

I sentieri della perfezione. Confronto con la morale buddhista

Michael Fuss - 9 luglio 2009 - ATISM - Mazara del Vallo

*"Che tutti gli esseri siano felici
e di animo sereno!"
(Metta-sutta; Suttanipâta 145)*

L'attuale dibattito accademico si pone spesso la domanda se il buddhismo con la sua posizione di un apofatismo radicale sull'ultima Realtà è religione o filosofia. Un punto di partenza comunque è certa: il buddhismo è un sistema morale aperto alla dimensione religiosa. Questo vale senz'altro per il buddhismo antico (Theravada = Sri Lanka, Tailandia, Myanmar), caratterizzato dall'austero stile di vita monastica, ma anche per le forme posteriori del Mahayana (Asia Centrale, Cina, Corea, Giappone, Tibet) che sono centrate sulla prassi di un altruismo profondo e sincero.

Bisogna partire da una osservazione dottrinale. Il sistema morale del buddhismo trova il suo fondamento né a partire da una rivelazione divina né da una affermazione della soggettività umana, ma nell'esperienza fondamentale di una interdipendenza universale in ordine spazio-temporale. L'esperienza buddhista considera il carattere processuale dell'universo che si pone non solo su un livello materiale e naturale, ma che, in primo luogo, modifica ogni concetto morale e spirituale, e quindi rivela una qualità intrinseca a cui l'uomo deve adeguarsi con l'atto morale. Il buddhismo non impone obbligazioni morali, ma il sistema morale è espressione della sua visione del mondo e dell'autocoscienza dell'uomo. La morale buddista è una applicazione immediata della legge della "origine condizionata" (*pratitya-samutpada*) a cui sono soggetti tutti i fenomeni. Per il Buddha la unica realtà che bisogna conoscere e vivere è l'esistenza contingente dell'uomo in relazione all'universo:

"Senza raggiungere la fine del mondo non si può porre termine al dolore; ma in questo corpo, amico, della misura di un braccio, fornito di percezione e di mente, io indico il mondo, l'origine del mondo, la dissoluzione del mondo e la via che conduce alla dissoluzione del mondo."

(*Rohitassasutta*; V. Talamo (ed.), *Samyutta nikāya*, Ubaldini, Roma 1998, pp. 66-67).

1 Le tre caratteristiche dell'uomo

Nonostante questa sua centralità nel sistema soteriologico buddhista, la definizione dell'uomo secondo le tre caratteristiche (*tilakkhana*) dell'impermanenza (*anitya*), della frustrazione (*dukkha*) e del non-Sé (*anatta*), è finalizzata a togliere l'illusione di una qualsiasi autonomia e personalità dell'individuo. La persona viene considerata un essere composto

di cinque elementi materiali e mentali, costruita come una macchina temporaneamente funzionante, ma senza un nucleo permanente di personalità. La vita dell'uomo si trova in un processo di cambiamento continuo, l'esperienza principale è quella di sofferenza a causa della mancata autonomia, e la libertà personale viene limitata dall'autocoscienza che l'individuo non è padrone della propria vita. La sofferenza (*dukkha*) viene spiegata dal Buddha non solo come dolore psico-fisico a causa di malattia o stati di infelicità, ma piuttosto come risultato inevitabile della "passività" che l'uomo subisce nei confronti con la dimensione esistenziale della propria vita. La stessa condizione umana, l'essere "buttato nella vita" (J. P. Sartre) che nessuno ha desiderato, è causa di dolore.

Considerando le tre caratteristiche dell'uomo da un'altro punto di vista, si può considerarlo una esistenza intermedia in mezzo agli altri esseri viventi come anche tra tutti i fenomeni cosmici. Il sistema morale, cioè il rapporto con altri e la sua qualità salvifica, assume una qualità ontologica, non essendo caratterizzata l'esistenza umana né in riferimento a Dio né alla soggettività personale. Il rapporto tra i fenomeni si lascia descrivere come causalità e intenzionalità. In tal senso la morale è la forma massima dell'esistenza buddhista e il cammino della prassi è veicolo della liberazione.

