

Il problema della salvezza nel buddhismo

Gaetano Favaro
Facoltà di Teologia (Lugano)

Può sorprendere il fatto che in un incontro di teologi, che ha per tema centrale *L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza* si tratti anche della salvezza buddhista. A prima vista potrebbe sembrare assodato e definitivo che un cristiano, quando ha detto che la salvezza avviene nel Signore Gesù attraverso l'adesione alla sua Chiesa, ha detto sostanzialmente tutto. Su questo punto centrale non dovrebbero esserci dubbi.

Tuttavia, se vogliamo ascoltare tutte le voci ed esperienze del pluralismo contemporaneo, ci rendiamo conto che oggi ci sono diverse visioni, laiche e religiose, della vita e dell'esistenza e, per conseguenza, della salvezza. Spesso si pensa alla salvezza come felicità e piena realizzazione della propria umanità. Addirittura in certi casi si preferisce parlare di senso, di autorealizzazione e non di salvezza.

Queste visioni e l'intreccio delle tradizioni religiose, ormai compresenti una nell'altra, ripropongono l'interrogativo fondamentale sulla salvezza e sulle vie di accesso ad essa. Il buddhismo è uno di questi interlocutori del teologo cristiano. Abbiamo a che fare con una tradizione religiosa che si presenta, non tanto come una filosofia teoretica o religione rituale, ma come via di salvezza.

In italiano, in francese, in inglese cristiani e buddhisti adottano gli stessi vocaboli: salvezza e liberazione. Le due religioni non sono soddisfatte della condizione

umana, temporale e storica in cui l'uomo si trova. C'è un male che compenetra la nostra esistenza, che è dentro e fuori di noi e che non può essere l'approdo ultimo e definitivo del divenire umano. Siamo dentro l'analogia e la metafora. Il linguaggio culturale delle due religioni è diverso, ma ha in comune il fatto che mentre sottolinea la diversità e la differenza, allude anche alla somiglianza. Per cui, almeno da questo punto di vista, il dialogo è possibile.

La Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate* ha sottolineato che: «Nel Buddhismo, secondo le sue varie scuole, viene riconosciuta la radicale insufficienza di questo mondo materiale e si insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquistare lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi e con l'aiuto venuto dall'alto»¹.

Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* ci ricorda che «una grande sfida» è in atto «per l'evangelizzazione, dato che sistemi religiosi come il buddhismo o l'induismo si propongono con un chiaro carattere soteriologico»². Questo accento salvifico si trova già nel discorso pronunciato dal Buddha a Varanasi.

Vale la pena richiamarne la sintesi: è il *dharma* buddhista che sostituisce il *dharma* dell'induismo. La vita è dolore. Il dolore è originato dalla sete che porta a nascrese di nuovo, che produce piacere e passione, la sete di piacere, di esistere e di non esistere.

Il dolore può essere vinto con la distruzione di tale sete, il liberarsene da essa e il restare da essa distaccati. La via che conduce all'estinzione del dolore è offerta dall'ottuplice pensiero (*asṭāṅgamārga, attangika māgga*): retta visione o fede, retta intenzione o rappresentazione, retto discorso, retta condotta o attività, retti mezzi di sussestenza, retto sforzo o applicazione, retta memoria o attenzione o presenza di spirito e retta concentrazione, o devozione o atteggiamento spirituale. Il dolore è detto in sanscrito *duḥkha* e in pali *dukkha*. La radice *dus* significa: sciuparsi, guastarsi, commettere un'impurità, essere danneggiato, essere in colpa, perire.

La *sete* di solito in italiano è espressa con le parole *desiderio, brama, appetito*. Il termine sanscrito *trṣṇā* significa *sete*. In pali la parola comunemente adottata è *tanna*. Altri termini sono *iccha* e *kāma*. L'origine del dolore significa la causa del dolore, che si può interpretare come *combinazione, aggregamento, e accumulazione* del dolore.

