

Hôseki Shinichi Hisamatsu

# Una religione senza dio

Satori e Ateismo



il melangolo

HÔSEKI SHINICHI HISAMATSU, nasce nel 1889 nel villaggio di Nagara - distretto di Gifu, Giappone centrale -; discendente di un'antica famiglia buddista ortodossa della setta Jōdo-Shin-shū, "La vera setta del puro paese". A partire dal 1912 studia filosofia all'università imperiale di Kyoto, sotto la guida di maestri della levatura di Kitaro Nishida. Nel 1915 si dedica allo studio del buddismo Zen. Terminato il corso di studi entra nel monastero Zen di Myoshin-ji che si trova nella stessa città di Kyoto. Nel 1928 inizia la sua attività di insegnante. A partire dal 1935 tiene corsi di filosofia e di teologia buddista presso l'università imperiale di Kyoto. Nel corso degli anni '50 compie numerosi viaggi di studio e tiene conferenze in America e in Europa. Incontra e dialoga, tra gli altri, con Paul Tillich, Martin Buber, Gabriel Marcel, Rudolf Bultmann, Carl Gustav Jung e Martin Heidegger. Muore nel 1980, all'età di novantun'anni.

DELLO STESSO AUTORE:

*La pienezza del nulla*  
*Sull'essenza del buddismo zen*

Hôseki Shinichi Hisamatsu

# Una religione senza dio

Satori e Ateismo



il melangolo



Titolo originale

*Satori — kōkindaiteki (post-modern) ningenzō*  
*Mushinron*

Traduzione di  
Simonetta Fadda



Copyright © 1996, il nuovo melangolo s.r.l.  
Genova - via Brigata Liguria, 1-5

ISBN 88-7018-293-2

Nella folta schiera dei pensatori giapponesi che nel corso di questo secolo hanno avviato un dialogo con la filosofia o le filosofie dell'Occidente cristiano, Hôseki Shiniki Hisamatsu occupa una posizione particolare. Monaco buddista fin dalla giovinezza, sulla base di una esperienza radicale del *Satori* ha interpretato la filosofia dell'esistenza come un indispensabile fattore di chiarificazione del nucleo essenziale della religione dei padri, il buddismo zen. Nella sua impostazione infatti il linguaggio concettuale della filosofia ha unicamente lo scopo di introdurre e chiarire nei suoi aspetti determinanti, un'esperienza come quella del risveglio o dell'illuminazione che coinvolge l'uomo e il cosmo nella loro unità solidale e nel loro scaturire dal nulla originario.<sup>1</sup>

D'altra parte, proprio l'attenzione rivolta dal pensiero nipponico alla presenza imbarazzante del tema del nulla nelle filosofie occidentali,<sup>2</sup> gli consente di proporre a queste ul-

---

1. Cfr. S. Hisamatsu, *La pienezza del nulla*, Il melangolo, Genova 1995<sup>3</sup>.

2. La lettura di *Essere e tempo* e di *Che cos'è la metafisica* di Martin Heidegger, negli anni trenta, rappresentò per la filosofia nipponica una sorta di rivelazione: un passaggio obbligato e un punto d'incontro essenziali in direzione di un dialogo sempre più intenso e proficuo fra Oriente e Occidente: un dialogo tuttora in corso come dimostra la ricchissima bibliografia sull'argomento.

time una sorta di uscita di sicurezza dalle insidie del nichilismo e di offrire così all'umanità occidentale una soluzione al tempo stesso religiosa e filosofica degli interrogativi e delle questioni in cui, agli occhi del monaco zen, pare dibattersi senza esiti positivi.

In questo senso la sua proposta, così splendidamente sintetizzata nei due testi che presentiamo, vuole essere il contributo che il pensiero orientale può portare alla civiltà umana, di dimensioni ormai planetarie, in un'epoca come la nostra segnata da angoscia e inquietudine intorno al senso della vita e al futuro dell'umanità tutta.

E proprio dal confronto con la filosofia dell'Occidente emerge così, con estrema chiarezza, ciò che agli occhi di Hisamatsu rappresenta l'originalità del buddismo zen come religione e filosofia dell'avvenire. Il suo radicalismo religioso e filosofico lo porta infatti ad accentuare quell'elemento che differenzia la religione di Budda da ogni altra fede o credenza: l'assenza di un dio trascendente, in altre parole, una religione senza dio, atea. Ma così facendo, la filosofia che Hisamatsu ci presenta, accoglie e fa propria la sentenza nietzscheana sulla morte di dio, la fine di ogni visione teocentrica della realtà e l'inevitabile tramonto, per un verso, delle religioni del libro e, per l'altro, del teismo filosofico. Ma alle inevitabili conseguenze nichilistiche della sentenza nietzscheana Hisamatsu contrappone l'esperienza buddistica del Sé che ogni uomo è in condizione di fare quando, affrancatosi dalle seduzioni del mondo, incontra il Budda, non uno dio trascendente, ma il proprio Sé autentico e cioè quella possibilità che l'uomo possiede di collocarsi per così dire ai confini del mondo laddove l'intera realtà e il suo Sé vengono proiettati nell'orizzonte ultimo del vuoto o meglio ancora del nulla. Un nulla che nel momento stesso in cui irrompe nell'uomo, non nientifica affatto il senso della realtà, anzi gli conferisce una pienezza e uno splendore che prima non possedeva.

L'uomo del futuro, l'uomo planetario del terzo millennio dell'era cristiana, non deve quindi più cercare il senso dell'essere in un dio trascendente, tanto meno lasciarsi sedurre

dalla tentazione ricorrente del nulla nichilistico, deve al contrario porsi alla ricerca di se stesso come racconta un'antica leggenda cinese<sup>3</sup> e, attraversando la porta stretta dell'esperienza del vuoto, una volta riafferrato il proprio Sé autentico, mettersi all'opera per realizzare un mondo più umano. È questo il senso ultimo del discorso religioso e filosofico di Hisamatsu che nei due testi che presentiamo ha tutte le caratteristiche di un vero e proprio testamento spirituale: un testamento in cui, nel caso del Nostro, all'avvicinarsi dell'ora del commiato definitivo dal mondo si coniuga la certezza che quell'ora coincida con il tramonto altrettanto definitivo di un'epoca e l'annuncio di una nuova, i cui segni solo il filosofo può interpretare.

Per il lettore occidentale risulta chiarissimo il debito di Hisamatsu con l'analitica esistenziale e con l'esperienza della decisione per la morte che Heidegger presenta nella seconda sezione della prima parte di *Essere e tempo* come una sorta di conversione religiosa che ha come proprio interlocutore non il dio della tradizione biblico-cristiana o quello dei filosofi, ma il Sé autentico, cioè l'uomo nella sua radicale finitezza e autocoscienza.

L'itinerario di Heidegger con cui Hisamatsu ha a lungo dialogato, e non solo idealmente, si è successivamente orientato verso l'arte e il mito; il filosofo giapponese al contrario ha ripensato e riproposto in una visione del tutto nuova l'antico messaggio religioso del buddismo zen. Due percorsi per molti versi affini, due tentativi di indicare all'uomo un senso possibile nell'età della tecnica; con quali prospettive di incidere nelle coscienze e nella storia è difficile a dirsi.

Ciò che in ogni caso caratterizza in modo eminente la proposta di Hisamatsu è l'onestà intellettuale e l'estrema chiarezza con cui cerca di rendere accessibile a chiunque un messaggio che per molti versi presuppone non solo una straordi-

---

3. Cfr. *Alla ricerca del toro. Un antico testo illustrato della tradizione buddista*, Il melangolo, Genova 1992.

naria cultura e una conoscenza effettiva dell'Oriente e dell'Occidente, ma anche una lunga e meditata riflessione sulle insidie della modernità e sulle possibilità che l'uomo contemporaneo può avere per uscirne, scommettendo di nuovo sul senso della propria presenza nel mondo senza il soccorso di un dio trascendente, ma basandosi unicamente su se stesso e sulla propria capacità di dare una risposta autonoma agli interrogativi e alle angosce che da sempre lo angustiano. Sicché la religione atea che Hisamatsu ci propone vuole essere quella religione dell'avvenire che rappresenta in un certo senso il fine ultimo verso cui, in Occidente come in Oriente, l'umanità si è orientata da quando la rivoluzione scientifica e tecnologica ha radicalmente mutato il nostro rapporto col mondo e con noi stessi.

*Carlo Angelino*

“Insomma, deve esserci una religione atea.”  
(*Ateismo*, p. 38)

**IL SATORI**  
**(IL RISVEGLIO DEL SÉ)**

**Una immagine postmoderna dell'uomo**

Se si chiede cos'è veramente il Satori, cioè l'illuminazione o risveglio del Sé, probabilmente gli studiosi del buddismo cercheranno la risposta nei classici tramandati dagli antichi, mentre chi è alla ricerca dello Zen si rivolge ai testi del passato, in vista di una conoscenza oggettiva. Il praticante, di contro, cercherà la risposta nella *meditazione* o in un'esperienza Zen precedente, il suo sarà perciò un approccio esistenziale. Tuttavia, il risveglio del Sé non è qualcosa che possa essere ricercato negli scritti antichi o in aneddoti e simili, cioè in qualcosa d'altro, ma da solo e contemporaneamente a partire dalla verità, diviene consapevole qui e ora, senza mediazioni, nell'essere autentico dell'uomo. Nello Zen questo non significa solo: "Non attenersi alla lettera, andare oltre la parola scritta, mostrare senza mediazioni il cuore dell'uomo, diventare Budda contemplando la propria natura", significa altresì: "Il risveglio del Sé è il vero Sé, non domandare ad altri qualcosa al riguardo (cioè intorno al risveglio del Sé)". A questo proposito si dice anche: "Inoltre, non porre domande insidiose



alla tua interiorità, poiché chi cerca, tanto più se ne allontanerà". Che cos'è, allora, l'essenza autentica dell'uomo, e quale significato ultimo e postmoderno, cioè in rapporto all'epoca successiva al moderno, riveste? Vorrei esplorare il *modo d'essere dell'uomo* nel risveglio del Sé, studiando l'essenza dell'uomo, e precisamente in quattro tipici modi di essere.

## 2. *L'immagine umanistica dell'uomo*

Il primo modo d'essere dell'uomo è quello umanistico. Non afferma cosa sia l'uomo in modo univoco, né in senso esistenziale, né in senso assiologico. Se si pensa che esso affermi, può rovesciarsi in qualcosa che nega, e se lo si considera negativo, diventa positivo, in quanto è orientato in direzione di una affermazione assoluta proiettata nel futuro. Con un esempio concreto, è come se un uomo che ora è malato e quasi muore, tornasse sano e si ristabilisse; se pensasse però di essere guarito, si ammalerebbe di nuovo. In questo modo salute e malattia subentrano l'una all'altra all'infinito. Così, essere in vita e sperare nella salute assoluta è la realtà dell'esistenza umana e la modalità del nostro vivere. Per questo non si può dire che la nostra vita sia una piena negazione, ma nemmeno una piena affermazione. Vita e morte si mescolano l'una all'altra in costante oscillazione; e il cammino prosegue in direzione della positività assoluta. Questo è il primo modo d'essere dell'uomo.

Quanto accennato non solo si può affermare da un punto di vista esistenziale, riguardante cioè vita e morte, ma anche assiologico. Ad esempio, riguardo al bene e al male morali, non si può dire che l'uomo sia so-

lo buono e nemmeno solo malvagio. Sembra piuttosto vi sia una costante alternanza di bene e male. Lo stesso si può dire del vero e del falso in campo scientifico, del bello e del brutto nell'arte, del piacevole e del gravoso, di felicità e infelicità. Da questa prospettiva non è possibile affermare che l'uomo sia o buono o malvagio in senso assoluto, che qualcosa sia o perfettamente giusta o interamente sbagliata.

Le religioni, infatti, dicono spesso: "Il mondo è solo apparenza; non c'è alcuna realtà", oppure: "Gli uomini sono nel modo più profondo insensati alla radice", o ancora: "Il peccato originale fa parte dell'uomo". Veramente, però, nella prospettiva del primo modo d'essere dell'uomo queste dichiarazioni non si potrebbero fare. Infatti, qui il lato negativo dell'uomo viene visto solo come un momento del positivo; proprio questo caratterizza la prima immagine dell'uomo. Di conseguenza, in essa convivono la convinzione (postulato) e la speranza (eros) di procedere in definitiva in direzione di una positività assoluta, attraverso le relative negazione e affermazione. Anche ciò che può presentarsi come negativo — non conduce in ogni caso alla disperazione; ma ci si rialza sempre con indomita energia in direzione della positività assoluta. Oltre a ciò, è una caratteristica di questo modo d'essere dell'uomo che la modalità di questo procedere sia spontanea e autonoma; è positiva e attiva, ottimistica. Questo descrive bene quello che siamo soliti definire l'uomo moderno. La cultura umana e il progresso della scienza si fondano appunto su un modo d'essere per il quale l'uomo procede, come descritto, in direzione di una positività assoluta. Perciò, l'immagine storica che si ricava da questo modo d'essere dell'uomo è una visione positivo-ottimistica della storia. Ciò che abitualmente viene chiamato dialettica, che sia idea-

listica o materialistica, non è altro che la logica di tale modo d'essere che diviene consapevole e viene applicata. L'idealismo moderno, l'umanesimo, e simili, si radicano nelle convinzioni di questo modo d'essere.

Accanto a questa prima immagine dell'uomo può presentarsene una seconda su cui riflettere, per la quale se è vero che nella vita dell'uomo si può ipotizzare il positivo in modo relativo, in definitiva tutto viene negato in modo assoluto. Questo è proprio l'esatto opposto della prima immagine dell'uomo, un punto di vista che ammette senz'altro l'affermazione e la negazione relative, ma che in ultima analisi considera l'uomo in modo assolutamente negativo. Questa negazione assoluta non è una negazione della stessa portata delle solite affermazione e negazione relative, ma è una negazione assoluta, alla quale necessariamente perviene questa presa di posizione speculativa nel suo complesso.

In questo caso può accadere che una negazione relativa venga assolutizzata soggettivamente. Se, per esempio, nel corso della nostra vita, non incontriamo che infelicità, peccato, inganno e simili, accade che consideriamo la vita umana in generale priva di speranza. Così l'infelicità e simili, pur essendo relativi, vengono assolutizzati soggettivamente e l'uomo sprofonda nella disperazione. Un simile fenomeno, oggi, non si limita soltanto all'ambito della vita di un singolo individuo, ma arriva ad investire intere epoche. Anche in relazione a quella che ultimamente viene spesso definita età del nichilismo, accade che per molti il nichilismo non si basi su una negazione oggettiva, profonda e assoluta, ma sulla assolutizzazione soggettiva di una negazione relativa. Naturalmente può anche accadere che una negazione relativa divenga il motivo per sprofondare nell'abisso di una negazione realmente assoluta; allora que-

sta non è più una assolutizzazione soggettiva. Né si deve dimenticare che nell'uomo può darsi realmente una tale negazione oggettiva e assoluta che non è soltanto una assolutizzazione soggettiva. Se noi affrontiamo direttamente la negazione oggettiva, dobbiamo sottoporre ad analisi critica sia l'affermazione assoluta che si fonda su una superficiale petizione di desiderio, sia la negazione assoluta che proviene dall'assolutizzazione soggettiva.