Il primo aspetto viene formulato con la legge del *karma*, cioè la relazione tra causa ed effetto, la quale, trasposta sul livello morale permette una qualificazione degli atti umani secondo atti salutaris che promuovono la liberazione o costringono ancora alla continuità dei processi del *samsâra*. Da buon indù, il Buddha pensa in uno schema ciclico, considerando la legge del *karma* il primo principio dell'agire. Nel senso letterale *karma* significa qualsiasi azione, ed in quanto include i più comuni processi fisiologici (respirare o mangiare) va inteso come sinonimo a "vivere" - nella consapevolezza che qualsiasi manifestazione di vita è sempre inserito in una catena di causa ed effetto. In questo contesto bisogna precisare che la causalità del *karma* non si svolge con necessità astratta ed assoluta e quindi non è motivo di fatalità, ma al contrario, interpella ad una estrema libertà nella consapevolezza di poter gestire responsabilmente il momento presente, considerando che l'intenzione morale determina tutto l'avvenire, non solo del soggetto ma anche dell'ambiente.

Il secondo aspetto, l'intenzionalità (*cetanâ*) che si trova alla base dei fenomeni, s'esprime nei cinque aggregati (*skandha*) che costituiscono la personalità. Seppure a un livello convenzionale si parla di individualità, a livello esistenziale non si trova, secondo il Buddha, un qualsiasi nucleo di personalità consistente, ossia un'"anima" (*atman*), ma soltanto un'unità temporale e funzionale di elementi costitutivi. All'elemento materiale-fisico (*rûpa*) della corporeità è collegata la realtà psico-spirituale (*nama*), a sua volta suddivisa in elemento di sensazione (*vedana*), percezione (*sanna*), forza formativa

psichica (*samskâra*) e coscienza (*vijnâna*). Secondo questa visione, l'uomo viene ontologicamente definito come un essere in relazione, immerso nell'interazione dei processi cosmici.

Sulla base di questa prospettiva il filosofo giapponese Watsuji Tetsurô (1889-1960; *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt 2005, 117) sottolinea una reciprocità dei processi noetici come conseguenza della struttura relazionale del soggetto:

"Se nell'essere-in-mezzo si vede "una persona", allora questa persona contemplata è anch'essa persona che pratica l'attività del vedere. Perciò l'atto intenzionale in cui si "vede" una persona, viene visto all'inverso da tale persona. Ciò significa che l'attività del "vedere" non è semplicemente un atto intenzionale, ma un co-agire nell'essere in-mezzo."

Di conseguenza, tale "essere-in-mezzo" (*Zwischensein*) appare come il "contesto dell'azione" (*Handlungszusammenhang*) in cui "l'azione non va spiegata soltanto con la volontà di chi si trova nella posizione dell'"Io". Azione è il movimento stesso in cui quello che è separato in un Sé e l'altro, crea un'essere in mezzo nel "non-essere-due tra Sé e l'altro"." Di conseguenza, l'etica buddhista non considera soltanto il soggetto nel suo agire ma l'intero ambito dell'"essere-in-mezzo".

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare a causa della sospensione della nozione di Dio e della soggettività dell'uomo come punti di riferimento per il sistema etico, tale prospettiva buddhista non è fatalista, ma richiama una estrema prontezza nell'esercitare la propria responsabilità. Mentre la formazione del momento presente è, senz'altro, dovuto ai processi del karma e va accettato come condizione indispensabile, allo stesso tempo va scrupolosamente analizzato per individuarne le origini e determinare l'azione appropriata per evitare un ulteriore ripetersi dei fattori negativi. Il momento presente offre quindi una enorme libertà a cui bisogna rispondere con viva responsabilità. Il punto di partenza dell'agire morale è la consapevolezza della situazione e la presenza mentale nei confronti dei fattori che lo hanno costituito.

2 La ruota del divenire (bhava-cakra)

La "ruota del divenire", tuttora espressione catechetica dell'intero sistema buddhista, è da leggere in varie dimensioni. Insegna la morale applicata, cioè i singoli orientamenti che bisogna praticare nella vita quotidiana, che è basata sulla morale teoretica, nel senso classico di 'teoria', cioè di una corrispondenza stretta tra un sistema cosmico-esistenziale (*Weltanschauung*) e la via per l'ottenimento della liberazione. Potendo scoprire una logica consecutiva delle immagini della ruota in ambe due i sensi di lettura (nel senso d'orologio o vice versa), si può leggere ogni simbolo in una polarità positiva e negativa, evidenziando sia gli impedimenti alla

liberazione sia le virtù che la promuovano. Per esempio, i tre 'peccati' alla radice dell'infelicità sono il desiderio, l'ignoranza, l'odio, mentre, al contrario, le tre virtù salutari sono il non-attaccamento, la saggezza, la compassione. L'eterna circolarità della ruota è dominata dal demone della condizione spazio-temporale dell'esistenza umana, catturata in un profondo dualismo, mentre il nirvâna, stato esistenziale della liberazione, non esprime una realtà trascendentale e divina, ma si realizza comunque al di fuori delle condizioni spazio-temporali.