Si tratta di una *sete* intramondana che può essere intesa come sete di affermazione, di essere affermato e di negazione, oppure come sete di piacere, di un amore che tende all'attaccamento: di esistenza e di inesistenza. Anche il suicidio rientra in questa *sete*, e quindi è un atto che reca in sé quell'effetto dell'attaccamento che comporta la rinascita.

La cessazione del dolore è significata col termine *nirodha*, che deriva dalla radice *rudh*, e che vuol dire *ostruire*. Con la particella *ni* vuol dire sopprimere, controllare, trattenere, arrestare.

¹ *Nostra Aetate*, 2.

² *Tertio Millennio Adveniente*, 38.

L'aggettivo *retto*, che qualifica ciascuno degli otto sentieri, traduce la parola *samma*, che significa perfetto, completo, equilibrato, corretto. Gli otto sentieri sono il cammino sacro a otto diramazioni che conduce alla estinzione totale di ogni desiderio, dell'ignoranza e di ogni divenire samsarico.

Il fatto universale del dolore è il segno della contingenza del mondo fenomenico. Si potrebbe tradurre la parola *dolore* con *passività*, perché l'uomo samsarico non è padrone della sua vita, ma è soggetto ad una concatenazione contingente di cause. L'uomo è passività totale. Niente è stabile: *anitya* è impermanenza. *Anatta* vuol dire *non-sé* e denota il fatto che quella che noi chiamiamo persona è un equilibrio fluido di fattori psico-fisici che cambiano ad ogni istante. Da questo punto di vista non c'è un nucleo individuale della personalità. Tutto questo è stato descritto con una sentenza sintetica: «Ci sono azioni, ma non c'è chi agisce; c'è sofferenza, ma non c'è chi soffre»³.

1. LA SOFFERENZA NEL BUDDHISMO ORIGINARIO

Il termine *liberazione* è quello più denso e più pregnante tra i tanti altri adottati nella letteratura buddhista. L'idea che vi è contenuta può essere espressa in forme differenti: scarcerazione, evasione, scampo, trascendimento, passaggio, attraversata, cessazione, estinzione, *nibbāna*. Ma la realtà è la stessa.

«Bikkhu - ha detto un giorno l'Illuminato - come il potente oceano ha un solo sapore, quello del sale, così questa Legge (*dhamma*) e disciplina (*vinaya*) ha un solo sapore, quello della liberazione (*vimutti*)»⁴.

Lo scopo finale del buddhismo antico non è la perfezione umana dell'uomo, ma è il trascendimento di tutto ciò che è empirico, compresa la coscienza. Si tratta di abbandonare la condizione umana.

Il sorgere e la cessazione del mondo fenomenico si identifica col sorgere e la cessazione del dolore. Il dolore si identifica con l'essenza dell'esistenza umana. Esso ha un carattere ontologico ed è dovuto all'insufficienza radicale e all'insicurezza intrinseca di tutti gli esseri esistenti.

Questa impermanenza essenziale è una delle ragioni che inducono a vedere il mondo come *vuoto* (*suñña*) e infelice. Il corpo, i sentimenti, la percezione, le impressioni mentali e l'intelletto sono fattori empirici impermanenti. Tutto è condizionato, composto e quindi doloroso. Alla radice di tutto questo c'è l'ignoranza (*avijjā*), che è la prima causa del processo samsarico. L'interdipendenza causale, o catena dei dodici anelli di produzione condizionata o legge delle dodici cause è la chiave che ci permette di renderci conto della validità delle quattro nobili verità. Dall'ignoranza all'azione, alla coscienza o conoscenza, al nome e alla forma, coi sei organi dei sensi, al contatto, alla sensazione, alla sete, all'attaccamento, al divenire, alla nascita, vec-

³ Cfr. M. FUSS, *Il Buddhismo e le sue derivazioni*, in "Sette e Religioni" 2 (Aprile-Giugno 1991), 225.