### 3. *L'immagine nichilistica dell'uomo*

Il secondo, il modo d'essere nichilistico, ha luogo allorché si presenta direttamente la negazione oggettiva e assoluta. Dove poggia la base di tale negazione assoluta? Pensiamo, ad esempio e per prima cosa, alla morte. Come si suol dire, "la morte riporta tutto alla quiete"; e così l'esistenza, attraverso l'affermazione e la negazione assolute, viene alla fine negata dalla morte in modo assoluto e inappellabile. La morte è la negazione assoluta della vita, è la fine della vita. Così la morte, della quale non è dato sapere quando avverrà, ma che certamente arriverà, è una negazione oggettiva e assoluta che minaccia costantemente la vita. La morte è la negazione fatalmente assoluta della vita, a causa della quale si dice che la vita sarebbe transitoria. La continua inquietudine della vita deriva anche da ciò.

Anche la nostra vita quotidiana ha la morte come fine ultimo; si vive soltanto su questo sfondo. Perciò, in ultima analisi, l'uomo nel corso della sua vita è portato ad essere assolutamente pessimista. Anche se, per esempio, possediamo delle convinzioni umanistiche e siamo mossi da un qualche ideale, non ci è dato in alcun

modo di sfuggire alla morte. La morte è la dura crisi della nostra vita e in questo modo insidia il modo d'essere umanistico. Poiché la morte esiste, tutto si esaurisce necessariamente nella negazione assoluta. Perciò l'uomo può a mala pena sopportare di rassegnarsi a questa mancanza di speranza. Così si cercano le possibilità di superare la morte come negazione assoluta; tra gli uomini sorgono religioni che si occupano proprio di tali possibilità, religioni cioè che parlano di una rinascita nel regno dei cieli dopo la morte o di un transito alla pura terra della beatitudine e simili.

Ma esiste anche una morte diversa dalla morte di cui abbiamo parlato finora. La morte normale è la fine della vita. Fintanto che vive, l'uomo non muore. Ma la morte di cui adesso ci occupiamo è la morte che sopravviene quando si è ancora in vita. Per la volontà morale tale morte è la situazione del dilemma assoluto in cui non si può andare né avanti né indietro. Per la logica è la contraddizione assoluta. Per il sentire è la sofferenza assoluta. Questa morte non accade separatamente alla volontà, al pensiero o al sentire, ma li colpisce tutti nello stesso tempo come se invece di tre cose distinte fossero una sola; accade in modo tale che aggredisce l'intero soggetto e si manifesta come crisi assoluta o assoluta negazione della vita stessa. Di conseguenza, la negazione assoluta della vita, la *morte assoluta o grande morte* di cui stiamo parlando qui, non è la morte normale della vita, essa è, assai più, una impercettibile *morte di più elevate dimensioni*, in quanto contiene in sé la morte abituale. È la morte che incontriamo mentre siamo in vita; è la disperazione; è la negazione assoluta. Al confronto con la morte abituale, la grande morte è per gli uomini di gran lunga più grave: per essi è la "*grande crisi*", originaria e fatale. La base

oggettiva per cui l'uomo diventa necessariamente nichilista, ha qui le sue radici. L'immagine umanistica dell'uomo deve ora essere definita come acritica e superficialmente ottimista poiché non tiene conto di questa grave negazione assoluta. Chi è condotto dalla profonda autocritica dell'uomo alla negazione fatale e assoluta, non potrà in nessun caso continuare ad aderire alla prima immagine dell'uomo. La crisi del pensiero umanistico moderno non è una crisi di fenomeni singoli, ma si basa sul fatto di generare dall'interno tale negazione originaria.

Il fatto che all'interno dell'umanesimo moderno si venga elaborando una critica nei confronti della validità dell'umanesimo stesso, dipende proprio dalla circostanza che il momento assolutamente negativo della prima immagine dell'uomo si fa via via sempre più immediatamente percepibile. Anche il dato di fatto che in tempi recenti si è sviluppato in modo vistoso un nuovo interesse religioso, si basa sull'inquietudine che deriva dalla crisi assoluta. Se non si è riusciti a sradicare la religione nei paesi comunisti, che la negano in ogni sua forma, ciò dipende certamente in larga misura dal persistente perdurare della tradizione religiosa premoderna, ma deriva altresì dall'insorgente profonda critica alla totale ignoranza che il comunismo manifesta verso il momento assolutamente negativo dell'uomo. Per lo Zen il vero motivo per poter affermare che l'uomo deve morire la *grande morte*, consiste nel fatto che l'uomo, fatalmente appesantito dalla crisi assoluta, deve morire per poter risorgere come uomo assolutamente positivo che ha superato la negazione assoluta. Ciò che qui chiamiamo "grande morte", ha un orizzonte molto più ampio della morte abituale, di gran lunga più pesante, e non è dato superamento della negazione assoluta dell'uomo

che non la contempli come proprio momento. "Morire la grande morte e poi rinascere", come si dice nello Zen, significa che a morire è l'uomo appesantito dalla negazione assoluta e divenuto critico, per risorgere come uomo nuovo, autentico, cioè a dire come uomo vero.

La religione, per poter essere la religione autentica con cui l'uomo riesce a vivere fino alla fine, deve far morire nella grande morte il modo d'essere veramente negativo in senso assoluto, per poter essere affermativa in modo assoluto, è cioè per vivere la *grande vita*. In questa condizione, noi facciamo esperienza, in uno, della grande morte e della grande vita. Ciò che qui, però, chiamiamo esperienza non è esperienza spaziotemporale, bensì un'esperienza che va oltre il tempo e lo spazio e ci conduce all'origine del tempo e dello spazio; è un'esperienza che deve essere definita soggettiva e trascendentale. La resurrezione nel regno di Cristo e il trapasso alla pura terra della beatitudine della "Vera Scuola della Pura Terra", se analizzate criticamente, non sono altro che questa grande morte e grande vita. Considerati così, l'una e l'altro verranno in primo luogo liberati dalla mitologia premoderna e potranno divenire espressione di una religione postmoderna che si basa sulla oggettiva negazione assoluta dell'uomo.

#### 4. *L'immagine teistica dell'uomo*

Il terzo, il modo d'essere teistico dell'uomo, si basa sul fatto che l'uomo del secondo modo d'essere, quello nichilistico, rinasce all'affermazione assoluta in modo miracoloso attraverso la manifestazione del Dio come Altro. Questo modo d'essere non si converte in assoluta affermazione solo grazie a Dio come Altro, ma

si ottiene e si possiede anche tramite Dio; è eteronomo e teonomo. Questo è il modo d'essere dei cristiani ortodossi e dei buddisti della "Vera Scuola della Pura Terra" e simili. In questo modo d'essere il cosiddetto "Dio come Altro" è il fondamento originario e il garante della propria vita. Per questo, è un modo d'essere teonomo ed eteronomo; in sé e per sé non ha autonomia. La vita è data da Dio; l'uomo non ha alcuna possibilità di diventare Dio. Di conseguenza c'è una differenza assoluta tra uomo e Dio: Dio è attività assoluta, l'uomo passività assoluta; anche l'uomo rinato di fronte a Dio è in una condizione di dipendenza totale. Per questo nel teismo la mera dipendenza può essere intesa come l'essenza della religione, come è stato affermato da Schleiermacher e da altri.

In questo modo d'essere dell'uomo, tra il Dio che elargisce la vita e l'uomo che la riceve sussiste una relazione che viene definita come Grazia, o Agape. Chi riceve la grazia divina deve gettar via la propria autonomia e divenire assolutamente passivo. Per questo si dice: "Colui che perde la vita per me, la ritroverà"; "Conservare la piena Amida" e simili.

Se l'uomo, dall'assoluta negazione approda all'assoluta affermazione, è tramite il "Dio come Altro" o il Buddha. L'assoluta affermazione è intesa come salvezza per mezzo della grazia divina o del venire-in-soccorso del Buddha; questo è quanto finora abbiamo tratteggiato. Ma, ad una riflessione più approfondita, si palesa che non soltanto l'assoluta affermazione, ma anche l'assoluta negazione si realizza attraverso la forza dell'Altro. Per chiarire meglio questo punto dobbiamo tornare indietro e confrontare di nuovo l'assoluta negazione del secondo modo d'essere con quella del terzo. Nel secondo caso la negazione non avviene tramite il Dio co-



me Altro. Giacché si trattamolto più di una negazione di sé nell'assenza di speranza, in cui il Sé si nega attraverso l'autocritica, da essa non può risultare nulla di positivo. Di contro, nel terzo caso la negazione assoluta si produce mercé l'incontro con il "Dio come Altro". L'incontro con Dio non risulta dalla negazione, ma è la negazione ad aver luogo a partire dall'incontro con Dio. Perciò, anche la negazione è eteronoma. In una negazione di tal fatta si percepisce la grazia divina e contemporaneamente ha luogo la conversione verso l'affermazione e la resurrezione. Pertanto, in questo caso, non si dà negazione senza affermazione e affermazione senza negazione. Ciò che è affermazione assoluta proveniente da Dio, dalla parte dell'uomo si trasforma in negazione assoluta, ma quest'ultima non resta mera negazione, diventa allo stesso tempo affermazione. Entro una siffatta relazione tra Dio e l'uomo deve essere compreso anche il problema dell'amore. L'assolutezza dell'amore ha luogo unicamente presso Dio; di fronte ad essa l'uomo è passivo, tuttavia è passivo e affermativo allo stesso tempo. Di conseguenza l'amore religioso del prossimo o l'amore per i compagni del viaggio eterno non è qualcosa che gli uomini realizzano autonomamente: si tratta piuttosto, come già detto, di un "soccorso che giunge a colui che lo merita", di un dono cioè elargito man mano da Dio. In una parola: nel terzo modo d'essere dell'uomo l'intera affermazione è affermazione tramite la forza dell'Altro; le regole di comportamento per gli uomini sono leggi di Dio date solo da Dio, e la religione esiste affinché gli uomini si estraneino completamente da sé e obbediscano a Dio. Questa è la religione teistica. Se la prima immagine dell'uomo è quella dell'umanesimo moderno, la seconda è quella che scaturisce dai limiti dell'umanesimo, quella del nichilismo.

Nella terza immagine dell'uomo è il secondo modo d'essere nichilistico che, grazie a Dio inteso come Altro, si capovolge nell'affermazione: è l'idea dell'uomo propria del teismo medievale, nel quale l'indipendenza e l'autonomia dell'uomo sono perdute.

### 5. *L'immagine dell'uomo del risveglio del sé*

Il quarto modo d'essere dell'uomo si realizza quando l'uomo approda alla propria negazione assoluta in un modo tale che l'uomo assolutamente positivo si sveglia dall'interno e autonomamente. All'opposto del terzo modo d'essere, nel quale la resurrezione dalla negazione assoluta all'affermazione assoluta ha luogo grazie al Dio come Altro, per il quarto vale che il vero uomo, colui per il quale l'immanente, cioè l'ipseità o intuizione originaria, è ciò che è negato, appare tramite l'assoluta negazione stessa. In termini buddisti: la natura del Buddha si manifesta e si trasforma nell'assoluto positivo. Qui l'ipseità o natura del Buddha non è più immanente-latente, ma assolutamente presente. Solitamente la natura del Buddha è considerata qualcosa di immanente. Ma la vera natura del Buddha non è né trascendente né immanente e nemmeno qualcosa d'intermedio, è al contrario eterno presente che oltrepassa tutto ciò. Il manifestarsi di tale ipseità, o il suo risveglio, è infatti il *Satori*. Il risveglio del Sé, naturalmente, non è un credere all'ipseità, né un oggettivo percepire l'ipseità, e nemmeno il suo desiderio, la sua visione interiore, o un sapere al suo riguardo, ma piuttosto è il risveglio dell'ipseità a se stessa. In questo senso si tratta certamente di un risveglio del Sé, ma non come l'ingenuo risveglio del Sé del primo modo d'essere, quello

umanistico, che nulla sospetta dell'assoluta negatività dell'uomo; si tratta piuttosto di un fondamentale risveglio del Sé di portata più radicale che ha superato la negazione assoluta. Si tratta del vero Sé, del vero uomo. Proprio tale risveglio del Sé è Budda nel buddismo. Per questo Budda è chiamato "Budda", ovvero colui che si è svegliato, l'illuminato. In tale risveglio del Sé la passività, la dipendenza e persino la teonomia eteronoma del terzo modo d'essere vengono superate e l'uomo diventa assolutamente autonomo e attivo. Da qui provengono detti come "essere autonomo e liberato" e "non dipendere da nulla", "essere se stesso senza ostacoli" oppure "abitare senza forma e da nessuna parte". Tale è il modo d'essere del risveglio del Sé: l'uomo è assolutamente autosufficiente e indipendente, e in quanto assolutamente autonomo non necessita di alcun appoggio oltre se stesso grazie a un "Dio come Altro" o a un Budda. Sotto questo aspetto, il modo d'essere del risveglio del Sé, ad un altro livello, è molto più fondamentalmente *ateistico* rispetto all'ateismo ingenuo e acritico. Per questo nello Zen si dice: "Uccidete il Budda e i patriarchi", oppure: "Superare il Budda e sorpassare i patriarchi". Oltre questo modo d'essere del risveglio del Sé non c'è nulla che possa essere designato come Budda. Budda come Altro sarebbe, invece, solo una proiezione di questo modo d'essere degli uomini, una auto-oggettivazione: niente a che vedere con la natura del Budda che si fa corpo, e proprio per questo un Budda inautentico. Perciò, nello Zen, fin dai tempi antichi si dice: "Ciò che è *dato di nuovo* non è il vero Budda". Il Budda come Altro personificato non è altro che l'atto di misericordia stesso nel quale il modo d'essere del risveglio come vero Budda guida verso il risveglio del Sé l'uomo non ancora illuminato. La mi-

sericordia qui non è passiva, come nel caso del terzo modo d'essere dell'uomo, bensì attiva.