3 Il Nobile Ottuplice sentiero

È interessante che in stretto parallelo al yoga indiano il Buddha raccomanda il Nobile *ottuplice sentiero* che comprende l'intero cammino salvifico, coinvolgendo al massimo tutte le facoltà morali, volitive e spirituali. La serietà di questo ambizioso progetto di voler sradicare dal proprio carattere qualsiasi forma di attaccamento a un'autonomia dell'ego lascia comprendere la profonda stima che aveva indotto il teologo Romano Guardini (1885-1968) ad apprezzare il Buddha che «non ha solo voluto divenire migliore o trovare la pace distaccandosi dal mondo, ma ha messo mano all'impresa inaudita di travalicare i limiti dell'esistenza umana pur rimanendovi dentro» (*Le Seigneur*, vol. I, Alsazia, Paris 1946, p. 346). Analogo al termine inglese *way of life* che indica al contempo una filosofia e uno stile di vita, il cammino meditativo è simultaneamente attuazione del carattere esistenziale dell'uomo e conduce ad una autentica *metanoia*.

Nella complessità dei suoi elementi, l'ottuplice sentiero è diviso secondo tre principali intenti. Sulla base di una vita secondo i valori etico-morali si sviluppa una concentrazione contemplativa che a sua volta lascia spazio alla saggezza illuminata. Ovviamente, la prassi è più sincronica di quanto lo schema seguente lasci intuire:

1) Il nobile gruppo relativo alla moralità (*sīla*):

- *retta parola*: dire sempre la verità; usare parole adatte a far regnare l'amore, l'amicizia, l'armonia; esprimersi con dolcezza, cortesia; parlare solo per dire cose utili e sensate;

- *retti mezzi di vita*: implica l'esercizio di mestieri e di attività compatibili con la dottrina buddista;

- *retta azione*: non rubare, non distruggere la vita, non avere relazioni sessuali illegittime, aiutare gli altri a vivere felici.

2) Il nobile gruppo relativo alla concentrazione (*samādhi*):

- *retto sforzo*: impiego delle capacità individuali per eliminare il male; per impedire il sopraggiungere di nuove tendenze cattive; per suscitare e sviluppare le buone qualità;

- *retta presenza mentale*: il costante pensiero della transitorietà del mondo fenomenico e dell'inesistenza

- dell'Io; ricerca di una piena padronanza di sé;
- *retta concentrazione*: esercizio mentale che, attraverso successivi gradi di raccoglimento, conduce alla cessazione della coscienza e della sensibilità.
- 3) Il nobile gruppo relativo alla saggezza (*prajñā*):
- *retta visione*: comprensione delle «quattro nobili verità»;
 - *retto pensiero*: distacco e rinnegamento completo di se stessi; pensieri di amore e compassione per tutti gli esseri.

Nella maggior parte delle traduzioni l'ottuplice sentiero viene qualificato con l'aggettivo «retto» (pali: *sammā*), spesso inteso con «perfetto» nel senso di un auto-perfezionamento o di una conquista del nirvāna quale risultato quasi «automatico» della propria ascesi - il che sarebbe però decisamente contrario all'esperienza buddhista. Non sembra azzardata, perciò, la preferenza dell'aggettivo "puro" e "vero" come traduzione del vasto campo semantico di *sammā*, nel senso che l'intento dinamico di vivere sempre di più in corrispondenza con la realtà (il *magis* ascetico) implica un progressivo 'divenire meno', una purificazione e trasparenza esistenziale. Il Buddha stesso, nel momento culminante della sua carriera, esprime il compimento del cammino in termini di purezza come massima realizzazione della propria conformità con la realtà:

"È compiuta la vita pura, è stato fatto quel che doveva esser fatto, non ci sarà qui un'altra esistenza!" (*Samyutta nikāya*, 7, 1, in V. Talamo (ed.), *Samyutta nikāya*, Roma, Ubaldini 1998, p. 141).