⁴ *Udāna*, 5,5.

chiaia e morte: questo è la *Pratītya-samutpāda*. Mario Piantelli sintetizza il tutto così: «la nescienza determina gli *aggregati*, in cui si individuano *nome e forma*, da cui derivano i *sei ricettacoli* (i cinque sensi più il mentale che li coordina), donde si ha il *contatto* o percezione di una realtà esteriorizzata, da cui deriva la *sensazione*, che determina la *sete* verso l'oggetto, indi nasce il “legame” col mondo, per cui si ha *esistenza, nascita, vecchiaia e morte*»⁵.

L'ottuplice sentiero che apre l'accesso alla salvezza include la condotta etica (*Sīla*) (retta parola, retta azione, retto sistema di vita), la disciplina mentale (*Samādhi*) (retto sforzo, retto ricordo, retta concentrazione) e la saggezza (*Pañña*) (retta fede e retto proposito). Il *dharma* buddhista di fatto offre i sentieri che conducono alla salvezza e, nello stesso tempo, permette di intravvedere i colori con cui si presenta la salvezza, le sfaccettature dell'illuminazione.

Ne citiamo alcune tra le più frequenti.

La salvezza come liberazione dalle rinascite: è il superamento di ogni brama di esistere e di non esistere. La nascita, la vecchiaia e la morte sono legate a questa doppice brama. Un altro modo di intendere la salvezza è dato dall'espressione *attraversare il fiume della vita* (*tāraṇa*). Uno dei titoli dati al Buddha è *tinno*, colui che ha attraversato la corrente. Questa terminologia è tratta dal contesto della natura e della cultura in Asia. I grandi fiumi e le inondazioni ci aiutano ad afferrare il problema.

La corrente è *ogha*, che vuol dire un flusso d'acqua rapido e di proporzioni straordinarie. Il *samsāra* è fatto così. È la corrente della sensualità, delle visioni errate della vita, dell'ignoranza e del dubbio⁶.

La salvezza è intesa anche come fuga (*nissaraṇa*). Ma è una fuga che non ha niente a che fare con la viltà: è eroismo che nasce dalla prudenza e dal senso del valore della vera vita⁷. I cieli della cosmologia buddhista primitiva non possono essere un rifugio sicuro: chi vi abita rimane soggetto alla legge delle rinascite. Nel buddhismo antico la fuga voleva dire lasciare il mondo ed entrare nella vita monacale. Si usava il termine tecnico *pabbajā*, che era il gesto simbolico con cui si tagliano i capelli e la barba, si veste la tonaca e si entra nello stato di vita del mendicante senza casa.

La salvezza può essere interpretata come freno, controllo (*nirodha*) voluto e attivo, mentre in senso passivo significa *cessazione*. *Nirodha* appartiene alla terminologia dello *yoga*.

La salvezza è anche chiamata liberazione o scarcerazione (*vimutti*). È un termine che abbiamo già incontrato. È un atteggiamento che richiede uno sforzo costante che sia coronato dal successo. Include diversi elementi: la rinuncia al mondo e una vita celibataria, la vittoria morale, la concentrazione della mente e l'intuizione, essere sempre intenti alla meta finale.

Si entra nella vita religiosa monacale non per gli onori, non per vantaggi temporali, non per acquisire la purezza morale, non per raggiungere la concentrazione,

⁵ *Aforismi e discorsi del Buddha*. a cura di M. PIANTELLI, Tea, Milano 1988, p.445.

⁶ Cfr. *Suttanipāta* 4,7,58; *Mahāniddesa* 1,7,58.

⁷ Cfr. *Mahāpadānasutta*, 39.

non per la soddisfazione psicologica che deriva dagli esercizi dettati dalla moralità, dall'autocontrollo ascetico e dalla saggezza, ma solo per essere liberati⁸. Rimane fondamentale nella visione buddhista dell'esistenza che la liberazione finale - *vimutti* - non è una liberazione sperimentata dalla mente, ma è la liberazione dalla stessa vita mentale.

Il *bhikku* non è legato ai legami della mente (*viññāna*), non lo è a legami interiori o esteriori. Egli è liberato dalla sofferenza. Questo è tutto⁹.