Avere un modo d'essere nichilistico nei confronti del vero modo d'essere, abbandonarsi a pensieri sulla caducità delle cose e al pessimismo, cedere alla disperazione o dipendere da un Budda come Altro e farsi salvare dall'Altro, questo non è il vero modo d'essere del risveglio. Questo è fraintendere se stessi e inseguire le cose della vita, come bambini ricchi che vagano in un quartiere povero. Il Sublime nel mondo è questo, colui che ha riconosciuto nell'illuminazione che il modo d'essere del risveglio del Sé — che è Budda — è l'autentico modo d'essere dell'uomo. Egli lo ha mostrato agli uomini senza mediazioni e li ha messi in guardia dal miraggio di cercare Budda in ciò che è Altro come se si trattasse di qualcosa di diverso dal Sé. In questo risiede il motivo per cui il modo d'essere buddistico dell'uomo è diverso da quello teistico. In breve: *il modo d'essere del Satori è il risveglio del Sé del soggetto assoluto, di quel soggetto che non è incantato dalle faccende, dal cuore e nemmeno da Budda. Esso è senza forma e però può rendere manifesta qualsiasi forma. E mentre la fa apparire non viene incantato dal far apparire — né da ciò che si è manifestato, né dal far apparire stesso —, esso dà forma al mondo infinitamente nello spazio, crea la storia senza confini nel tempo.* Questa autocoscienza, più si va avanti, più è un risveglio del Sé che non si trasforma in oggetto di percezione esterna e nemmeno di percezione interna, ma è soggetto attivo che è sveglio in sé e per sé.

È venuto il tempo, per noi uomini d'oggi, di risvegliare l'autonomia dell'uomo, abbandonando la teonomia e l'eteronomia medievali, di deporre il cieco ottimismo del modo d'essere umanistico moderno, benché

esso stia costruendo un mondo straordinario. È giunto il momento di por fine al complesso di profondo pessimismo del modo d'essere nichilistico, di sbarazzarci del modo d'essere dipendente e teistico dell'eteronomia premoderna, derivante da questo complesso, per risvegliarci all'assoluta autonomia del modo d'essere del risveglio del Sé. Solo allora scompariranno le aporie estreme dell'uomo, la vita eterna nascerà nuovamente, l'arrestarsi fatale dell'umanesimo moderno subirà da sé una svolta e si aprirà una via d'uscita che conduce al tempo dopo il moderno, al *postmoderno*.

Questa chiarificazione del modo d'essere del risveglio del Sé non è una spiegazione oggettiva proveniente dall'esterno, ma un chiarimento che è autoespressione del risveglio. Se mai qualcuno dovesse dire che questo non è altro che una spiegazione oggettiva, gli obietterei così: "Se tu puoi chiedermi cosa sia il *risveglio del Sé* senza l'ausilio delle parole, delle lettere, del movimento del tuo corpo e dell'attività dello spirito, allora ti risponderò in modo immediato e soggettivo, senza mezzi termini".

## ATEISMO

## 1. *Introduzione*

Un titolo come "Ateismo", che significa rifiuto della fede in un Dio, potrebbe suscitare diverse ipotesi nelle persone che non solo studiano la religione, ma anche la praticano da credenti. Questo vale anche per i buddisti che si occupano di ricerca scientifica e nello stesso tempo sono devoti. Gli uni potrebbero pensare che io assuma l'ateismo soltanto come oggetto considerando lo per così dire dall'esterno, in quanto l'ateismo oggi è di moda; gli altri che io abbia l'intenzione di darne soltanto una spiegazione d'ordine storico; altri ancora che io cerchi unicamente di confutare l'ateismo perché desidero restare fedele al mio credo personale. In realtà, io non intendo né l'una né l'altra cosa, ma vero è che io stesso, di fatto, sono ateo da lungo tempo. Di questo c'è una ragione. Io personalmente sono incline a definirmi molto più come ateo che come teista. Per me si tratta proprio di una necessità interiore ammettere di essere ateo. Perciò ho scelto il titolo di "Ateismo".

Indubbiamente non si può parlare indistintamente di ateismo in generale. L'ateismo viene pensato secon-

do modalità differenti e storicamente ha assunto forme diverse. Un esempio moderno è la *Controversia sull'ateismo* di Fichte. A causa di tale controversia Fichte venne allontanato dall'università di Iena dal governo di Weimar dell'epoca. Egli aveva infatti scritto un testo dal titolo *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo* (1798) come prefazione allo scritto di Forberg *Spiegazione del concetto di religione* (1798), apparso nella rivista "Giornale filosofico" di cui era redattore. Questa prefazione e il saggio di Forberg furono considerati ateistici. Vennero perciò entrambi condannati in quanto atei dal governo dell'epoca. Fichte, naturalmente, si oppose a tale condanna. Ma il suo testo venne sequestrato, la vendita della rivista proibita e lui stesso allontanato dall'università di Iena.

Come si era potuti giungere a tanto? Non si può negare che Forberg e Fichte, ciascuno a suo modo, tendevano all'ateismo. È inoltre indubbio che l'origine di tale tendenza si trova nella morale assoluta di Kant; entrambi erano suoi seguaci. Kant, però, riconobbe la religione e non le riservò mai un'aperta condanna. Piuttosto, egli cercò di attribuire un fondamento etico-pratico alla religione. Proprio questo tentativo tende ad applicare i criteri della morale alla religione, vale a dire a misurare la verità della religione con i principi della morale. Per Kant è altresì ovvio rifiutare una religione immorale e riconoscere quale autentica unicamente la religione conforme alla morale.

Del resto Kant si spinge ancora oltre. "La religione" afferma "consiste nel riconoscere qualsiasi dovere come comando divino" (*Critica della ragion pratica*, Parte prima, Libro II, cap.1). La legge morale è da lui collocata al primo posto, e solo in seguito riconosciuta come comando di Dio — in nessun caso, però, vale il



contrario. In lui è decisamente escluso che oltre alla legge morale, cioè oltre alla legge autonoma della ragion pratica umana, ci sia un'altra norma dell'agire. Qualsiasi legge diversa da quella morale deve essere considerata una legge non vera. Giacché la legge del nostro agire deve essere autonoma, per gli uomini tutto il resto, anche se comando di Dio, deve essere respinto. Di conseguenza, una legge proveniente immediatamente da Dio, dal Dio della fede, è legge eteronoma che non ha senso chiamare "legge". Con ciò per Kant l'assoluta autorità della legge autonoma si mostra nella volontà dell'uomo. Questo è un punto di vista completamente svincolato da Dio. Quindi Kant non aderisce assolutamente alla religione cristiana che vuole fondare la propria autorità assoluta sul comando di Dio, ma se ne stacca decisamente. A ragione si è soliti definire la religione di Kant come "religione della ragione" o "religione morale".

La legge morale è qualcosa di assoluto. Se però si considera la legge morale come comando di Dio, qual è il Dio a cui si fa riferimento? Qui si pone il problema se il Dio che viene rappresentato, sia il Dio dell'immediatezza della fede, come nel cristianesimo, oppure se sia il Dio fondato sulla morale. Se si ritiene che Dio sia qualcosa di eteronomo per gli uomini, la "religione morale" sarà da rifiutare. Nella religione morale kantiana non è ammesso un Dio che sia causa di una qualche legge eteronoma.

Ciò che conta, qui, è che il punto di vista di Kant esclude del tutto che Dio sia causa di una legge eteronoma. In questo Kant si sottrae all'esigenza di un Dio riconosciuto nella fede. Proprio su questo aspetto Forberg segue Kant. Addirittura rifiuta la parola "fede". Per lui la religione è senz'altro qualcosa di pratico: re-

ligione è l'agire dell'uomo secondo la legge autonoma. Il suo punto di vista non è perciò la "fede", il credere in Dio. La religione pratica ha origine, di conseguenza, soltanto nella morale e deve essere da essa fondata. Dio non può essere determinato né a livello empirico né a livello speculativo. La certezza dell'esistenza di Dio non può quindi essere fondata teoreticamente.

Come si rapporta Fichte a questo? Egli non ritiene che soltanto la religione consista nell'agire morale, ma anche la fede. Fede, per lui, è fede nel governo del mondo da parte di un Dio sovrasensibile. La religione è questo per lui. Fichte riconosce l'ordine morale e sovrasensibile del mondo e sostiene che si possa credere a tale ordine senza che l'agire secondo principi morali contrasti minimamente con tale fede. Agire moralmente infatti non è ancora religione, ma si può parlare di religione solo se si ha fede in un ordinamento morale del mondo. Da qui trae origine il titolo del suo famosissimo saggio. Perciò si può ritrovare nel fichtiano "ordine divino del mondo" proprio quello che Kant ha chiamato "imperativo divino". Soltanto che in Fichte l'imperativo di Dio, e financo Dio stesso, non è considerato la cosa più elevata.

Fichte vuol dire che il mondo è dominato dalla morale e governato moralmente, e non dal Dio mero oggetto di fede. Il suo Dio, perciò, è estremamente diverso dal Dio che governa il mondo del cristianesimo. Per Fichte l'autonomia della morale è qualcosa di assoluto. Non è dato nulla che possa abolirla. Da un lato Fichte non vede nella religione qualcosa di meramente pratico come Forberg, dall'altro si oppone anche alla normale fede in Dio. Per lui la religione è la realizzazione della legge morale e il mondo, per lui, deve essere regolato in ogni suo aspetto secondo la morale. La sua

religione perciò non contrasta con l'esigenza di assolutezza della morale.

Di conseguenza, nonostante l'ammissione della "fe-de" da parte di Fichte, si può dire che questa si differenzia dalla "fede in Dio" abituale e addirittura che egli la rifiuta. La sua fede porta ad espressione l'incredulità contro il modo consueto di credere in Dio. Pertanto, non c'è da stupirsi del fatto che in un paese in cui non c'era libertà religiosa, Fichte sia stato tacciato di ateismo e perciò condannato. Però, proprio il punto di vista di Fichte, in fin dei conti, non può essere scartato dall'uomo moderno: si tratta della critica nei confronti della teonomia tradizionale sotto il segno dell'imperativo assoluto di Dio.

Io pure ammetto la religione, trovo però che la cautela non sia mai eccessiva nell'assumere l'imperativo divino come assoluto. Senz'altro non accetto la visione fichtiana, ma ritengo che la *Controversia sull'ateismo* sia da considerare un evento centrale per lo sviluppo del pensiero moderno. Si dovrà dire che l'origine di tale controversia sia da rintracciarsi proprio nel progresso compiuto dalla ragione umana in direzione dell'autocoscienza.

Nell'età moderna, dopo Fichte, sono state pronunciate parole ancora più taglienti a sostegno dell'ateismo. La sentenza nietzscheana "Dio è morto" non soltanto suona familiare, ma è da considerarsi la vera invocazione dell'uomo moderno. Ascolto queste parole con profonda simpatia. L'affermazione "Io sono l'essere senza Dio" mette in luce con estrema evidenza la coscienza di sé dell'uomo moderno. La dichiarazione fatta da Nietzsche "Odio il cristianesimo... imperitura infamia dell'umanità" (*Anticristo*, par. 62) non è un'affermazione esagerata, ma il grido del cuore dell'uomo moderno. Questo è l'ateismo.

È l'invocazione autenticamente legittima del mondo moderno che si è definitivamente svincolato dal medioevo cristiano. Il mondo moderno, nella sua più autentica essenza, è l'epoca dell'ateismo. Le affermazioni nietzscheane non sono soltanto giuste di per sé, ma devono venir necessariamente rivendicate a gran voce, poiché l'ateismo così inteso rappresenta un momento essenziale del mondo moderno. Dal "mondo della fede" al "mondo dell'incredulità", dal mondo sacro a quello profano, questa è la forma che, al suo apparire, assume storicamente l'ateismo del mondo moderno. Certamente, anche nel medioevo lo stato apparteneva all'ambito del profano, ma era sovrastato dall'universo sacro. Qualsiasi cosa era sottoposta al dominio del sacro. Anche per quanto si riferisce all'istruzione, la chiesa ne rappresentava l'istituzione principale, in quanto tutti gli insegnamenti ricadevano sotto la sua giurisdizione. Finché la chiesa ha esercitato il potere, la parola di Dio ha avuto valore come criterio di giudizio in tutte le cose. Nell'età moderna, al contrario, questo si è modificato a favore della legge autonoma della ragione. La capacità creativa e formativa della cultura non discende più da Dio, ma appartiene all'uomo. Il potere che disponeva della fortuna degli uomini nel medioevo era quello di Dio. Nell'età moderna, invece, l'uomo ritiene che la sua fortuna possa realizzarsi esclusivamente in base alle sue sole forze. L'evoluzione dell'età moderna porta l'uomo a svincolarsi dalla legge di Dio e a sottemmersi alla propria.

Non sarebbe corretto dire che l'età moderna abbia reso l'uomo ateo in modo per lui naturale e inconsapevole. Piuttosto, dobbiamo mettere in evidenza che l'uomo si è affrancato consapevolmente dal potere e dalla legge di Dio. Gli uomini vogliono realizzare la propria

fortuna con le proprie forze. Si sono mostrati effettivamente in grado di farlo. Possono fornire la prova che non avrebbero ottenuto la felicità dell'oggi grazie all'intervento divino, se questo non fosse dipeso dal potere dell'uomo. In questo modo, l'uomo si distacca sempre più dal sacro e si inoltra nel profano. La secolarizzazione non è soltanto un'idea, ma una realtà evidente sotto gli occhi di tutti. Per questo, oggi, la religione non occupa più uno spazio ufficiale, ma tende a ritrarsi nell'interiorità e nel privato. Così, l'età moderna è un'epoca atea, e noi, che viviamo in quest'epoca, non possiamo fare altrimenti che diventare atei. Le religioni, rifiutate dall'età moderna, non hanno più ragione d'esistere né possibilità di sopravvivenza.

Come ho già affermato in precedenza, io sono ateo. Ma sono, poi, semplicemente e soltanto ateo? Per parlare della situazione presente del mio cuore: decisamente tendo all'ateismo, però non posso dire di essere semplicemente fautore di un umanesimo assoluto e incondizionato. Non posso però smettere di proclamarmi ateo. Inoltre, non posso nemmeno pensare, come gli uomini moderni, che si possa ottenere la propria felicità da soli e per mezzo delle proprie forze. La mia esistenza, al presente, è basata su questa situazione contraddittoria. Poiché mi è impossibile tornare al teismo, mi dichiaro assolutamente ateo. Però non posso collocarmi né in una prospettiva puramente antropocentrica, né in una puramente teocentrica. Proprio di questa contraddizione vivo oggi. Questa non è, tuttavia, unicamente una mia contraddizione personale e passeggera, ma l'inevitabile destino dell'epoca moderna, di un'evidenza storica che è sotto gli occhi di tutti.

L'ateismo è la tendenza peculiare dell'età moderna rispetto al medioevo. Il fatto che l'età moderna abbia

visto svilupparsi la cosiddetta "teologia negativa", il nichilismo e l'esistenzialismo, non è l'effetto di una moda casuale e passeggera, ma qualcosa con cui l'età moderna deve necessariamente misurarsi. La teologia della crisi degli anni venti e trenta, ad esempio, è orientata alla negazione del moderno, ma non può non prendere in considerazione l'ateismo. La soluzione di tale contraddizione va ricercata muovendo nella direzione in cui, da un lato, l'ateismo viene riconosciuto, mentre dall'altro, allo stesso tempo, si nega l'uomo. Un indirizzo di questo tipo potrebbe venire individuato da qualche parte. Non ci si riesce a fermare semplicemente presso l'uomo, ma non si riesce nemmeno ad uniformarsi al teismo. Insomma, deve esserci una religione atea. Visto più in profondità ed efficacemente: l'essere stesso dell'uomo non è forse *ab origine* ateo e contemporaneamente non-umano (tale da negare l'uomo)? A questo proposito, vorrei dire che l'epoca attuale è tanto l'epoca della negazione dell'uomo quanto quella della negazione di Dio.