Percorrendo la strada dell'Ottuplice cammino si realizza il *nirvāna* che non è una realtà trascendentale, neanche uno stato negativo o senza vita come la sbagliata traduzione con "annichilimento" potrebbe suggerire, ma "un risveglio esistenziale al superamento dell'egoismo" (M. Abe, "Buddhist nirvāna: Its significance in Contemporary thought and life", in: S.J. Samartha (ed.), *Living Faiths and Ultimate Goals*, Geneva, WCC, 1974, 13). Letteralmente, la parola *nirvāna* contiene la radice indoeuropea "va" (latino: *vanitas*). Il fine supremo del buddhismo consiste quindi nell'eliminazione di qualsiasi illusione che l'individuo possa avere su se stesso. "Dimorare nel nirvāna" (Abe, *ibid.*, 14) significa praticare i precetti morali, vivendo, attraverso tale prassi della "via di mezzo" tra un edonismo ed ascetismo esagerato, una libertà umana che trascende ogni dualismo tra il sé ed il cosmo. Va ribadito ancora che l'agire morale non è, in prima linea, un adeguarsi alla bontà di un Essere supremo o un modo per conformarsi alla nobiltà innata nel soggetto umano, ma è un espediente indispensabile per conoscere se stesso come parte della realtà universale.

A questo scopo servono anche i Cinque precetti propositivi che sono comuni a laici e religiosi:

- 1 - Non uccidere esseri viventi e proteggere la vita in

tutte le sue forme;

2 - Non rubare e prendere solo ciò che si è onestamente guadagnato;

3 - Non dire menzogne ma utilizzare la parola in modo misurato e sincero;

4 - Non commettere atti sessuali illeciti;

5 - Non assumere sostanze intossicanti, droghe, alcol e medicine usate in modo non accorto e lasciare la mente sobria e attenta.

Diversamente da comandamenti da seguire per paura di un eventuale giudizio, tali precetti inducono ad una visione della realtà in cui la vita è sacra e la persona vive con sincerità e con la mente non offuscata in modo da poter realizzare attentamente una più pura disponibilità verso gli altri. La morale è il cuore dell'insegnamento buddhista e il suo triplice uso viene affermato nel ben noto versetto:

"Non fare il male, esercitarsi negli elementi salutari, // purificare la mente, questo è l'insegnamento degli Svegliati." (*Dhammapada* 183).

4 Alcuni aspetti d'attualità

4.1 Un compendio ascetico: il *Visuddhimagga* di Buddhaghosha (5. sec. d.C.)

Per la tradizione del Theravada è stimata ancora oggi il *Visuddhimagga* (*Il sentiero della purificazione*), maestosa enciclopedia spirituale sulla via interiore compilato dal monaco Buddhaghosa (5. sec. d.C.) dall'antico materiale canonico. Questo autorevole manuale di ascetica presenta il nirvāna, quasi in un gioco di parole, non come liberazione (*vimutti*), ma come purezza (*visuddhi*). Di conseguenza, l'intero cammino ascetico viene considerato in chiave di una graduale purificazione. La santificazione della vita viene paragonata alla bonifica di un groviglio che tiene imprigionato sia l'individuo che il mondo in un fitto reticolato di passioni ed egoismi. Praticando assiduamente la «via della purezza», l'ottuplice sentiero conduce come una salita verso la santificazione con risvolti immediati sulla condizione di tutto il mondo:

Groviglio interno e groviglio esterno,
esseri intricati in un groviglio!

Questo ti chiedo, o Gotama:

«Chi districherà questo groviglio?»...

L'uomo saggio, saldo nel retto comportamento [*sīla*],
colui che coltiva mente [*samādhi*] e conoscenza [*prājñā*],
L'asceta zelante e prudente:

colui districherà il groviglio." (*Visuddhimagga*, trad. mia da Nyanatiloka (ed.), *Visuddhi-magga*, Christiani, Konstanz 1985, 1 e 856)

Il Buddha considera il rispetto dei precetti morali come lo specchio dell'esperienza trascendentale. Mantenendo il più assoluto silenzio sull'esistenza di una suprema realtà, il suo

insegnamento si concentra del tutto sulla modalità con cui l'uomo possa corrispondere intellettualmente e moralmente alla totalità del cosmo. Al *dharma* universale corrisponde il *dharma* personale, lo stile di vita che esige l'inserimento dell'individuo nel contesto universale. La meta-noia esistenziale, operata con saggezza e compassione, punta sullo svuotamento del Sé da ogni forma di egocentrismo. Mentre il concetto del nirvâna, tradotto con 'estinzione', potrebbe in qualche modo alludere all'annichilimento negativo della persona, il Visuddhimagga esprime la stessa realtà con il termine più positivo di una 'purificazione' alla cui fine si trova una persona 'vuota' ed 'aperta' alla prassi dell'altruismo.

