L'abbiamo già incontrata nella parabola della casa in fiamme. L'abilità sta nell'utilizzare la vita, oppure con S. Giovanni della Croce, potremmo dire: sta nell'andare in ciò che non si è, per poi giungere verso la propria salvezza. In Luca, Gesù escogita il meccanismo del figlio che sperpera tutto e cade in miseria, nel Sutra il padre escogita l'espedito di non svelare al figlio nulla per il momento. Egli ha aspettato il momento giusto, ha osservato come il figlio si rapportasse alle sue ricchezze. Quando ha compreso che, nonostante potesse cambiare, egli rimaneva umile e distaccato da tutta quella ricchezza; ha deciso di dirgli che lui era suo figlio. In questo punto il Sutra si rivela in tutta la sua forza salvifica. Il padre è consapevole che il figlio saprà gestire la sua ricchezza, ovvero, saprà vivere nel *dharma* che gli sta trasmettendo. Nel sutra il figlio mostra al padre di essere in grado di gestire una grande ricchezza, invece, in Luca il figlio si mostra totalmente incapace nel gestire il proprio patrimonio.

Il mondo<sup>91</sup> è il palcoscenico su cui ogni uomo agisce. La salvezza di ogni uomo può scaturire solo rapportandosi al mondo. Nelle due parabole la vita stessa diviene il mezzo con cui l'uomo può salvarsi. Al centro di questi due racconti vi è la vita; vita che include nella sua stessa autenticità il perdersi. Nell'atto di perdersi anche il male diviene una possibilità per salvarsi.

Giunti in questo punto si manifesta il perdono. Nell'atto di perdonare l'uomo comprende che il perdersi, il compiere del male, non è un qualcosa estraneo a se stesso, ma è una realtà che lo coinvolge e lo rende responsabile. Il precetto evangelico: "perdonate e sarete perdonati", non è una traslitterazione del detto *do ut des*. Crediamo che, invece, sia l'epifania della gratuità del perdono. Dietro al perdonare c'è l'aver compreso che senza la salvezza dell'altro non esiste una salvezza personale. Qui la via Cristiana e la via Buddista s'incontrano, ovvero, il Cristianesimo ed il Buddismo comprendono che tra ogni essere vi è un legame di profonda interdipendenza. La gioia del padre, in entrambe le parabole, è la felicità di ritrovare chi si era perso. Questo ricongiungimento da senso ad entrambe le esistenze. Nel Sutra osserviamo l'amarezza del padre che non vede alcun valore in tutte le sue ricchezze, se queste non possono essere donate. In Luca, il padre va incontro al figlio e non vuole che egli chieda perdono, ma fa uccidere il vitello grasso e imbandisce un banchetto. Compiono tutto ciò perché la loro vita non aveva senso se non potevano donare la possibilità di salvarsi a chi si era perso. Il perdono diviene un mezzo attraverso il quale si può perdere la propria vita per poi ritrovarla nella salvezza.