## 2. *Il superamento della teonomia medievale*

Le considerazioni del precedente paragrafo consentono di affermare che l'epoca attuale è contrassegnata dalla trasposizione, da parte dell'umanità, dell'eteronomia del medioevo in autonomia. Tuttavia, nella visione che il medioevo aveva di sé predominava piuttosto la teonomia e non l'eteronomia. Per l'uomo del medioevo, infatti, artefice della legge è il Dio cristiano. Nessuna eteronomia domina all'interno della natura umana. In questo senso, è mia opinione che si possa sostenere che il medioevo non conobbe la semplice eterono-

mia, ma una eteronomia che tendeva all'autonomia e che divenne, perciò, una teonomia trascendente l'autonomia stessa. Come tuttavia la storia dimostra, l'autonomia moderna si è liberata dalla teonomia medievale. Quindi, è a partire dalla negazione di tale teonomia che ha avuto origine l'autonomia moderna. Tale è stato, io penso, il processo storico effettivo.

Orbene, una teonomia trascendente l'autonomia dovrebbe contenere in sé l'autonomia. Se così fosse, però, non sarebbe pensabile il fatto che solo l'età moderna sia divenuta autonoma. Di conseguenza, si dovrà dire che la teonomia medievale è eteronoma. Al riguardo non penso che la teonomia del medioevo derivi dal vicolo cieco dell'autonomia dell'uomo. In proposito il medioevo deve essere visto piuttosto sotto il segno dell'eteronomia che sotto quello della teonomia. In questa eteronomia si trova in ogni caso una sorta di immediatezza. Sicuramente l'immediatezza non è sempre votata all'errore. Ce n'è una che deve essere senz'altro compresa e riconosciuta in quanto tale. Nel medioevo, tuttavia, predomina l'immediatezza in senso negativo. In parole povere, l'uomo non ha un atteggiamento critico. Nel medioevo predomina il dogmatismo. Tutto quello che gli uomini fanno e patiscono è basato su norme dogmatiche. Il dogma non ha validità solo nell'ambito della religione, ma anche in tutti gli aspetti della vita umana, come per esempio nella scienza, nella morale e nell'arte.

Si deve quindi affermare che anche la scienza, la morale e l'arte nel medioevo erano dogmatiche. Naturalmente si possono anche citare eccezioni, ma l'orientamento generale è quello di una teonomia di questo tipo. Persino la scienza fa parte della teologia, e non è la scienza quale viene oggi generalmente intesa. Condizione essenziale per la nascita della scienza moderna fu

perciò l'affrancamento dalla teologia. La legge religiosa del medioevo non fu, di conseguenza, una legge religiosa in senso proprio, ma tale da rendere necessario il nostro affrancamento da essa per arrivare ad una autentica autonomia.

Di conseguenza, si deve anche dire che l'età moderna in quanto negazione di tale teonomia è a-teonoma e a-tea per sua propria natura. Anche nell'età moderna esistono certamente diverse forme di affermazione di Dio. Ma anche in questo caso le affermazioni non si collocano più nell'ambito della teonomia medievale e si sono trasformate, in definitiva, in qualcosa che dobbiamo definire come a-teonomo. In breve: il teismo dell'età moderna, visto dalla prospettiva del teismo medievale, non è altro che la sua negazione, ovvero è ateismo. A dire il vero, questo è un modo d'esprimersi estremamente paradossale. Ma se il teismo moderno non è un teismo ateo di questo tipo, non resta altro che una sopravvivenza esangue o un residuo del medioevo, che non ha più diritto di cittadinanza nell'età moderna. Certo, è impossibile che nel mondo storico, che si estende nel tempo come nello spazio, il mondo medievale sia scomparso improvvisamente senza lasciare traccia e tutto sia diventato perfettamente moderno, anche se il medioevo fondamentalmente è già finito. Potrebbe persino darsi che il medioevo sia rimasto nel mondo e che qualcosa di medievale sussista sotto il nome di religione. L'esperienza medievale, però, non può resistere al vaglio di una critica rigorosa. Di conseguenza, la religione medievale viene spinta sempre più profondamente nell'angolo buio in cui ci si sottrae all'autonomia senza incontrare la sua luce. In altre parole, il mondo medievale viene sempre più respinto dal mondo autonomo e trascorre i suoi giorni contati in un luogo da cui non



è stato ancora allontanato. Inoltre, questo luogo residuo non è rimasto perché sia in realtà inafferrabile, ma il mondo medievale sopravvive in quel cantuccio solo perché l'occhio critico lo ha trascurato o lo ha considerato come qualcosa di soltanto emotivo o rituale o artificioso. Il mondo medievale non può più rappresentare la regola che governa il mondo. Anche ammesso che oggi valga ancora, in misura maggiore o minore, come norma, non può più, invece, esistere come forza storicamente formativa. Anche per quanto riguarda il buddismo, le sue manifestazioni medievali non possono avere un significato diverso da quello illustrato in precedenza. Anche in esso sembra che la religione abbia perso il suo significato originariamente autentico e che possieda ormai solo un significato artificioso o che sia decaduta in puri riti e cerimonie. In realtà, anche il buddismo oggi non esiste più ed è diventato cerimoniale nei funerali, nelle ricorrenze dei morti e in altri rituali nei templi. In nessun caso può essere la regola per il presente, e infatti non lo è.

Da questa prospettiva, inoltre, è comprensibile che il mondo moderno non sia più teista; dobbiamo piuttosto concludere che è sotto tutti gli aspetti ateo. Se si ritiene il mondo medievale un mondo sacro, un'epoca sacra, più precisamente un mondo religioso, bisogna dire che l'età moderna è un mondo del tutto secolarizzato, profano. E se ci si rivolge al medioevo come a un "mondo sacro", il termine "sacro", considerato dalla prospettiva del presente, non significa più la vera santità, ma unicamente una santità che ha dovuto trasformarsi in profanità. Il medioevo come epoca storica è necessariamente evoluto nell'età moderna. La ragione di ciò risiede nel fatto che la "santità" del medioevo, come già detto, non rappresentava alcuna norma religiosa in

senso proprio, ma era eteronoma, e la necessità del passaggio dal medioevo all'età moderna è da ricercarsi nel più profondo fondamento della natura umana.

Nella nostra epoca la teonomia medievale è ancora presente in forme diverse e precisamente viene difesa in modo apologetico. Io penso, però, che tutto ciò vada criticato alla base ed eliminato, perché questa è la via che conduce alla vera religione. In altre parole, oggi dobbiamo diventare atei puri, dobbiamo assumere il punto di vista dell'ateismo radicale. Sotto questo aspetto per noi è relativamente facile liberarci come individui dalla tradizione e dalla fedeltà alla teonomia medievale, ma è molto difficile portare a termine completamente questa liberazione o negazione anche nell'ambito delle strutture e delle relazioni sociali. C'è una sorta di inerzia che si sottrae all'imperativo della decisione individuale. I templi e le comunità buddiste sono ancora oggi strutture importanti sotto l'aspetto sociale. Benché il loro valore e significato siano andati completamente perduti, questo non cambia assolutamente il fatto che essi ci sono. Quindi non è sufficiente fare scelte soltanto di carattere personale. Si deve andare oltre. Le realtà un tempo create, che non hanno più ragione d'esistere, devono venir rifiutate, sia a livello della società che del tutto. Questo è di estrema importanza sulla via che conduce alla vera religione. In alcune società odierne, forme di produzione che hanno a malapena senso d'esistere, conservano ancora un qualche potere. Il dato effettivo che esse innanzitutto ci siano, alimenta negli uomini l'illusione che esse abbiano ancora un qualche valore, ciò che costituisce, a sua volta, motivo per rinforzarle ulteriormente. È quindi indispensabile che tali cose, che continuano ad esserci senza avere più un qualche valore e sopravvivono solo per inerzia, vengano decisamente

eliminate sulla base della robusta autocoscienza moderna. In questo senso, insisto spesso sul fatto che dobbiamo diventare atei nel modo più radicale.

Ma a questo riguardo, nonostante l'età moderna abbia coperto un periodo di tempo già lungo, non è ancora progredita in modo sufficientemente radicale verso l'ateismo. L'inizio della nuova religione in senso genuino sarà forse possibile solo allorché il mondo moderno si risveglierà veramente all'ateismo? Se noi oggi aspiriamo alla vera religione, allora la teonomia ateistica deve venire assolutamente fondata in quanto norma religiosa. Non si può, d'altra parte, dire che questa "teonomia ateistica" sia "eteronomia autonoma"? Con "eteronomia autonoma" sicuramente, però, non si vuol dire che l'autonomia debba capovolgersi di nuovo in pura eteronomia, ma che l'autonomia si libera di se stessa in quanto si rende conto della propria insostenibilità. Perciò, avrà necessariamente luogo una sorta di anti-autonomia. Ma quest'ultima a sua volta non potrà essere pura eteronomia. Al contrario, dovrà contemporaneamente essere qualcosa di diverso dall'autonomia dell'uomo moderno. Dovrà assolutamente essere "anti" nei confronti della autonomia moderna. A partire dall'autonomia moderna, non si può fare a meno di caratterizzare questa "anti-autonomia" in primo luogo come una eteronomia. Se però la si considerasse come qualcosa di Totalmente-Altro, nel senso della religione normalmente intesa, si profilerebbe nuovamente il grave rischio di un ritorno a ritroso al medioevo.

### 3. *La religione ancora in vigore nell'età moderna*

In ambito religioso, ancora oggi, si è portati generalmente a ritenere che la teonomia (la legge religiosa) sia qualcosa di Totalmente-Altro rispetto all'autonomia dell'uomo e che Dio sia il Totalmente-Altro nei confronti dell'uomo. A causa di questa caratteristica del Totalmente-Altro, non esiste alcuna autonomia. Anche se questo Totalmente-Altro indicasse una legge religiosa, tale legislazione rappresenterebbe sempre qualcosa che non può essere analizzato o compreso da noi uomini, ma solo creduto. Anche nel buddismo, Budda viene pensato come "del tutto impensabile", colui che eccede la capacità umana di pensiero e di giudizio. Significa che noi non conosciamo Budda e che dobbiamo accontentarci della fede. Anche nel cristianesimo Dio è per noi uomini l'assolutamente inconoscibile. Dio è assolutamente inconciliabile con l'autonomia dell'uomo. Portato all'estremo: Dio e uomo sono assolutamente separati, assolutamente divisi. Proprio questa divisione assoluta è ciò che rende Dio, Dio. Se le cose stanno così, allora Dio è in definitiva inevitabilmente eteronomo. Egli è dono che può soltanto venire elargito a noi uomini, e proprio come qualcosa che ci deve restare sconosciuto fino alla fine.

Come viene, però, dato agli uomini, o da loro in qualche modo conosciuto, questo qualcosa che rimane per loro assolutamente sconosciuto? Si risponde: soltanto per mezzo della rivelazione di Dio o dell'insegnamento di Budda. Ma la rivelazione di Dio, o l'insegnamento di Budda, si manifestano in particolare soltanto a coloro che sono chiamati a questo, cioè si rendono conoscibili solo per costoro. Dio, che per noi uomini non sarà mai conoscibile, lo è invece per costoro. Per-

tanto, il modo di questa conoscenza, che è impartita in questo modo, non può essere altro che quella della fede. Dio non può, allora, essere diverso, per gli uomini, da un Dio eteronomo. Questa eteronomia potrebbe, per mezzo della fede, divenire mia legge personale, ma solo in quanto dono. Di conseguenza, l'uomo tende inesorabilmente a cadere nella semplice eteronomia. In questo modo precipita in quella eteronomia che non è passata attraverso l'autonomia, ma che rimane mera negazione dell'autonomia. Non è ciò che accade, oggi, nel cristianesimo e nel buddismo? Nel buddismo l'uomo non rinuncia forse alla sua autonomia quando dice: "Sono un seguace di Budda e voglio obbedire pienamente ai suoi dettami"? Si descrive l'umanità con frasi del tipo: "Il conto si chiude!", "L'uomo è irrimediabilmente peccatore e incommensurabilmente malvagio", "L'uomo è una realtà caduca e fugace". Si abbandona troppo precipitosamente l'autonomia umana, e non si comprende la verità dalla prospettiva del proprio Io-Sé, ma si accettano queste affermazioni senza comprenderle chiaramente. In campo religioso solitamente si assume un atteggiamento di obbedienza. Vale a dire non si compie alcuna autocritica, ci si arena nella mera negazione e demolizione dell'autonomia.

Ma anche quando questo non si verifica, Dio, oppure la teonomia, non può trasformarsi in teonomia autonoma, se è completamente separato da noi e per noi inconoscibile. Se però la legge religiosa diviene autonoma, in me può alimentarsi la legge religiosa, nel mio credere, ad esempio. Nella coscienza del credente normale questo succede davvero. La legge religiosa è proprio qualcosa che viene donato da un Totalmente-Altro; pur tuttavia, essa non mi è in qualche modo estranea, ma è, allo stesso tempo, diventata mia legge personale.

In generale, questo si definisce come legge religiosa o teonomia. Sicuramente nella teonomia la legge non proviene dal nostro Sé, cioè dal vero fondamento dell'autonomia, ma, in ultima analisi, è data unicamente dall'esterno. In questo senso Dio e Budda sono trascendenti. Tale trascendenza può essere sia esterna che interna all'uomo. La trascendenza immanente potrebbe venir pensata a partire dal fondamento interiore dell'autonomia. Tuttavia, la trascendenza nel senso del Totalmente-Altro non può essere una trascendenza che cresce sul fondamento che si è liberato dall'autonomia. Essa diviene alla fine trascendente. Il credente potrebbe sostenere, proprio a questo proposito, che la legge religiosa è diventata sua legge personale, ma essa rimane esclusivamente eteronomia.

Nella vera legge religiosa, al contrario, l'Altro non è un assolutamente Altro, ma in quanto tale è il *vero Sé*. Il Totalmente-Altro, quindi, è solo qualcosa di transitorio e non di definitivo. Ciò che l'autonomia trascende, potrebbe essere definito come teonomia o legge religiosa; ma non è ammesso concludere che esso alla fine resti eteronomo; piuttosto, il Totalmente-Altro in quanto tale deve divenire il vero Sé. Solo in questo caso diviene legge religiosa che non è in contraddizione con l'autonomia, ma la comprende in sé. Pertanto, la legge religiosa non è a noi sconosciuta, ma, al contrario, è qualcosa che in modo assolutamente certo viene conosciuto, e senza dubbio essa è ciò che vi è di più radicalmente autonomo in rapporto all'autonomia. L'autonomia normale non è ancora vera autonomia, ma arriva a toccare la vera autonomia. Dio di conseguenza non è l'Altro, ma, assolutamente, il Sé. Pertanto deve essere chiamato "*il Totalmente-Sé*" (*zettai-jisha*).