La terminologia buddhista descrive il cammino spirituale con la metafora del 'lasciare casa', 'prendere rifugio nel Buddha, nel *dharma* e nella comunità (*sangha*), e nell' 'abitare in una dimora celeste' (*brahmavihara*) della virtù suprema di compassione. Tale virtù, nella complessità dei suoi elementi, viene spiegata secondo quattro momenti:

- § la benevolenza (*metta*) come punto di partenza della cura per gli altri: "Come una madre guarda il proprio figlio, // e a rischio della vita l'unico figlio sorveglia, // egualmente verso tutte le creature, // coltivi [il monaco] una mente di sconfinata amorevolezza." (*Mettasutta; Suttanipâta*, 149).
- § la com-passione (*karunâ*), virtù con cui si condivide la sofferenza altrui,
- § la sim-patia (*muditâ*), condivisione della gioia altrui,
- § l'equanimità (*upekkha*), l'"indifferenza" con cui si pratica le suddette virtù senza attaccarsi con alcuna preferenza soggettiva.

4.2 Il Bodhicaryâvatâra di Shantideva (7.-8. sec. d.C.)

Particolarmente nella tradizione tibetana è stimato il testo didattico di Shantideva, monaco e docente alla famosa università buddhista di Nalanda, che presenta in brevi aforismi la spiritualità del bodhisattva. Il bodhisattva rappresenta l'ideale di una persona morale che vive in procinto dell'illuminazione ma attende con gesti di compassione finché non tutti gli altri esseri raggiungono tale compimento. Con questa intenzione morale l'attuale XIV. Dalai Lama Tenzin Gyatso ha scelto come il suo motto spirituale il voto del Bodhisattva: "Fintanto che durerà lo spazio, e che durerà il mondo, per tutto questo tempo che io possa dedicarmi a distruggere il dolore del mondo." (X, 55)

Si può parlare di un principio corporativo della morale buddhista in quanto tutti gli esseri viventi, ed in particolare gli altri uomini, sono considerati parte del proprio corpo e quindi degni della stessa cura che uno applica verso se stesso. La natura psicosomatica dell'uomo costituisce una interdipendenza esistenziale con gli altri in modo tale da suggerire l'interscambio tra gli altri e il Sé. Sono

particolarmente suggestivi i versetti che invitano a considerare l'estensione del proprio corpo come principio morale:

"Per abitudine si collega l'idea dell'"io" a gocce di sperma, di sangue, e a cose che appartengono a un altro; in realtà tale idea è falsa. // Perché allora non considerare mio il corpo degli altri? Non è difficile se si ritiene un estraneo il nostro corpo. // Ci si interessa alle proprie membra come a parti del corpo, perché allora non agli uomini come a parti dell'umanità? // Per abitudine sorge, [connessa] a questo corpo senza „io“, l'idea di „mio“, e perché non applicarla agli altri? // Chi vuole salvare alla svelta sé stesso e gli altri, deve praticare la grande magia di scambiare sé stesso con gli altri. // Appartengo agli altri, questa sarà la convinzione della mia mente. L'interesse di tutti gli esseri deve essere ormai il mio solo pensiero. // Se veramente ami il tuo essere, non lo amare; se tu vuoi davvero proteggerlo, non lo protegge." (VIII, 111-112, 113-114, 120, 137, 173; citato da: Dalai Lama, *Come folgore nella notte*, Torino: SEI 1992).