La salvezza è soprattutto *nibbāna* (*nirvāṇa*). Il termine significa *estinzione*. Ma non è l'estinzione dell'uomo. Il Buddha non è stato un nichilista. Il solo annientamento da lui cercato è stato l'annientamento della sofferenza e delle cause che la provocano. Questo è il *nibbāna*.

Una delle migliori definizioni antiche del *nibbāna* è: l'estinzione della passione, l'estinzione dell'avversione e l'estinzione della confusione o smarrimento. Sono i tre peccati capitali descritti nel buddhismo delle origini.

I testi pali dicono tante altre cose sul *nibbāna*. Quando adottano il linguaggio negativo descrivono il *nibbāna* come fine della sofferenza, fine del divenire, immortalità, modo di essere irremovibile, semplicità assoluta, l'estinzione della vanità, del pensiero e della brama, lo scioglimento da ogni attaccamento o desiderio, un modo di essere senza fine. Nel linguaggio positivo il *nibbāna* è perfetta salute, massima sicurezza, libertà da ogni legame, un'isola di rifugio nel flusso del *saṃsāra*, soddisfazione perfetta, pace, felicità.

La mente umana e il linguaggio non riescono a descrivere adeguatamente il nirvana, perché è una realtà che trascende ogni concezione e definizione. Questo è il motivo per cui del Buddha, Colui che è salvato e liberato, non si può dire che, dopo la morte, è, né si può dire che non è, né che è e non è, né che non è ed è. Il nirvana, anche se può essere raggiunto in questa vita, rimane inconcepibile dalla mente umana. Nei primi secoli dell'era buddhista era inteso come una condizione soggettiva. In seguito la sua descrizione subì un processo di oggettivazione e gli fu attribuita una natura indipendente (*svabhāva*, in pali *sabhaṭṭa*).

2. DIVERSE INTERPRETAZIONI DELLA SALVEZZA

Anche oggi le risposte dei buddhisti alla questione riguardante lo stato di salvezza finale e definitiva presentano accenti diversi.

Nel buddhismo theravāda l'approccio alla realtà ultima è piuttosto psicologico, più che teologico. Il Buddha è noto per il suo silenzio su Dio che è anche silenzio di Dio. La comprensione della realtà ultima è *un'esperienza* che è uno *risvegliarsi alla realtà* ed un *raggiungimento della realtà*. La *realizzazione* della realtà ultima è una

⁸ Cfr *Mahāsaropamasutta*, 13-16. Cfr. J. PEREZ-REMON, *Liberation in Early Buddhism*, in "Studia Missionalia" vol. 29 - 1980, p. 182.

⁹ Cfr. *Khandhasamiyutta*, 117.

trasformazione interiore. Questo è il nirvana. Questa *realtà ultima* non è una realtà oggettiva come noi concepiamo la materia o il mondo. Non è una realtà soggettiva come la mente o il sé. Non è ciò che è sperimentato. Non è nemmeno qualcosa *al di là* dell'esperienza. È la stessa esperienza. È l'abbandono di ogni esperienza della verità e della realtà come noi la intendiamo in questo mondo dei fenomeni e delle forme.