Perciò, dobbiamo riflettere a partire da cosa, da

quale punto di vista, noi discutiamo di Totalmente-Altro o di Totalmente-Sé.

Ciò che io intendo come Totalmente-Sé può, innanzi tutto, essere pensato come "Altro" dal punto di vista dell'autonomia. Se infatti si ritiene che si debba restare eternamente ancorati al punto di vista dell'autonomia, non si può fare a meno di vedere la legge religiosa come Totalmente-Altro. Giacché è per sempre impossibile che esso venga dotato di un Sé. In questo caso, l'Altro resta in definitiva eteronomo e non può divenire eteronomia autonoma. Di contro, non appena noi ci rivolgiamo al Totalmente-Altro a partire dall'autonomia, esso di fatto diviene dotato di Sé. Allora e solo allora esso può essere "eteronomia autonoma" — non legge della religione nel modo del Totalmente-Altro, ma religione nel modo del Totalmente-Sé.

Se presuppongo che si debba pensare una religione che sia passata attraverso la modernità, essa non deve contraddire l'autonomia, ma proprio per questo essere radicata nell'autonomia. La religione dell'avvenire deve essere, per così dire, un'eteronomia che contiene in sé l'autonomia. In questo modo essa non ricadrà nel medioevo. Allora l'uomo, risvegliatosi alla propria autonomia non negherà semplicemente l'autonomia, ma progredirà, autonomia compresa, conformemente alla legge religiosa. In questo modo la legge religiosa non è più soltanto un Dio a cui si crede, cioè un Dio da noi creduto senza autonoma comprensione, ma una legge religiosa assolutamente e chiaramente aperta agli uomini e da essi conosciuta. Colui che esiste e vive a partire da tale legge, questi è *il vero uomo*. L'uomo che è scopertamente autonomo, che vive secondo la legge religiosa nel senso sopradescritto, deve essere o Dio o Buddha. Di conseguenza, colui che viene chiamato Dio, o

Budda, necessariamente non è separato dagli uomini nel modo del Totalmente-Altro; piuttosto, da questo consegue che tutti gli uomini, nella misura in cui sono veri uomini, diventano ciò che viene chiamato Dio o Budda. Non c'è quindi un unico Dio o unico Budda, ma tutti gli uomini che esistono nel modo d'essere precedentemente chiarito sono Dio, o Budda. All'infuori di tale uomo vero non c'è altro vero Dio o Budda e, in sintesi, il suo dev'essere il vero modo d'essere di tutti gli uomini.

In generale, si dice che Dio rappresenterebbe il modello originario dell'uomo laddove, invece, sarebbe compreso proprio nel senso del Totalmente-Altro e non del Totalmente-Sé. Visto dalla prospettiva del modo d'essere vero, Dio non può essere qualcosa di Totalmente-Altro, ma deve essere un Totalmente-Sé. L'essere vero degli uomini, precisamente ciò a cui tutti gli uomini possono giungere, è quindi ciò che viene detto Dio o Budda.

In questo senso, anche la rivelazione potrà manifestarsi non solo a determinati individui, ma darsi a tutti gli uomini, e così è. La rivelazione non è niente di misterioso. La rivelazione originaria consiste infatti nell'apparizione dell'eteronomia autonoma sopramenzionata. Ciò che qui si intende con rivelazione è qualcosa di diverso dalla rivelazione nel senso consueto del termine. Non si tratta neppure della rivelazione così come viene insegnata nel buddismo, cioè che tra gli uomini solo Budda e Śākyamuny hanno avuto il sapere; tutti gli altri uomini non possono fare altro che ascoltare l'insegnamento di Śākyamuni; devono seguire l'insegnamento di Śākyamuni, così come viene loro impartito, rinunciando al proprio Sé. Ciò significa: accettare senza indugi quanto è scritto nel canone perché questa è la via della religione. Di conseguenza, gli altri uomini non pos-



sono diventare Śākyamuni. Oltre a Śākyamuni non c'è nessuno che conosce il Buddha. Solo in Śākyamuni si compie la massima secondo cui "il Buddha si conosce solo con il Buddha" (*yuibutsu-yobutsu*), così che a noi, uomini normali, tale saggezza resta fundamentalmente preclusa. In realtà le cose non stanno così. Ma con un tale modo di pensare si ricade inevitabilmente nell'eteronomia tipicamente medievale. Anche nel cristianesimo la rivelazione di Dio resta eteronomia finché si crede che solo Gesù abbia ricevuto la rivelazione di Dio.

Secondo me, però, a questo punto si deve prestare attenzione alla seguente affermazione: la rivelazione è destinata a tutti gli uomini, e proprio nel senso sopra descritto. Il che vuol dire che tutti gli uomini sono Dio e tutti gli uomini sono Buddha. Non si deve pensare che soltanto un determinato uomo può avvicinarsi senza mediazioni a Dio, mentre tutti gli altri possono venire in contatto con Dio solo grazie alla sua mediazione. Che tutti gli uomini, e non un uomo eletto, particolare, vivano conformemente alla legge religiosa, questo deve essere la vera religione.

Le mie affermazioni non hanno niente a che vedere con la filosofia della religione tradizionale che si definisce "antropocentrica" o "teocentrica". Piuttosto, a mio avviso, quello che viene normalmente chiamato teocentrismo deve definitivamente aprirsi all'antropocentrismo, mentre ciò che viene abitualmente chiamato antropocentrismo deve pervenire alla legge religiosa, che non è il teocentrismo nel senso abituale del termine. Questa potrebbe essere la direzione della religione nel momento del suo trapasso dall'età moderna alla successiva, la cosiddetta età postmoderna. In questo caso si può parlare anche di *kaku* (risveglio). La religione non può restare quella "della fede", ma deve trasformarsi in quel-

la "del risveglio". In generale, si ritiene la fede un atto religioso. A questo proposito vorrei, però, dichiarare che la religione nella quale la fede è l'atto religioso, alla fine non potrà altro che ricadere nel medioevo, mentre la religione in cui l'atto religioso è il "risveglio" è proprio quella che avrà un seguito dopo l'età moderna.

#### 4. *La religione senza Dio*

Caratteristica fondamentale dell'età moderna è l'ateismo. Questo tratto radicalmente ateo deriva dalla coscienza che l'uomo moderno ha della propria autonomia. Sorge, tuttavia, la questione se l'uomo possa attenersi esclusivamente all'autonomia umana. A questo problema bisogna rispondere negativamente. Poiché, come è stato descritto nel precedente capitolo, il nostro tempo, il presente, mostra con estrema chiarezza che l'uomo non può rimanere imprigionato in una autonomia umana di questo genere. La negazione dell'autonomia umana non è infatti emersa storicamente con sempre maggiore evidenza? Il fatto che non possiamo restare ancorati a questa autonomia ha una sua ragione: l'essere dell'uomo è per sua natura contrassegnato dalla presenza dell'istanza critica. In quest'epoca ci si chiede se l'uomo moderno possa cessare di essere ateo per divenire teista. Non posso accettarlo. Secondo me, dobbiamo piuttosto poter rimanere atei fino in fondo, senza però restare ancorati alla concezione moderna dell'autonomia. Se neghiamo l'autonomia umana e vogliamo, sulla base di questi presupposti, colmare la lacuna che si apre in noi, dobbiamo restare atei e, oltre a ciò, divenire uomini religiosi, ma non-teisti.

Trascendere l'umano non vuole senz'altro dire di-

ventare teisti. Il superamento dell'umano deve essere ottenuto in modo tale che non conduca né all'antropocentrismo né al teocentrismo. Ciò che ne consegue non è certo la mera autonomia, ma qualcosa che la nega. Però la negazione deve allo stesso tempo realizzarsi in modo tale da non contraddire l'autonomia. L'autonomia quindi non viene soltanto negata, ma proprio grazie a ciò perviene a far valere la sua essenza più propria. Esattamente in questo modo si giunge alla resurrezione dell'autonomia umana. Questa "resurrezione" non può essere realizzata grazie alla forza di un Altro, ma deve essere un evento che scaturisce dal fondamento proprio del Sé. Questa *resurrezione* accade in un modo del tutto diverso da come viene rappresentata solitamente nella concezione teonomica.

Quando si dice: "risorgere dal fondamento proprio del Sé" si potrebbe intendere che ciò che viene chiamato "fondamento" sia "qualcosa di Totalmente-Altro" rispetto all'Io-Sé. Ma quando dico "fondamento" risulta evidente che il Sé non risorge per mezzo della forza dell'Altro o del Totalmente-Altro, ma che risorge dalla sua propria essenza originaria. In generale si pensa che la corretta negazione dell'umano sia possibile solo per mezzo del Totalmente-Altro. Allora, però, il Totalmente-Altro diventa inevitabilmente teistico. Diviene tale anche ciò che è stato risvegliato, cosicché tutto giunge a dipendere da questo Dio Totalmente-Altro. Con questo l'autonomia decade a teonomia e non può più mantenersi sul piano dell'ateismo. Ma allora il Sé perde la sua autonomia per essere ciecamente obbediente a Dio. In questo modo non si fa altro che tornare al medioevo.

Nella resurrezione che scaturisce dal fondamento proprio del Sé, la negazione ad essa necessaria non può

provenire da nessun altro luogo, ma deve accadere in modo che il Sé in quanto tale neghi se stesso per esperire tramite questa negazione una resurrezione autonoma. Il che significa che sia la negazione che la resurrezione sono qui da intendersi come autonome.

Qui emerge una differenza interna nella parola "resurrezione": infatti noi distinguiamo tra la resurrezione autonoma e quella eteronoma. Nella resurrezione autonoma non c'è alcuna teonomia oltre al risorto e a ciò che gli compete; poiché il risorto è risorto proprio nel modo dell'autonomia. Se invece egli viene portato alla resurrezione grazie al Totalmente-Altro, colui che è risorto lo è nel modo dell'eteronomia. In tal modo si profila ancora il teismo. L'Io-Sé che risorge dalla breccia aperta nel Sé, è questo il modo d'essere dell'autonomia. Quest'ultima non è però un'autonomia nel senso abituale del termine. Essa può essere compresa piuttosto come quell'autonomia che sovrasta l'abituale autonomia umana. In altre parole, quella che si esprime nell'assumere le caratteristiche di Dio. Di conseguenza, alcuni potrebbero affermare che una tale autonomia in ultima analisi è a sua volta teonomia.

Si deve invece distinguere nettamente tale legge religiosa dalla legge teistica. Di solito nel teismo l'uomo considera Dio il Totalmente-Altro da cui viene risvegliato. È il caso della legge religiosa pensata come eteronomia. Quello che invece intendo per legge "religiosa" non ammette teonomia alcuna, ma è del tutto autonoma.

Quando tale autonomia viene chiamata "religione" può trattarsi unicamente di una religione senza il Dio che si pone di fronte all'uomo come Totalmente-Altro; quindi può essere chiamata religione ateistica. Se però si sostiene che qualcosa che sussiste come Totalmente-Altro in assenza di Dio non può essere chiamato reli-

gione, possiamo affermare in tutta tranquillità che l'autonomia nel senso sopramenzionato non vuol dire religione. Tuttavia, si tratta di qualcosa di completamente diverso dal cosiddetto antropocentrismo — fino a che essa non è autonomia autenticamente umana. Piuttosto si tratta dell'esistenza che si è resa consapevole della fatale limitatezza del teocentrismo e dell'antropocentrismo e che si è affrancata dalla crisi più profonda che può cogliere l'essere umano. In questo senso non si può forse affermare con ragione che questa è l'esistenza autenticamente religiosa?

Ancora oggi si pensa abitualmente che la religione debba essere teista. Non è venuto il momento che sorga la religione atea, la religione senza Dio? Questo, secondo me, è il vero buddismo, quello che trascende la mera autonomia e si colloca nella prospettiva dell'autonomia assoluta.

## 5. *Il buddismo come ateismo*

Esistono diverse forme di buddismo. Il modo d'essere ultimo del buddismo non è però il teismo, ma piuttosto l'ateismo. Più precisamente, questo ateismo non è ciò che viene chiamato tale nel senso dell'antropocentrismo, ma concerne proprio la religione nel senso dell'autonomia che supera ed elimina la semplice autonomia. Quello che nel buddismo, usando una terminologia concettuale, viene definito come "testimonianza" (*shō*), "risveglio, visione" (*kaku*); "il vero sapere (saggezza)" (*prajñā*, giap. *hannya*), non è altri che colui che si è risvegliato a se stesso, che ha superato la mera autonomia. Nel buddismo oltre l'uomo che si è risvegliato a se stesso non c'è altro Buddha. L'uomo che è

risorto, infatti, è Budda; oltre a tale uomo non c'è nulla che in verità possa essere chiamato Budda. E proprio questo nel buddismo viene definito come "Il Budda, che è l'Io-Sé e in quanto tale è il vero Budda" (*jibutsu-kore-shinbutsu*); "Fuori dal cuore di ogni Io-Sé non esiste alcun vero Budda" (*sokushin-sokubutsu*); "Questo cuore non è altro che il vero Budda" (*zeshin-zebutsu*).

Così si deve dire che l'uomo che è risorto, è colui che si è risvegliato al Budda in se stesso, e in questo testimonia del Budda. "Risvegliarsi in se stessi e testimoniare" significa che il Budda viene testimoniato senza che sia oggetto della nostra fede. Ancora una volta questo non significa che qualcosa viene dimostrato o visto oggettivamente, ma si tratta del Risveglio-a-se-stessi. Il Sé manifesta se stesso, nel senso che si è risvegliato a se stesso. Similmente, non c'è alcuna differenza tra colui che testimonia e colui che viene testimoniato, tra colui che si risveglia e colui che si manifesta nella visione. L'elemento attivo e l'elemento passivo non sono due cose distinte, ma assolutamente una sola cosa.

In quest'ottica il buddismo è molto diverso dalla religione abituale in cui ci si attiene al fatto che Dio non può essere né conosciuto, né dimostrato, ma solo creduto. In questo modo sono concepibili soltanto due forme di religione, quella della "fede" e quella del "risveglio". Nel teismo si entra in contatto o in relazione con Dio solo attraverso un atto religioso, chiamato "fede". Nella religione del risveglio non si tratta di entrare in contatto con Dio, ma Dio viene testimoniato nel nostro Sé semplicemente e compiutamente. La massima secondo cui "Il Budda si conosce col Budda" (*yuibutsu-yobutsu*) significa non che qualcosa viene creduto, ma che il Budda è semplicemente e completamente accessibile al sapere.

In questo caso non c'è alcuna separazione tra il Buddha e gli altri uomini. "Dall'uomo a qualcosa che trascende l'uomo" non significa qui "dall'uomo a qualcosa che è altro per lui" o "abbandonare l'umano per il divino" o "via da qui verso là". Non vuol dire da questo mondo ad un paradiso ultraterreno o al regno dei cieli, ma "sovvertire radicalmente il qui senza abbandonarlo". "Trascendere" qui significa che "quello che viene trasceso è sovvertito proprio nel suo fondamento".