4.3 L'ordine "Inter-essere" di Thich Nhat Hanh

Il monaco ed attivista sociale Thich Nhat Hanh (*1926) ha formato negli anni '60, sull'orizzonte della guerra del Vietnam, un piccolo centro di meditazione (*Plum village*) nei pressi di Bordeaux che doveva diventare metà del pellegrinaggio spirituale di molti giovani europei. Tuttora esistente, è sede della comunità "Inter-essere" (*Tiep Hien; Inter-being*) che traduce gli insegnamenti principali del Buddha in uno stile di vita. I due componenti *Tiep* e *Hien* significano "essere in contatto" e "realizzare", vuol dire mettere in pratica il fatto dell'interdipendenza esistenziale. La meditazione e l'apprendimento della dottrina diventa ora una pratica di vita, ispirata dalla comprensione e compassione. Le regole della comunità seguono gli insegnamenti tradizionali, ma interpretano i precetti come stati di consapevolezza e di attenzione. Nel considerare la morale buddhista uno stato della mente si sottolinea il carattere processuale del nirvâna che non è uno stato da raggiungere in un futuro lontano, ma che si concede in ogni tappa del pellegrinaggio quotidiano. (Cfr. Thich Nhat Hanh, *Respira! Sei vivo*, Ubaldini, Roma 1994)

4.4 Il movimento dei "buddhisti impegnati"

Considerando la centralità dell'agire morale come percorso salutare, è evidente che l'intera dottrina buddhista converge nella virtù della compassione che è una virtù sociale. Negli ultimi decenni sono nate nella comunità buddhista a livello mondiale le più diverse iniziative che applicano le Quattro Nobili Verità alle grandi sfide della società contemporanea. La sofferenza (*dukkha*) viene interpretata come oppressione strutturale. Il movimento, peraltro simile alla "teologia della liberazione" cristiana, è composto di molti individui che s'impegnano, spesso in collaborazione con la Chiesa, nei più

svariati campi: dalla lotta alla prostituzione in Thailandia alla formazione scolastica in Sri Lanka, dalla protesta contro lo sfruttamento economico dei paesi poveri all'assistenza degli emarginati nel Bronx di New York.

Thich Nhat Hanh scrive in uno dei suoi poemi spirituali: "Io sono il bambino dell'Uganda, tutto pelle e ossa ... ed io sono il commerciante d'armi che vende armi micidiali all'Uganda" e chiede "Per favore, chiamami con i miei veri nomi, in modo che possa svegliarmi - e la porta del mio cuore può rimanere aperta, la porta della compassione." Nella compassione gli esseri 'inter-sono', esistono in inter-dipendenza; e questa verità apre un nuovo impegno sociale del buddhismo. È da notare che già l'antico buddhismo non propagava una spiritualità individualistica di rinuncia e di ascetismo, ma presentava come ideale di un mondo perfetto il modello di una città la cui struttura economico-sociale è basata sulla pratica morale:

„La città del Dharma del Beato [Buddha] ha la moralità come mura, la conoscenza come pinnacoli, la determinazione come osservatorio, la fiducia come monumento della città, l'attenzione come guardia, la sapienza come palazzo reale, gli Insegnamenti dottrinali (*sutta*) come cortile del palazzo, i Commenti alla legge (*Abhidhamma*) come piazza d'incrocio, la Disciplina (*Vinaya*) come corte di giustizia ed i Fondamenti dell'attenzione (*satipatthāna*) come corso".
(*Milindapañha - Le Domande del re Milinda*).

Nella collaborazione attiva in questi diversi campi delle sfide sociali si apre un nuovo aspetto del dialogo interreligioso che è stato chiamato "dialogo dell'azione" in cui seguaci delle religioni collaborano per lo sviluppo integrale e la liberazione dei popoli (*Dialogo e annuncio* (1991), 42). Oltre al servizio sociale nasce in questa comune testimonianza una reciproca accoglienza che il filosofo Shigeru Kamada dell'università di Tokyo ha chiamato un "dialogo non orientato al logos" (ein nicht logos-orientierter Dialog) perché non impedito dal linguaggio concettuale. La comune prassi morale sarebbe "un luogo in cui persone dedicate allo spirito della loro religione possono, nel contatto immediato, percepire la religiosità altrui." A questo livello le religioni potranno coltivare uno spirito di attenzione amorosa (*itsukushimi* - benevolenza), sostenuto dalla virtù dell'*ahimsa* (non violenza), che rende possibile la collaborazione.

5 La posizione buddhista nei confronti di alcuni problemi attuali: aborto, eutanasia, ecologia.

Solo a grandi linee si può discutere alcuni problemi specifici, evidenziando il quadro teologico generale con cui la comunità buddhista risponde alle sfide odierne.

5.1 Aborto

Nel caso dell'aborto si presentano due considerazioni. La prima, basata sul pensiero della rinascita, guarda all'interruzione

della gravidanza semplicemente come un ritardare della nascita che prima o dopo avverrà in qualche corpo. Siccome la vita è una serie di cambiamenti continui, non si pone il problema del primo inizio o di "creazione" di una nuova persona; la nascita è un portale attraverso cui si passa varie volte.