Il Venerabile Mahathera Mahawela Punnaji osserva: «Capire l'esperienza significa capire la distinzione tra l'esperienza dell'esperienza e l'esperienza dell'esistenza. L'esperienza dell'esistenza come l'esperienza dell'esperienza sono realtà. Una non è più reale dell'altra. Ma quando l'esperienza è stata sperimentata, l'attaccamento all'esperienza dell'esistenza è svanito. Il motivo di questo fatto è duplice. Anzitutto in tal modo cominciamo ad aprirci ad una visione multilaterale dell'esperienza, invece di chiuderci in una visione unilaterale. Inoltre perché l'esperienza dell'esistenza è l'esperienza del sé e del mondo esterno. Ma il sé e il mondo sono transeunti. L'esperienza della loro esistenza impermanente crea in noi uno stato di ansietà, di paura e di timore. Quando ci siamo resi conto che la causa di questa ansietà è l'attaccamento all'"esperienza dell'esistenza" ci rendiamo conto che l'esistenza è solo un'esperienza. Ed ecco il nirvana, la coscienza trasparente. L'esperienza del nirvana non è un abbandono della società e del mondo, ma è una trasformazione psicologica della personalità, un passaggio da un modo di essere incentrato nel sé ad un modo di essere decentrato dal sé. Questo stato ha tre aspetti: conoscitivo, affettivo e volitivo. Dal punto di vista conoscitivo, si tratta dell'esperienza della realtà ultima. Dal punto di vista affettivo, si tratta della esperienza della purezza mentale, della pace interiore. Dal punto di vista volitivo, si tratta dell'esperienza della libertà del volere che si traduce in sollecitudine benevolente per la felicità e il benessere di tutti gli esseri, inclusi gli animali, le piante e gli enti inanimati»¹⁰.

Nel buddhismo zen si parla di *Satori* e *Shūnyatā* come esperienza della realtà ultima e definitiva. *Satori* è ormai entrato nel linguaggio occidentale, indica una sapienza onnicomprensiva. Il vocabolo cinese corrispondente è *kenshō*, che vuol dire *vedere nella natura essenziale* della realtà.

Shūnyatā è un vocabolo molto in yoga, ma se è tradotto con "niente" diventa troppo astratto. Anche in questo filone della tradizione buddhista la salvezza è al di là delle forme del tempo, delle nascite e delle morti. È una liberazione che ci rende felici mediante l'estinzione del sé possessivo. Il dolore della prima verità del dharma buddhista è qui inteso come il senso di insoddisfazione che caratterizza gli esseri umani nella loro dipendenza dagli altri enti e nella transitarietà della loro esistenza. Lo Zen sintetizza la ruota del Dharma in due principi pratici: 1) la pratica della meditazione conduce alla retta fede o visione del mondo e degli esseri, che ce li fa intuire come evanescenti e armoniosi; 2) la pratica di una vita che conduca all'armonia essenziale.

¹⁰ Ven. MAHATHERA Dr. MADAWELA PUNNAJI, *Ultimate reality and the Experience of Nirvana: in Theravada Buddhism*, in "Pro Dialogo" Bulletin 90 (3/1995), 283-284.

L'atteggiamento compassionevole nella parola e nella condotta conduce alla retta meditazione e la retta meditazione conduce al retto discorso e alla retta condotta. La tecnica meditativa non passa da un oggetto all'altro, ma vuole arrivare al di là di ogni dimensione, di ogni grandezza e al di là del tempo. C'è la convinzione che esiste l'universale. La compassione è intesa come la liberazione dalla preoccupazione di se stessi¹¹. Il silenzio dello Zen «non è soltanto un silenzio apofatico relativo alla verità ultima, ma anche il segno dell'adozione di una sorta di silenzio didattico, relativo cioè ai mezzi di formazione degli allievi. Infatti quello che viene assolutamente privilegiato è il momento dell'esperienza personale, che toglie alle radici il pensiero logico verbale e con esso il dualismo della mente discriminante ... Obiettivo (ma non perseguito come uno scopo nei confronti del quale sviluppare una nuova forma di "attaccamento"!) della pratica è l'illuminazione o *satori*, che finalmente consente di "vedere le cose come sono" e di far coincidere la via con la vita quotidiana. Se "tutte le cose, fin dalla loro origine, sono sempre state di natura nirvanica", il fenomenico può essere vissuto come Assoluto, perché la varietà delle cose esprime lo stato reale dell'universale ed eterna verità. Quindi il mondo mutevole e impermanente in cui e di cui viviamo è il mondo reale»¹².