Alcune parole tratte dal buddismo dovrebbero chiarirlo: "Le forme reali non sono altro che il vuoto, cioè il vero Sé senza forma, e quest'ultimo non è nient'altro che le forme reali" (*shiki-soku-zekū, kūzoku-zeshiki*).

"La nascita e la morte sono in se stesse il nirvana" (*shōji-soku-nehan*). "Soltanto in alcuni fatti transitori esiste la verità eternamente vivente" (*sokuji-jishin*). "Tutti i fenomeni sono la realtà vera" (*shohō-jissō*). Tutte queste parole significano che tutto quello che c'è in questo mondo, pur restando in questo mondo, si capovolge alla radice. Vale a dire che il Sé non lascia il proprio Sé, il Sé non abbandona l'*hic et nunc*, ma compie una svolta radicale. La semplice autonomia si identifica perfettamente con ciò che da essa viene liberato. In questo senso significa: "Restando qui svincolarsi dal qui", "Restando qui sbarazzarsi del qui". In generale si pensa che "Abbandonare il qui e andare colà" sia condizione assoluta per giungere dal transitorio aldiqua all'eterno aldilà.

La maggior parte delle religioni hanno esistenza concreta in questa forma: se il qui viene negato, non si può più restare qui, ma ci si deve dirigere inevitabilmente in un luogo remoto in qualche parte nello spazio e nel tempo. Nel percorso, però, colui che compie il viaggio

si distacca dal qui a tal punto che non torna più indietro. Anche nel buddismo si dà "solo il percorso e nullo l'altro". Dobbiamo dire che questa concezione è molto miope.

Quantunque non si esaurisca tutto nel percorso, ma ci sia anche il movimento da là a qui, ciò che risulta è che il colà è soltanto tale in quanto pensato in relazione al qui. In questo caso tanto il "da qui a là" che il "da là a qui" accadono separatamente l'uno dall'altro e in un rapporto di reciproca estraneità. Nel teismo solo Dio può venire "da là a qui". Il Dio del cristianesimo e il Buddha-Amida dello *Jōdo-shinshū* hanno questa forma. Il movimento "da là a qui" è cosa che riguarda unicamente Dio: è chiamato "Agape". Fin tanto che, però, si ritiene che "da là a qui" sia cosa solo di Dio e, al contrario, si pensa l'uomo unicamente come "da qui a là", si può solo pervenire al teismo. È poi possibile, nel cristianesimo, che l'uomo venga "da là a qui"?

Nello *Jōdo-shinshū* si insegna in particolare che noi da qui andiamo là e poi da là torniamo qui. È la dottrina dell'"andare" (*osō*) e del "tornare" (*gensō*). All'uomo, per così dire, non pertiene solo l'Eros, ma anche l'Agape. Nello *Jōdo-shinshū*, però, l'uomo si reca colà e ritorna qui soltanto grazie alla forza di Amida che provoca l'inversione di rotta. In questo si manifesta un che di eteronomo. Però, anche se accade solo sulla base della forza eteronoma di Amida, le due vie o fasi, "andata e ritorno", appartengono all'uomo. Inoltre, nel Buddismo Shin accade che l'uomo non lasci semplicemente il qui per andare là, ma anche che egli non abbandoni il qui. In particolare, l'uomo si allontana da qui per andare là, ma non vi resta e torna indietro di nuovo. In questo modo nello *Jōdo-shinshū* non si la-



scia questa terra. Perciò l'Agape è possibile per noi uomini. L'Agape non è solo di Dio. Essa è possibile allo stesso modo per tutti gli uomini senza differenze di sorta, cioè non è limitata a Dio o ad Amida.

Qui si può a ragione parlare di una generalizzazione o universalizzazione dell'Agape. In questo senso bisogna dire che l'amore del prossimo nel cristianesimo e il ritorno nel buddismo hanno caratteristiche completamente differenti. L'amore per il prossimo nel cristianesimo è connotato dal fatto che si basa sull'unica Agape dell'unico Dio. Nel buddismo invece l'Agape accade in tutti gli uomini in modo autonomo e spontaneo; esiste perciò in tutti gli uomini qualcosa che è conforme alla Agape di Dio.

Sicuramente non si deve trascurare il fatto che nello *Jōdo-shinshū* il ritorno per noi uomini è possibile solo grazie alla forza del Buddha-Amida, e perciò può essere paragonato all'amore del prossimo e alla sua genesi nel cristianesimo. Anche nel buddismo, fin dall'inizio, si presentano diversi orientamenti di pensiero. Ciò che si deve però tenere presente, in quanto autentico insegnamento del buddismo, è che l'andare e il tornare autonomi e spontanei sono invece originari. Nell'andare e nel tornare non c'è altro Buddha all'infuori dell'Io-Sé; è il Sé che va e che torna. All'origine, prima che questo movimento si attui grazie alla forza del Buddha-Amida, c'è il soggetto in cui consistono sia l'andare che il tornare; tale soggetto, però, è il Buddha nel senso più originario. Di conseguenza, tutti gli uomini possono divenire il soggetto dell'andare e del tornare. Il soggetto dell'Agape non è quindi solo il Dio unico, perfino la totalità degli uomini può realizzarla. L'Agape che l'uomo da solo compie è la vera Agape e il Buddha-Amida, che secondo l'insegnamento dello *Jōdo-shinshū* è il soggetto del-

la svolta, può in realtà essere soltanto un mezzo per conseguire tale scopo.

Tutto il vivente è perciò Budda, può diventare Budda. Nel buddismo adorare un solo Budda significa richiamarsi più al mezzo che al concetto. Di conseguenza, la relazione tra i due mondi, quello umano e quello sovrumano, deve in verità venir pensata in modo diverso dall'andare e tornare dello *Jōdo-shinshū*. In ultima analisi, però, queste circostanze possono essere diverse anche nello *Jōdo-shinshū*. In generale si rappresentano il paradiso e l'inferno come separati l'uno dall'altro. Così, l'andare deve per forza essere tale che gli uomini, per giungere alla meta, devono abbandonare il qui. Il paradiso dell'aldilà diviene un luogo che è diviso dal qui nel tempo e nello spazio. Di conseguenza si ha nei confronti della realtà presente un atteggiamento puramente negativo. Si odia questo mondo. Per questo lo *Jōdo shinshū* può essere facilmente classificato come una setta dalle vedute piuttosto limitate, nella quale si vuole unicamente lasciare il qui e andare là, in cui, di conseguenza, il percorso è senza ritorno e questo mondo è causa di noie e l'uomo desidera raggiungere la quiete del paradiso solo per rimanervi.

Ma anche nello *Jōdo-shinshū* le cose non stanno veramente così. Perché si deve sempre tornare in questo mondo terreno, una volta che ci si sia spinti fino al paradiso ultraterreno. Non è il fine ultimo giungere là. La via compie una svolta e conduce a ritroso. C'è un legame, una continuità, tra l'aldiqua e l'aldilà. Se si riflette, però, in modo ancora più originario sulla relazione tra l'andare e il tornare, risulterà evidente che non esiste nessun paradiso in sé separato dall'aldiqua. Perché si deve poter cancellare il qui senza separarsene, in modo che la terra impura si capovolga in terra

pura. Qui "l'inferno e il paradiso sono un'unica cosa", "il puro e l'impuro non sono due" (*joe-funî*). Così dev'essere la relazione originaria e autentica tra l'uno e l'altro.

L'autonomia pura non può essere altro che la terra impura che solo allora, se è stata capovolta radicalmente, si trasforma nella terra che trascende realmente questa autonomia. In questo consiste la relazione tra la mera autonomia e quella che trascende l'autonomia stessa. "Le forme non sono altro che l'insegnamento, cioè il vero Sé privo di forma" (*shiki-soku-zekû*). Questo enunciato esprime il fatto che le stesse forme sono il vero Sé privo di forma senza perdere le proprie caratteristiche formali. In altre parole: il modo d'essere in cui le forme, senza venir distrutte, sono al contempo il vero Sé privo di forma, rappresenta il modo d'essere originario e autentico della forma. La forma si trasforma in vera forma se si converte in vero Sé privo di forma. In questo il Sé privo di forma deve trasformarsi in soggetto effettivamente attivo. Tale soggetto effettivo, però, è al contempo e completamente la forma stessa in quanto Sé privo di forma che si libera da tutte le forme. Liberarsi dalla forma non significa per essa diventare mero nulla, ma raggiungere il suo modo d'essere originariamente autentico. La forma raggiunge il suo modo d'essere autentico solo grazie alla propria radicale negazione. "Negazione" significa perciò che la forma viene negata totalmente, così come si presenta nella realtà. In questo modo la forma e il Sé privo di forma non sono in contraddizione reciproca, né sono divisi l'uno dall'altro. Il fatto che la forma venga negata, significa che si realizza la vera autonomia della forma. In conclusione, l'uomo deve risorgere nel morire, non risorgendo altrove attraverso il morire, ma mentre risor-

ge a se stesso raggiungendo con ciò la verità originaria  
dell'esserci dell'uomo.

6. *Budda come colui che per primo si è risvegliato  
e come ausilio per il risveglio (hōbenbutsu)*

Sopra ho esposto come è possibile pensare una religione teistica in contrapposizione ad una ateistica che non mette in gioco alcun Dio. Non si tratta però, come ho già fatto notare, di un antropocentrismo superficiale che divinizza e assolutizza l'uomo. Al contrario, esso porta alla consapevolezza dell'uomo quella crisi assoluta che giace nel fondamento dell'umano e fa in modo che sia l'uomo stesso a liberarsene. La negazione dell'umano, allo stesso modo, si verifica a partire dall'uomo stesso. La negazione consiste nella consapevolezza di essere egli stesso il soggetto che si trova in una crisi assoluta: allo stesso modo la liberazione da questa negazione accade nell'uomo autonomo e il luogo a cui porta tale affrancamento è soltanto, di nuovo, il Sé. Oltre a questo Sé non esiste altro che possa essere chiamato Dio.

Di conseguenza, non va confusa con la religione in senso abituale. Se però il vero Sé viene chiamato "Dio" o "religione" si affaccia il pericolo di confondere questi riferimenti con il Dio o la religione come vengono comunemente intesi. Perciò, non è nemmeno assolutamente necessario usare termini come "Dio" o "religione". A questo proposito, non sarebbe meglio evitare siffatte parole e dire esplicitamente che si tratta dell'ateismo e della negazione di Dio? Che il buddismo, che si colloca in questa prospettiva, sia proprio questo, l'ho già spiegato a sufficienza.

Naturalmente, nel buddismo si parla del Buddha anche nel modo in cui nella religione normalmente si parla del concetto di "Dio". Secondo la mia visione, però, la figura del Buddha nel senso originario del buddismo, deve essere pensata in modo ateistico. Con ciò il Buddha teistico, che si presenta anche nel buddismo, non è il Buddha in senso primario e definitivo, ma, in un senso secondario, un Buddha quale soccorritore.

Così, ad esempio, nel buddismo il "Budda originario" (*Hosshinbutsu*, cioè *Dharma-kāya*), il "Budda ricompensatore" (*Hōjinbutsu*, *Sāmbhoga-kāya*), e il "Budda della corresponsione" (*Ojinbutsu*), si relazionano rispettivamente alla conversione (*Keshin-butsu*, *Nirmāna-kāya*). Tuttavia, un Buddha di questo tipo ha un valore puramente ausiliario e non è il Buddha autentico e originario. Non si diventa Buddha nel vero senso, finché ci si limita ad essere soltanto questa forma del Buddha che compensa o che corrisponde, e tale forma non può nemmeno chiamarsi Buddha in senso autentico. Solo il Buddha che nasce dal fondamento originario e peculiare del Buddha, può essere chiamato a buon diritto Buddha in senso buddistico.

Questo è il punto che ognuno deve riconoscere nel buddismo. Poiché nella verità ultima del buddismo il Buddha originariamente autentico è il vero Buddha e a tal proposito un antico maestro come Tenjin-Bosatsu afferma anche: "Il Buddha che ti corrisponde, cioè visibile, non è il vero Buddha". Il Buddha che viene chiamato vero Buddha non è mai alcunché di teistico, ma, come già detto, nient'altro che l'uomo che si è liberato dalla propria crisi originaria. Egli non ha esistenza come qualcosa di diviso, di eteronomo, di trascendente o di immanente rispetto a tale "Io-Sé", ma come qualcosa che è un tutt'uno con tale "Io-Sé". In generale pensiamo

di diventare tutt'uno col Totalmente-Altro abbandonando il nostro proprio Sé. Allora Dio esisterebbe oltre l'Io-Sé e noi diventeremmo uno con lui. Ma in realtà le cose non stanno così. Infatti negare il proprio Sé non vuol dire negare qualcosa che è Altro di fronte a se stessi per potersi unire con quell'Altro. Piuttosto, il vero Sé originario si manifesta, grazie alla negazione, dall'interno dell'“Io-Sé”. Di conseguenza, ciò che si è manifestato, è qualcosa che non si è assolutamente dovuto unire con un Totalmente-Altro. Anche se diciamo: “Liberiamoci del nostro Sé proprio” o “Svuotiamoci”, l'umiltà del teismo ha tutt'altre caratteristiche rispetto a ciò che il buddismo chiama “grande morte” (*Daishi*), cioè morte in cui l'Io-Sé muore radicalmente senza lasciare alcun residuo.

A questo punto ci si potrebbe chiedere se anche nel buddismo il vero Budda non sia l'Altro, fino al momento in cui l'Io-Sé non giunge al vero Sé originario. Eppure c'è una grande differenza tra questo Altro e l'Altro inteso in senso teistico. Nel Teismo, infatti, è impensabile che Dio o “Theòs” nasca come Sé originario dall'interno, dal Sé. Piuttosto, Dio è sempre l'Altro, il Totalmente-Altro. Nel buddismo, di contro, è contemplato il modo d'essere secondo il quale l'uomo, negando se stesso dall'interno del proprio Sé, diventa Budda, il vero Sé.

Certamente nel teismo, a volte, il “Theòs” viene pensato anche come il Totalmente-Altro con cui l'uomo, ciò nonostante, può divenire tutt'uno. Finché, però, Dio è il Totalmente-Altro, è impossibile pensare che ciò che appare unito al Dio, sia l'Io-Sé in quanto tale. Sicuramente non sarà pura eteronomia, però il Dio è pur sempre pensato in modo teonomico. Di conseguenza l'Io-Sé è qualcosa che certamente è stato negato, ma

giunge a quel nulla decisivo in cui esso se ne sta completamente appagato e ricolmo del proprio Sé originario.

Nella mistica teista manca proprio questo nulla decisivo. Persino Eckhart non si svincola da questo carattere di tipo teista più sopra spiegato, quando afferma di diventare uno con Dio. Mi sembra che nella mistica cristiana non sia possibile abbandonare questo aspetto.