L'altra considerazione sottolinea invece l'immoralità che l'aborto provoca con il conseguente karma negativo. Non si pensa solo ad una eventuale sterilità di generare vita in futuro o di una rinascita punitiva nell'inferno, ma piuttosto al continuo tormento spirituale. Il testo canonico del *Petavatthu* (storie dei defunti) e di alcuni *Jâtakas* è molto stimato nel buddhismo popolare. L'antica arte medicinale, ereditata dall'induismo contemporaneo, considera il concepimento come una coincidenza dei tre fattori dell'atto sessuale, del periodo fertile della donna e della presenza dello spirito di un defunto (*gandharva*) in cerca di incorporarsi nuovamente. Privando un embrione dello spirito vitale (*prâna*) con un atto violento, equivale ad un peccato contro il primo precetto che tutela la sacralità della vita.

Mentre in molti paesi buddhisti oggi l'aborto è ammesso dalla legge di stato, bisogna menzionare il rito del *mizuko kuyô*, memoria religiosa per i bambini abortiti, sviluppatosi spontaneamente in Giappone da una antica tradizione buddhista a partire dagli anni 60. Il *Jizô Bosatsu* (*Bodhisattva Ksitigarbha* - 'grembo della Terra') era tradizionalmente venerato come protettore dei bambini, ed è ora invocato per il riposo della "vita liquida" (W. La Fleur, *Liquid Life*, Princeton University Press 1992). I "bambini dell'acqua" (*mizuko*) dimorano in una specie di limbo in cui *Jizô* discende per rallegrarli. In molti templi del Giappone vengono erette piccole statuine dei bambini morti; vengono celebrati rituali commoventi per la consolazione delle mamme e dei bambini che li hanno persi prima della nascita o in tenera età. Negli ultimi tempi alcune comunità buddhiste offrono questo servizio con successo anche nei paesi occidentali.

5.2 Eutanasia

Secondo la logica del karma la durata della vita umana è determinata e la morte arriva all'ora stabilita. Importante è l'ultima intenzione per stabilire la qualità della rinascita. La vita del Buddha stesso s'è consumata all'età di 80 anni in seguito ad un indebolimento del corpo. Mentre l'eutanasia attiva è vietata dal primo precetto e dalla regola monastica che vieta l'interruzione della vita, rimane un dibattito sull'eutanasia passiva, cioè l'omissione di soccorso o l'accanimento terapeutico. Molti considerano come supremo valore la compassione che cerca di minimizzare la sofferenza della persona malata. Nel caso di alcuni monaci che suggerivano ad un moribondo che la sua morte sarebbe probabilmente la miglior scelta per non prolungare inutilmente la sua sofferenza, il compendio di Buddhaghosha pronuncia, dopo un discernimento sottile, il giudizio che tali monaci "avrebbero fatto la morte

il loro scopo". Questo evento insegna che la compassione è sempre un motivo moralmente qualificato, ma non giustifica qualsiasi azione. La protezione della sacralità della vita è un valore più alto.

Una risposta adeguata viene oggi data dall'impegno buddhista per gli ospizi per i malati terminali. A partire dal 1971 il Zen Center di San Francisco ha offerto ospitalità in procinto di morte, e in seguito sono nati istituti analoghi in altre parti del mondo. La tradizione buddhista ha una lunga esperienza con la preparazione alla morte. Una *ars moriendi* che attira perfino molte persone in paesi occidentali, si trova nel *Libro tibetano dei morti* che giustamente definisce la morte come uno stato intermedio (*bardo*) che bisogna oltrepassare per raggiungere la liberazione finale.

5.3 Ecologia

In alcuni paesi buddhisti c'è l'usanza, in occasione di festività, di liberare uccelli dalla gabbia. In sintonia con il primo precetto questo atteggiamento esprime la virtù della protezione della vita in tutte le sue forme. Generalmente si può dire che per i buddhisti non esiste differenza tra vita umana e animale; la visione buddhista è biocentrica, considerando l'intero habitat espressione della natura del Buddha. Dall'altra parte vale sempre la condizione umana per attuare il cammino di liberazione. Nella ruota della vita (*bhavacakra*) non esiste la possibilità di salvarsi direttamente né dallo stato degli dei né degli animali, ma ognuno deve essere rinato uomo per poter consapevolmente entrare nel cammino religioso. La dottrina fondamentale dell'"origine condizionata" sottolinea la responsabilità etica dell'uomo su tutto il creato. La virtù della compassione e della non violenza sono centrati sulla promozione della vita e necessitano un consenso morale esplicito. La protezione dell'ambiente è sempre affidata alla responsabilità dell'uomo, e in questo non differisce molto dalla posizione del cristianesimo.