L'Amidismo contempla la salvezza come la Pura Terra. La compassione e il Buddha sono in qualche modo identificati. Amida può essere paragonato a Dio, ma non è Dio creatore. Amida - in sanscrito *non limitato, inevitabile, infinito* - è un nome personificato che esprime l'era inesauribile ed eterna dell'unità della Sapienza e della Compassione.

La Terra Pura non è un'estensione geografica, ma è un modo di essere in cui si vive l'esperienza della Sapienza e della Compassione infinita. Proprio perché supera ogni linguaggio, spesso è descritta col simbolo e col mito. Ma non si riduce al mito. È una realtà che esiste realmente e opera per il bene di tutti¹³.

Il Dalai Lama quando parla della salvezza si rifa alla parola tibetana *tharpa*, che significa *scioglimento o libertà*: «Anche se alcune tradizioni buddhiste ammettono il concetto di salvezza, la considerano però come uno stato spirituale o mentale del singolo individuo, uno stato di perfezione della mente, non un luogo esterno. Il buddhismo ammette il concetto di diverse terre pure del buddha, stati di purezza prodotti dal potenziale karmico positivo dell'individuo. È persino possibile per una persona ordinaria rinascere e divenire partecipe delle terre pure del buddha. Per esempio, dal punto di vista buddhista, non si può affermare che il nostro ambiente fisico, questa terra, questo pianeta, sia un regno perfetto dell'esistenza. Ma all'interno di questo regno si può dire che alcuni individui hanno raggiunto il *nirvāṇa* e la piena illuminazione. Se-

¹¹ Cfr. ROBERT AITKEN ROSHI, *Ultimate Reality and the Experience of Nirvana: Satori ad Shūnyatā in Zen Buddhism*, "Pro Dialogo" Bulletin 90 - 1995/3, 285-294.

¹² GIANPIETRO SONO FAZION, *Viaggio nel buddhismo Zen*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 10-11.

¹³ SHOJUN BANDO, *Ultimate Reality and the Experience of Nirvana: Pure land in Amidism*, "Pro Dialogo" Bulletin 9 - 1995/3, 295-299.

condo il buddhismo, la salvezza o liberazione dovrebbe essere interpretata come uno stato interiore, una fase di sviluppo mentale»¹⁴.

La scuola buddhista indiana Vaibhāṣika ha ritenuto che il *nirvāṇa* del Buddha non è altro che la fine della sua esistenza e dell'attività della sua coscienza. «Ma stando così le cose, si pone la domanda di che senso abbia per i seguaci del Buddha venerarlo e pregarlo. Che beneficio ne traggono? Che senso ha fare una cosa simile, se il Buddha non c'è più? La risposta di questa tradizione è che il Buddha ha raggiunto la piena illuminazione per il fatto di avere accumulato meriti e perfezionato la sua saggezza attraverso innumerevoli eoni. E durante questo periodo, il Buddha ha sviluppato e coltivato un fortissimo desiderio altruistico di beneficiare e servire tutti. Il potere di tale energia e verità c'è ancora. È questo potere che sostiene e aiuta quando si prega e si venera il Buddha.

Per quanto riguarda la persona storica del Buddha, invece, quella fu la fine»¹⁵.

Il buddhismo tibetano vede le cose diversamente. Buddha Śākyamuni era un personaggio storico e il suo *nirvāṇa* fu un evento storico. Ma la coscienza e il flusso mentale del Buddha sono continuati e sono ancora presenti. Il Buddha è ancora presente nella forma di *sambhogakāya*, la perfetta pienezza di risorse. E continua a emanare e a manifestarsi in varie forme, secondo le necessità salvifiche degli esseri senzienti¹⁶.

Gli studiosi occidentali si sono posti la domanda: *Nel processo salvifico chi è salvato?*. La risposta ovvia sembra una sola e inequivocabile: *L'uomo*.

Ma non possiamo fermarci qui. Per tanti secoli i buddhisti hanno detto che c'è la sofferenza, ma non c'è uno che soffre, c'è l'azione, ma non c'è l'agente, c'è la pace, ma non c'è chi può goderla, c'è una via, ma non c'è uno che la percorra. Su questa linea di pensiero sembra logico poter affermare che c'è la liberazione, ma non c'è uno che viene liberato. Un tomista, assuefatto al concetto di essere e di persona, qui incontra uno scoglio.