Alcuni potrebbero allora obiettare che anche il buddismo è mistico dal momento che afferma: "Budda e l'uomo sono uno", o: "Transitorio ed eterno non sono due". Ma le parole "uno" e "non due" non vengono qui assolutamente impiegate in senso teista. Al contrario, anzi, il modo d'essere del "Theòs" qui è tale che non viene dato o insegnato dall'esterno, ma nasce dall'interiorità dell'Io-Sé. Lo si può paragonare a una farfalla o a una falena che, trasformate in crisalide, alla fine la rompono sgusciando verso la libertà. Qui non si tratta del fatto che la crisalide viene negata con la farfalla nel momento in cui rinuncia a sé, ma che la crisalide, negando se stessa, si rende libera da se stessa e diventa farfalla. Questa farfalla è proprio l'autentico, corrisponde al Budda nel senso del buddismo, ossia precisamente al vero Budda originario. Ma mentre la farfalla spezza la crisalide e nasce, intervengono diversi mezzi o ausili dall'esterno; essi però non sono l'autentico del Budda ma solo meri mezzi. Non rappresentano perciò il soggetto originariamente operante, ma solo gli effetti che produce.

Ciò che nel buddismo viene chiamato Budda-Mediatore opera nell'uomo come azione del soggetto originario, cioè del vero Budda. Per impiegare ancora l'esempio succitato: se la crisalide fosse influenzata dall'esterno o la farfalla venisse covata, l'agente verrebbe

pensato come qualcosa di esterno. Questo qualcosa che fa sì che la crisalide stessa divenga Budda, lo riconosciamo anche noi nel buddismo. Quest'agire rappresenta un'importante qualità del Budda. Tuttavia il vero Budda originario, che esercita un'azione di tal sorta non può essere alcunché di eteronomo, Totalmente-Altro, ma deve essere il Totalmente-Sé autonomo. Vista dalla prospettiva della crisalide, sembra che la farfalla, origine e fine della sua trasformazione, sia qualcosa di completamente diverso dalla crisalide; ma alla fin fine non è altro che ciò che è nato da se stesso rompendo il guscio. All'infuori di questo non c'è altro che agisca come origine. Per ogni crisalide la farfalla è, per così dire, la sua propria forma originaria, la modalità del suo vero essere autentico.

Allo stesso modo l'uomo o l'essere mortale non è nulla di originario e autentico. In quanto tali hanno esistenza soltanto in un modo privo di fondamento e transitorio. Il vero modo d'essere, cioè il Budda per il buddismo, si pone di contro a questo modo di essere nullo e transitorio. Di conseguenza frasi come: "Il mondo è vano e folle" (*seken-koke*); "La vita umana è sofferenza"; "L'uomo è estremamente malvagio e smisuratamente peccatore"; "la vita è instabile e transitoria" non esprimono il vero modo d'essere dell'uomo. Essere uomini non significa, tuttavia, che si debba persistere in un tal modo d'essere negativo. Quando allora, come conseguenza di ciò, si dice che l'uomo giunge al suo vero modo d'essere originario allontanandosi dal falso modo d'essere transitorio, non significa che l'uomo, negandosi, diventa uno con un Totalmente-Altro, allontanandosi da se stesso. La metamorfosi da crisalide a farfalla deve senz'altro accadere autonomamente. Il soggetto si trasforma certamente, ma in un modo tale che,



mentre si trasforma completamente, non si trasforma affatto. Non si tratta del fatto che uno si dissolve, mentre l'altro resta solo, ma che c'è una continuità unica che viene espressa dalla parola "autentico", o "originario".

### 7. *Il modo d'essere del vero Budda*

Nel buddismo, proprio nello *Jōdo-shinshū* per il quale la cosa più importante è il Budda in quanto Totalmente-Altro, vi è un elemento di continuità nel momento in cui parla dell'uomo che va là e torna qui; ed è realmente lo stesso uomo che va là colui che da là torna qui. Sicuramente, nel parlare di andare là c'è una sorta di negazione dell'Io-Sé per come si presenta. Nonostante la negazione dell'Io-Sé, tuttavia, rimane una sorta di residuo. È l'Io-Sé estremamente malvagio e smisuratamente peccatore che da là torna qui. L'Io qui presente e l'Io che giunge là e vive eternamente, insomma l'Io transitorio e l'Io eterno, entrambi, nonostante la loro fondamentale differenza, sono il medesimo Io. Nonostante l'abisso incolmabile nella discontinuità assoluta c'è, tuttavia, una indistruttibile continuità. Il ritorno, infatti, riesce proprio quando il soggetto eterno influenza l'*hic et nunc*; eppure nel buddismo il soggetto eterno che ritorna deve essere il medesimo Io-Sé. Se fosse soltanto il Totalmente-Altro a tornare nell'aldiqua, questo non sarebbe un ritorno vero e definitivo. Così, il ritorno di Amida può essere soltanto un aiuto esterno per l'Io-Sé vero e proprio che torna. Il ritorno in senso autentico, correttamente inteso, deve essere il ritorno dell'Io-Sé. Solo questa è l'azione originaria del Bodhisattva. Essa consiste nel fatto che egli si adatta alla condizione de-

gli uomini normali, aiuta gli uomini che non si sono ancora risvegliati dalla loro illusione ad arrivare al loro vero Sé, al loro modo d'essere autentico; questo, dunque, è il fine del vero ritorno. Budda, dunque, è Budda-Mediatore nel momento in cui nasce visibilmente sulla terra al servizio e per ammaestramento della volontà altrui.

Quello che nel buddismo viene detto amore o misericordia deve contrassegnare questo Budda che torna da là e aiuta gli altri a divenire Budda. Altro amore o misericordia non possono esserci nel buddismo. Quello che chiamiamo Agape non è l'azione del Budda quale mediatore, ma lo stesso vero Budda originario; in quanto agisce, viene visto dagli uomini normali come mediatore, viene chiamato Budda-Mediatore. Di conseguenza, il soggetto dell'amore e della misericordia non può avere caratteristiche che si addicono soltanto all'unico Dio o Budda. Parlando in generale, secondo il teismo l'amore e la misericordia sono attributi del Totalmente-Altro, del Dio unico. Nessun altro può compiere atti di misericordia. Perciò, se si considera l'Amida dello *Jōdo-shinshū* come teista, è soltanto il Budda-Amida il soggetto dell'azione misericordiosa; noi, come esseri normali, non possiamo esercitare alcuna misericordia. Con questo, però, ci si allontana dalla via autentica del buddismo. Nel buddismo ogni uomo può compiere azioni misericordiose. Proprio questa misericordia che tutti gli uomini possono esercitare, è la vera misericordia. Il nirvana può essere inteso soltanto come modello della misericordia che tutti gli uomini devono esercitare o della sua idealizzazione. Se nello *Jōdo-shinshū* le cose vengono intese in modo diverso, si ricade nel teismo e ci si allontana dalla vera via del buddismo. Anche nello *Jōdo-shinshū* si insegna che ogni uomo può raggiunge-

re una vita eternamente serena. Se questa via è resa possibile anche dalla forza del Totalmente-Altro, il soggetto che vi è giunto, rimane pur sempre un essere vivente normale. Come la crisalide è in relazione alla farfalla, così l'uomo si rapporta al soggetto eterno che entra nel nirvana. Non esiste altro Budda oltre l'essere normale, che diventa il vero soggetto e si muove e agisce in questo mondo. Questo, e solo questo, è il vero Budda. Questa è anche l'essenza autentica di ciò che nel buddismo viene chiamato ritorno. Anche l'essenza autentica dello *Jōdo-shinshū* si trova nel fatto che l'Io-Sé va e torna. Al di fuori di questo andare e tornare non ci può essere vita alcuna del Budda, alcuna esistenza buddista. Sicuramente esistono diverse forme di soccorso e di aiuto, affinché questo andare e tornare divenga possibile per l'uomo normale, però tali ausili possono agire soltanto laddove vale la verità fondamentale. Perciò, non fanno nient'altro. È l'Io-Sé che giunge alla vita eternamente serena, e ciò che mi ha aiutato in questo è a sua volta qualcosa che è nato da questo Io-Sé. Non c'è bisogno di pensare a qualcosa di Totalmente-Altro. Tutto è racchiuso in questo andare e tornare. Che ci debba essere qualcos'altro oltre a ciò, come un Budda sovrastante in quanto assoluto, contraddice l'essenza autentica del buddismo. Questa è la ragione per cui si deve dire che il buddismo è ateismo.

Si potrebbe allora replicare: l'Io-Sé che ha raggiunto la vita eternamente serena e che torna in questo mondo, è Budda o Dio. Questo si può affermare senz'altro. Si tratta quindi di teismo. Ma questo teismo è qualcosa di completamente diverso dal teismo come lo si intende generalmente. Questo teismo è piuttosto la negazione di quello, ovvero è la negazione del "Theòs". In questo senso si deve dire che è ateismo.

Per quel che in generale si riferisce alla "resurrezione", nel buddismo il suo fondamento non si trova, dunque, in nessun altro luogo che nell'uomo stesso. Quello che si intende con "verità che alberga in mezzo al mondo peccaminoso" (*zaiteni-no-shinnyo*) è infatti la ragione per la quale l'uomo peccatore viene salvato. La salvezza non è niente di idealistico; infatti si potrebbe piuttosto ritenere che questo Buddha sia qualcosa di immanente che si realizza ora e che si sviluppa, per così dire, dal Buddha in sé al Buddha in sé e per sé. Ma nel buddismo autentico il Buddha non è inteso né come trascendente, né come immanente, come del resto ci si preoccupa di dire. Egli è al contrario presente. Qualcosa di trascendente non può in alcun modo essere chiamato vero Buddha e ancor meno qualcosa di immanente. Ciò che si presenta nel presente può essere solo il vero Buddha autentico. Il Buddha presente non è qualcosa che si realizza nel futuro, ma deve essere qualcosa che è reale qui e ora.

Nell'idealismo questo presente è qualcosa che deve realizzarsi nel futuro e in cui Buddha è considerato inevitabilmente come una sorta di futuro eterno. Al contrario, nel buddismo ciò che nell'idealismo è considerato futuro eterno, riceve la forma del presente. Anche quando si considera Buddha come appartenente al futuro, il Buddha del buddismo non è mai meramente senza-fine, ma trova per così dire l'estrema *sosta* cosicché, in ultima analisi, giunge a compimento nel futuro eterno. Nel buddismo il Buddha è sempre al presente. Questa è la via d'uscita. Qui sta la differenza decisiva tra buddismo e idealismo. In breve, l'esistenza buddista comincia veramente nel momento in cui il vero Buddha diviene presente.

Nel buddismo agire da Bodhisattva (l'uomo alla ri-

cerca del nirvana per sé e per gli altri uomini, *bosatsu-gyō*) significa condurre la vita sopradescritta. Questo è possibile, tuttavia, solo quando l'uomo giunge alla pura terra eterna. Di conseguenza, la vita che torna di là è la vera vita buddista, cioè "azione di Budda". E solo come azione di tal genere l'esistenza buddista diviene la vita completamente libera, affrancata dal mondo e dai peccati, guidata dall'Io-Sé nel mondo transitorio, e tuttavia innalzata al di sopra della nascita e della morte. Tale vita serena in se stessa, autonomamente attiva, che nulla sulla terra e sotto il cielo può disturbare, viene descritta in questo modo: "giocando nel mezzo della valle dei peccati esercitare la forza divina che penetra tutto senza ostacoli; entrando nel giardino della nascita e della morte essere d'aiuto in modo che corrisponde a qualsiasi necessità dell'uomo"; questa vita è affrancata da tutti i legami e, entro la nascita e la morte, non è da essi vincolata; va felice sulla terra e, nel mezzo della differenziazione, è resa libera da tutte le differenze e, esistendo nello spazio e nel tempo, non ne è però limitata. Vivere in questo modo significa condurre una vita veramente libera, serena in sé, attiva senza impedimenti.

Questa vita libera in sé, serena e attiva, non è solo del Budda teonomo, ma di tutti gli uomini. Non ci è data o offerta da Dio come Totalmente-Altro, ma nasce da noi stessi. Più precisamente, è il modo d'essere originario e autentico del nostro proprio Sé. Allo stesso modo in cui la farfalla, rompendo da sola l'involucro, vola via libera, così l'uomo stesso è libero. Il soggetto libero non esiste all'esterno della farfalla. La libertà non è altro che l'essere autentico dell'Io-Sé. La vita nella quale rimane ancora qualcosa del Budda eteonomo, non può ancora, in verità, esser detta libera.

L'essere-Sé definitivo, illimitatamente sereno in sé, è solo il nirvana autonomo. Se il Budda che illumina attraverso tutti gli ostacoli, fosse esterno a noi stessi, soltanto questo Budda potrebbe essere libero, e non noi. Infatti noi dovremmo rimanere per sempre qualcosa per cui tale essere-libero diviene possibile a partire da un altrove. Poniamo di essere stati resi liberi, dovremmo allora rivolgere preghiere a questo Altro o avere fede in lui; questo, però, significa soltanto che noi in verità non siamo ancora liberi. L'essere-liberi deve essere assolutamente autonomo. Il Budda che emana luce attraverso tutti gli ostacoli, non esiste all'esterno dell'Io-Sé, ma solo nel modo in cui la farfalla, rompendo l'involucro, è diventata libera. Il Budda che emana luce attraverso tutti gli ostacoli, quindi, è questo Budda solo se egli è questo Io-Sé. Se esistesse altrove rispetto all'Io-Sé, potrebbe essere soltanto il Budda-Mediatore, quindi non sarebbe il Budda originario e reale. Se si fa differenza tra il reale e l'apparente, il Budda-Mediatore appartiene all'apparente. La luce che illumina, apparentemente senza ostacoli, in definitiva deve essere negata.

Come già detto sopra, anche la "fede" deve essere necessariamente negata. Nella religione l'assolutezza della fede viene sottolineata: nessuna pratica può essere superiore alla fede. La fede è l'unico atto religioso. Nella fede, però, si postula sempre che ci sia un qualcosa che sta al di sopra dell'uomo stesso. La vera religione non consiste, tuttavia, nel credere in un Dio, ma in essa la fede stessa è completamente spontanea e autonoma. Per ciò che si riferisce all'oggetto della fede, esso non è ancora lo stadio definitivo se si crede soltanto alla parola di Dio e, obbedendo alla parola di Budda, ci si affida al testo canonico e si ha fede in ciò che è diventato visibile attraverso l'opera di Budda nelle tre azioni sul cor-

po, sulla bocca e sul pensiero. Se si vuole adoperare la parola "fede", e se essa deve rapportarsi a qualcosa di definitivo, non può riferirsi alla fede nel senso di un pensiero o significato particolare, cioè essere qualcosa di meramente soggettivo che ha come contenuto qualcosa di oggettivo, ma solo alla "coscienza di se stessi", alla "fede senza forma", che pertiene a quel soggetto che è l'origine autentica dell'agire libero.