6 Per un confronto con il cristianesimo

Non è compito di queste considerazioni entrare direttamente nel confronto teologico con il cristianesimo. Sono emersi tanti motivi per una stretta collaborazione nei confronti delle grandi sfide dell'umanità di oggi. La "regola d'oro", elementi di una etica globale e la priorità dell'orientamento spirituale sull'ordine economico-materiale, come ribadito nell'attuale enciclica *Caritas in veritate* (2009) di Benedetto XVI, possono creare forti legami di dialogo.

Con l'assidua prassi morale, l'uomo perviene alla visione reale su sé stesso, ottenendo la saggezza dell'illuminazione nel abbandonare gradualmente ogni illusione. S'intende che lo scopo supremo del buddhismo, il *nirvāna*, non si riferisce ad una realtà trascendentale, ma ad una realtà processuale di liberazione interiore. L'uomo libero ed illuminato diventa

bodhisattva, "un essere in procinto di liberazione," in quanto non compie il passo definitivo al *nirvâna* finché non siano liberati tutti gli esseri. Tale figura, ipostasi di un altruismo perfetto, pur rassomigliando in certi aspetti a Gesù Cristo, in realtà dimostra molti elementi di profonda diversità tra le due tradizioni. Prima di tutto, non si tratta di una figura storica, e neanche di un salvatore, in quanto egli "attende" che gli altri siano disposti al *nirvâna*. Il suo 'corpo' è la totalità dell'universo e la sua compassione s'astiene da qualsiasi relazione personale. Dall'altra parte, però, esercita un certo fascino sui cristiani, come ribadisce Joseph Ratzinger nel suo trattato sulla redenzione in Gesù Cristo:

"Potremmo richiamarci al buddhismo, alla sua immagine del Bodhisattva, il quale si rifiuta di entrare nel nirvana fintanto che anche un solo uomo si trova all'inferno. Con questa attesa egli svuota l'inferno, perché accetta la salvezza che gli compete solamente quando non vi si troverà più nessuno. Dietro questa immagine impressionante della religiosità asiatica appare per il cristiano la figura dell'autentico Bodhisattva - del Cristo - nel quale si è realizzato il sogno dell'Asia. Il sogno si è avverato in Dio..." (Ratzinger, J., *Escatologia morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella 1979, 198).

Nella comunanza dell'altruismo si apre un circolo ermeneutico tra le due tradizioni in modo tripolare.

Come orientamento fondamentale della morale cristiana, il comandamento più importante del NT esige una rottura sia dell'esclusività del proprio Dio sia dell'autonomia del soggetto: "Amerei il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente . . . Amerei il tuo prossimo come te stesso" (Mt 22, 36-40). I seguaci delle religioni amano Dio - attraverso i mezzi (il sistema morale) della propria religione -, amano il prossimo - nell'impegno comune che trascende le frontiere della propria fede - e così facendo, amano se stessi - rinunciando a qualsiasi forma di egoismo perché ritrovano la vera realtà della propria esistenza nel più universale amore. Per i buddhisti il bene morale non è fondato né nell'amore di Dio né nella volontà umana, ma nella più assoluta interdipendenza della compassione. "Chi avrà perduto la propria vita (... *per causa mia* ...), la troverà" (Mt 10, 39). Ovviamente manca nel buddhismo l'aggettivo "per causa mia" che incorpora la prassi morale nella prospettiva salvifica della sequela personale di Cristo; ma è legittimo chiedersi se una compassione cosmica non sia orientata, in ultima conseguenza, verso una dimensione pneumatologica. A questo punto il circolo ermeneutico si chiude, o meglio, si apre ad una integrazione dell'esperienza altrui:

"In questa testimonianza all'assolutezza del bene morale i cristiani non sono soli: essi trovano conferme nel senso morale dei popoli e nelle grandi tradizioni religiose e sapienziali dell'Occidente e dell'Oriente, non senza un'interiore e misteriosa azione dello Spirito di Dio." (Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor* (1993), 94)