D'altra parte, un buddhista, pur non ammettendo la *persona* (*attā*) nell'uomo non può non parlare di salvezza. Insistere sulla connessione tra la sofferenza, il male e le componenti empiriche e transeunte del soggetto umano significa che la salvezza comporta la liberazione da queste componenti, che l'ignoranza strutturale spinge a chiamare io o soggetto empirico.

Se le cose stanno così, ci si domanda qual'è la relazione tra l'individuo salvato e la realtà trascendente.

I testi antichi del buddhismo parlano di *anattavāda*, un termine che esclude un sé permanente nell'uomo. Ma «lo stesso Buddha non ha mai preso una posizione definitiva circa il problema se un Sé esista o no, onde non far scaturire nuove idee che sarebbero irrilevanti e di impedimento per la pratica spirituale. La dottrina del non-Sé è, quindi, più da considerare uno strumento pedagogico per la salvezza che come dot-

¹⁴ DALAI LAMA, *Incontro con Gesù. Una lettura buddhista del Vangelo*, Mondadori, Milano 1997, pp. 96-97

¹⁵ *Ivi*, p. 101.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 101-102.

trina filosofica»¹⁷. Nei testi antichi i fattori esistenziali dell'uomo - il corpo, i sentimenti, la percezione, le formazioni mentali, l'intelletto o mente - sono considerati impermanenti e quindi apportatori di sofferenza. Per questo motivo non si può dire di essi: «Questo è mio, Io sono questo, questo è il mio sé (*me attā*)».

Questa intuizione che nega la loro consistenza ontologica permanente conduce ad un senso di disgusto nei loro confronti, il disgusto conduce ad un distacco da essi ed il distacco si trasforma nella causa soggettiva immediata della salvezza: «Quando il soggetto è liberato c'è la conoscenza di essere liberato. Egli conosce: La possibilità di rinascita si è esaurita, la vita santa è vissuta, ciò che doveva essere fatto è stato fatto, non ci sarà più vita in queste condizioni»¹⁸. Il discernimento ha condotto alla liberazione¹⁹.

3. COME INTENDERE LA SALVEZZA BUDDHISTA

Il buddhismo ha adottato la metafora della luce per indicare l'illuminazione di Śakyamuni e quella dell'estinzione - *nirvāṇa* - per esprimere la salvezza definitiva.

Il Buddha non è salvatore in senso proprio. Egli ha detto: «Io sono colui che conosce la via, che apre la via, che predica la via»²⁰. Egli non è l'incarnazione della salvezza, come lo è Gesù Cristo, secondo la fede cristiana. Si potrebbe dire che non è il Buddha che salva, ma è il *Dharma*. Questo termine, la cui radice *dhr* in sanscrito significa portare, tenere, si presenta nella letteratura buddhista con tre significati: la realtà ultima che sostiene tutto l'universo, il suo riflesso nell'ordine etico e sociale, la parola del Buddha che è auto-espressione del *Dharma*.

Il *Dharma* è stato contemplato e poi proclamato dal Buddha, sotto la spinta della compassione per l'ignoranza degli esseri umani. Il buddhismo mahāyāna presenta la figura del Bodhisattva, il quale rinuncia al *nirvāṇa* definitivo sino a che tutti gli esseri non siano stati liberati. Assume su di sé la sofferenza di tutti. Ci sono i Bodhisattva terreni e quelli trascendenti. Questi ultimi sono oggetto di adorazione da parte dei credenti. Il bodhisattva Avalokitēsvāra-Kannon può presentarsi sotto diverse forme manifestative: «Se ci fossero degli esseri terrestri che potrebbero essere inclinati verso la salvezza attraverso un corpo del Buddha, allora il bodhisattva Avalokitēsvāra predicherebbe loro il *Dharma* mostrando il corpo di un Buddha»²¹. Il *Dharma* si adatta alla capacità degli uditori. Secondo il Sutra del Loto, c'è una profonda relazione salvifica tra il *Dharma* e le parole del Buddha. «Devi credere che le parole del Buddha non sono dette invano... I Buddha predicono il *Dharma* con mezzi adatti; la loro intenzione è difficile da intuire. Per quale motivo? Io predico il *Dharma* ricorrendo a in-

¹⁷ *Dizionario della Sapienza Orientale*, Ed. Mediterranee, Roma 1981, p. 27.