Si dà il caso nel quale con l'espressione "fede in Dio o in Budda" non si intende solo la fede in un oggetto esterno al credente, ma anche quella forma di fede che in quanto tale è la chiara coscienza del proprio Sé. Tuttavia questa fede e quella che intendo io si differenziano per il luogo della loro origine. Nel buddismo il carattere assoluto della fede in quanto coscienza del proprio Sé è sempre portatore di nirvana. Per questo si parla anche di "Cuore indistruttibile del diamante" (*kongō-fue-no-kokoro*) o semplicemente di "Cuore del diamante" (*kongō-shin*). Questo cuore non ha fede nel senso abituale; si tratta piuttosto del soggetto completamente autonomo, come chiarisce già la parola "cuore" (*shin-kokoro*). Essa significa la coscienza della fede, nel senso che le nostre azioni, o il nostro agire, devono essere un'azione vera, libera da dubbi. Non è la coscienza della fede nell'Altro, ma la coscienza che possiede il Sé dell'uomo. La fede o la coscienza della fede nel buddismo devono assolutamente essere di questo tipo.

Anche nel buddismo si presuppone che ci si debba riferire ai testi canonici o alle parole di Budda. Tuttavia, la coscienza in senso pieno deve essere sempre vista come presente nel credente stesso. Quindi deve decisamente venire differenziata dalla coscienza che risulta dalla fede nell'Altro, o dalla coscienza data da un altrove. La designerò come "fede autonoma".

Analogamente per il cosiddetto sentimento di devozione. In generale, significa che l'Io-Sé di fronte al Totalmente-Altro diviene nulla e rimette tutto a questo Altro. La devozione si riferisce al modo d'essere del sentimento che si manifesta nel nostro Io-Sé al cospetto del Totalmente-Altro, di Dio.

Nel buddismo, tuttavia, una devozione di tal genere viene per sua natura esclusa. Se nel buddismo si parla di "devozione", questa espressione indica in ogni caso il sentimento del Sé assolutamente privo di forma, e non la devozione nella quale l'Io-Sé è un nulla di fronte ad altro. Si tratta del sentimento di devozione del vero soggetto privo-di-sé. La negazione dell'Io-Sé qui non consiste nello svuotamento negativo dell'Io-Sé di fronte a Dio; accade piuttosto che l'Io-Sé diviene vuoto di fronte all'uomo. Perciò la vera devozione si ha quando l'uomo, ritornato qui da là, si comporta nei confronti di ogni uomo come privo di sé. Per ciò che concerne l'amore del prossimo, solo l'amore del prossimo assolutamente incondizionato, cioè la misericordia liberata da tutti i legami particolari, può corrispondere alla vera devozione. In altre parole, il sentimento di devozione buddista consiste nel tornare al Buddha che ha forma e che ricompensa a partire dal Buddha unico, privo di forma.

### *8. La misericordia attiva priva di sé*

Se conduciamo una vita religiosa, norma e misura devono essere autonome. Essere-privo-di-sé, svuotamento o negazione dell'Io-Sé non significano che l'Io-Sé, al cospetto di Dio, viene smarrito, svuotato o negato, ma che esso è essere-privo-di-sé del tutto autonomo. Ci si potrebbe chiedere come l'essere-privo-di-sé possa es-



sere realizzato autonomamente a partire dal proprio Sé. Invece, in verità, proprio l'agire autonomo stesso è azione priva di Sé. Questo non significa che l'Io-Sé sia privo-di-sé di fronte a Dio, ma che esso è in se stesso privo-di-sé, quindi che al di fuori del Noi-Stessi privo-di-sé non può esserci alcun Dio o Budda. Sotto questo aspetto, nel buddismo l'essere-privo-di-sé può essere detto essere-privo-di-sé ateo. In questo modo d'essere dell'essere-privo-di-sé, l'Io-Sé privo-di-sé non dipende da un Altro più alto, ma è *ab origine* completamente indipendente. Si tratta perciò di un essere-privo-di-sé che ha in se stesso la propria ragione d'essere e non ha nient'altro che possa formare la sua ragione d'essere. Che il soggetto privo-di-sé non sia privo-di-sé di fronte a Dio come Totalmente-Altro, ma come Io-Sé, proprio questo si chiama Budda. Perciò la fede nel senso abituale non è qui possibile o, più precisamente, non si può descrivere in modo appropriato il modo d'essere privo-di-sé con la parola "fede". Di conseguenza, non c'è alcuna relazione che si possa definire come dipendenza. Il "dipendere" stesso diviene una modalità espressiva della relazione che solo sulla base dell'agire del Sé privo-di-sé viene pensata a partire dall'oggetto dell'azione. Qui, dove qualcosa non-privo-di-sé sta di fronte al privo-di-sé, la relazione del non-privo-di-sé al privo-di-sé si dà come rapporto di dipendenza. Quindi, paragonato al "rapporto di dipendenza" abituale è strutturato in modo diametralmente opposto. Infatti, ha luogo nel ritorno del Sé privo-di-sé. Quando il soggetto che ritorna è assolutamente privo-di-sé e questo Io-Sé assolutamente privo-di-sé si rivolge al non-privo-di-Sé — in termini buddisti: agisce "in corrispondenza alla sua condizione" (*zuien*) — solo allora si crea la relazione di dipendenza. L'Io-Sé privo-di-sé diventa quindi ciò da cui dipende l'altro che non è privo-di-sé. Ma proprio allora

questi non dipende più da esso in senso teistico. L'uomo normale, infatti, non si sottomette al soggetto privo-di-sé che ritorna qui da là come nel caso del teismo, ma tale ritorno, che viene a lui in aiuto, gli intima di portare alla luce il suo Sé originariamente autentico o, detto in modo ancora più preciso, ciò deve agire in modo tale che questo vero Sé si manifesti da se stesso. Se, d'altro canto, l'Io-Sé dovesse diventare assolutamente dipendente dal soggetto che viene qui da là in senso teistico, il Buddha come Totalmente-Altro rimarrebbe ancora chiuso in sé, anche se fosse divenuto Budda: sarebbe teonomo.

Perciò la grande misericordia influenza l'uomo normale nel ritorno del vero Sé che giunge in aiuto da là nel modo che fin dai tempi antichi veniva spesso espresso coi versi: "Colpire dall'interno e contemporaneamente beccare dall'esterno" (*sotsutaka-dōji*). Qui "colpire" significa che il pulcino prende a beccate e distrugge l'uovo dall'interno, mentre "beccare" significa che la gallina becca lo stesso uovo dall'esterno. Improvvisamente l'uovo si rompe per l'azione congiunta dei due. Se si considera la gallina come simbolo del "Bodhisattva" (*Bo-tatsu*) che ritorna qui giungendo in aiuto da colà, essa non crea l'intero essere-esistente del pulcino quando lo becca, né il pulcino si fonde con la gallina quando rompe il guscio. Il pulcino nasce in quanto tale con il suo proprio essere completamente autonomo quando rompe il guscio dall'interno. Quindi, nel pulcino c'è un essere-sé originario, sicché la gallina è solo un aiuto affinché si affermi l'essere del pulcino in quanto tale. Il pulcino diventa così autonomo. Ciò che ha rotto il guscio ed è uscito rappresenta l'autentico e l'originario. Una volta uscito, agisce completamente libero e da solo. Non esiste più alcunché per cui si possa dire che il pulcino dipende dalla gallina o le appartiene. Infatti agisce del tutto liberamente, da solo, secondo la sua propria legge.

Come è già stato chiarito, l'essere vivente normale può diventare Budda; la ragione di ciò si trova nella massima che fin dai tempi antichi si esprime così: "La verità che alberga nel mezzo del mondo peccaminoso" (*zaiteni-no-shinnyo*); oppure "tutto il vivente possiede la buddità" (*issaishujō-shitsuu-busshō*). Come nell'esempio del pulcino e dell'uovo il fondamento del divenire-Budda dell'Io-Sé si trova in questo Io-Sé. Il divenire-Budda non è prodotto dall'esterno. L'intervento dall'esterno o l'azione dell'Altro è solo nel fatto che la gallina cova l'uovo e lo prende a beccate. Questo aiuta a far sì che l'uovo riveli il suo sé autentico davanti al mondo intero. Che l'uomo normale divenga Budda non significa che egli diviene il Totalmente-Altro, o che in questo egli si nega, ma solo che approda al suo sé più autentico. Il modo d'essere dell'uomo presente non fa venir fuori il modo d'essere autentico dell'uomo. Se però ci si chiede se questo non appartenga ad un Totalmente-Altro in modo originario, o se gli venga dato da là, questo deve essere assolutamente negato. La ragione consiste nel fatto che questo modo d'essere è il *più autentico* dell'uomo. Che l'uomo normale divenga Budda non significa altro che egli, da uomo che vive in modo inautentico, diviene un uomo che esiste in modo autentico. Se viviamo nel nostro modo più autentico, siamo diventati Budda e al di fuori di ciò non può esserci altro Budda. Solo se si prende in considerazione qualcosa del Budda che esiste nel modo d'essere non *autentico*, lo si può descrivere come qualcosa d'altro. Ma quest'altro non può essere l'Assolutamente-Altro. A tal proposito, il Non-Assolutamente-Altro deve essere definito, invece, come il più autentico dell'essere dell'uomo. Perciò, il modo d'essere più autentico dell'uomo viene descritto come "*Tathatā*, cioè Verità dell'Essere, come essa effettivamente è" (*Shinnyo*). Questa verità non è altro

che l'Io-Sé, il vero essere del Sé. In nessun modo può essere pensata come altro Essere in senso teistico.

Nel buddismo anche l'amore deve essere compreso come qualcosa di completamente diverso dall'amore del teismo. Nel buddismo, infatti, la parola "amore" (*ai*) viene nella maggior parte dei casi usata in senso negativo. Significa innanzi tutto un dipendere, un bloccarsi privo di senso, un estremo aderire. Nel buddismo quello che corrisponde all'amore cristiano viene chiamato "misericordia" (*jihī*). Anche tale misericordia, però, nel suo modo d'essere autentico può non essere la misericordia che riceviamo da un altro luogo. Non è, pertanto, un nostro-ricevere-meramente-passivo-proveniente-da-qualche-parte; essa deve realizzarsi a partire da noi stessi: non come azione che influisce su di noi da parte di un Totalmente-Altro, ma come atto da compiere a partire da noi stessi. Se la misericordia restasse qualcosa che agisce su di noi da parte di un Altro, e se questo venisse considerato come il suo modo d'essere definitivo, noi che riceviamo l'azione della misericordia, non potremmo mai, a nostra volta, essere misericordiosi. Secondo la prospettiva teistica, il soggetto della misericordia può essere solo il Dio Totalmente-Altro, mai il nostro Io-Sé. Che il nostro Io-Sé divenga il soggetto della misericordia, viene considerato tracotanza che maledice l'amore di Dio.

Nel buddismo, al contrario, la misericordia che si diparte dall'altro non è qualcosa di assoluto di fronte al quale dobbiamo restare passivi fino alla fine, ma un aiuto affinché noi riusciamo a risvegliare il nostro modo d'essere più autentico. In nessun caso essa è, perciò, qualcosa in cui si possa perseverare. In breve, l'essenza originaria del modo d'essere del buddismo consiste nel divenire completamente attivi nella misericordia, senza restare meramente passivi in essa.

In questa misericordia consiste l'assoluta positività

o attività della vita religiosa. In generale, tuttavia, la misericordia viene compresa in senso passivo. Se però dovesse appartenere solo al Buddha o venir esercitata soltanto dal Dio del teismo, allora sarebbe per noi impossibile agire in modo attivo. Di conseguenza, non sarebbe altro che maledizione di Dio o denigrazione di Buddha. Nel buddismo, però, si pensa diversamente. Proprio l'Io-Sé rappresenta il soggetto della vera misericordia. Ognuno di noi deve fare opera di misericordia nei confronti degli altri. Essere il soggetto della misericordia costituisce il vero modo d'essere dell'uomo. All'inverso, non si tratta ancora del vero modo d'essere dell'uomo, se l'uomo è il soggetto che riceve la misericordia dall'altro. Infatti ha ancora bisogno di incontrare il mediatore della misericordia, per esercitare in prima persona opera di misericordia.

Qui la misericordia è autonoma e attiva. Si presuppone qualcosa che è l'oggetto della sua azione. Vista dalla prospettiva dell'uomo sul quale viene esercitata, la misericordia esiste in modo passivo; ma anche presso colui che ne beneficia, deve restare sempre passiva. Questo sarebbe soltanto il caso del teismo, mentre nel buddismo la cosa deve funzionare diversamente.

Nel buddismo il soggetto della misericordia si ha grazie al soggetto privo-di-sé. Vale a dire esso è privo-di-sé rispetto all'oggetto della sua azione; è privo-di-sé di fronte a tutti gli esseri viventi, compresi gli uomini che sbagliano. Questo è il vero essere-privi-di-sé. A tal riguardo, essa è di un genere completamente diverso dall'essere-privi-di-sé che c'è al cospetto di un Dio Altro.

In religione, di solito, con "essere-privi-di-sé" si intende che al cospetto di Dio il nostro Sé è nulla e che secondo Dio dobbiamo lasciare tutto, cioè il nostro intero Sé. Non può voler dire altro, quando si dice nel teismo: "Io sono nulla". Nel buddismo, invece, tutti noi,

esseri viventi, siamo di fronte a un nulla. E questo modo d'essere nel buddismo è il nostro modo d'essere autentico e in nessun modo solo di Dio. Corrispondentemente, l'Agape nel teismo è l'amore di Dio per l'uomo; essa è l'essere-privo-di-sé di Dio. Però, in questa Agape il nostro Io-Sé non può mai diventare il soggetto dell'Agape. Solo Dio resta il soggetto di questa Agape. Di conseguenza, essa è assolutamente trascendente, può solo venir data dall'alto, da un luogo che è isolato da noi.

Ciò che "è dato dall'alto", la possibilità che un uomo reale si rivolga alla grande misericordia che ritorna qui da là — tutto questo nel buddismo sicuramente non significa altro che l'uomo reale si volge al suo più autentico, vero modo d'essere. Ciò che giunge qui da là non è qualcosa che manca all'Io-Sé, piuttosto si comporta in modo tale che ciò che è il più originario e il più autentico di tale Io-Sé ritorna qui da là. L'Agape che torna qui da là non manca presso gli uomini, e il "dall'esterno" non significa altro che "dal vero Sé". In questo consiste la possibilità dell'unione dell'Io-Sé con il Totalmente-Altro. Se essi si allontanano l'uno dall'altro non hanno un modo d'essere vero; soltanto allorché si allontanano l'uno dall'altro in modo che fra di essi non si dia alcuna distanza, hanno la possibilità di unirsi l'uno all'altro.

In passato abbiamo spesso scritto ciò che adesso riassumiamo: il meraviglioso del buddismo consiste nel fatto che noi uomini, in quanto Budda, ci affranchiamo dalla realtà presente e, come esseri resi liberi, possiamo agire autonomamente per capovolgere la realtà alla base e dire sì in modo critico.