¹⁸ *Khandhasamītta* 49, citato da J. PEREZ-REMON, *Liberation in Early Buddhism*, p. 188.

¹⁹ Cfr. *Vangisasanyutta* 4; *Catukkanipata* 2.6, in J. PEREZ-REMON, *Liberation in Early Buddhism*, p. 188.

²⁰ *Sutra del Loto* V, 2, 16.

²¹ *Ivi*, XXV, 17, 1ss.

numerevoli mezzi e a diversi modi, a parabole e a frasi. Questo Dharma non è una cosa che uno potrebbe intendere con pensiero discorsivo o discriminante. Solamente i Buddha lo penetrano»²².

Michael Fuss fa un'osservazione che vale la pena citare: «Mentre la realtà ultima come tale rimane mistero ineffabile, il Dharma la rende visibile nella sua dinamica inerente. Il fondamento filosofico del buddhismo non è una sostanza ultima statica, ma una pura dinamica di mutua interazione tra gli elementi del mondo, ulteriormente qualificata come compassione (*karunā*). Mentre il buddhismo non parla di Dio e quindi di una realtà ultima personale, accetta comunque una mutua compenetrazione pan-cosmica quale Realtà ultima dinamica: tutto è *sorgente* di tutto. *Risveglio* - e quindi salvezza - è il totale assorbimento dell'uomo in questa realtà e presuppone la soppressione di ogni attaccamento a un sé egoico. Partendo dalla definizione di Dharma come altamente dinamico, si potrebbe esprimere il mistero del risveglio umano come perfetta apertura e la meta raggiunta, la buddhità, come pura relazionalità.

L'illuminazione, dunque, realizza ciò che l'uomo già è nella sua vera natura; è quindi ritorno alla purezza originale. Vista dalla dimensione umana, l'illuminazione costituisce il compimento del cammino spirituale nella conformità con il Dharma; viceversa, vista dalla dimensione del Dharma, l'illuminazione è l'automanifestazione della pura relazionalità di tutti gli esseri»²³.

4. IL SILENZIO DEL BUDDHA

È noto che il Buddha non si è pronunciato sull'essenza del fine ultimo dell'uomo, non ha parlato di Dio, anzi non si è posto nemmeno il problema dell'esistenza di Dio o di una rivelazione divina. Le statue del Buddha manifestano questo suo atteggiamento. Ciò appare anche da molti testi del canone buddhista. Raimundo Panikkar scorge una profonda somiglianza tra il silenzio del Buddha e quanto è scritto nel libro dell'Esodo: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano» (Es 20,7). Tutte le religioni hanno preferito dialogare con Dio piuttosto che parlare di Dio, perché Dio non appartiene al linguaggio corrente, non è un oggetto come gli altri, il suo nome non può essere equiparato agli altri nomi o condizionato da essi e perché solo il rispetto e l'adorazione costituiscono la retta condotta dell'uomo quando questi si incontra con Dio. Ma il Buddha è andato oltre²⁴.

Per capire il silenzio del Buddha è necessario distinguere due gradi di silenzio. Il primo grado è dato dal silenzio della risposta. Perché questo silenzio? Panikkar risponde: «Il Buddha insegna che ogni risposta non può essere che vuota non tanto per-

²² *Ivi*, II, 16, 3-8.

²³ M. FUSS, *Dharma e vangelo: due progetti di salvezza*, in AA.VV., *Dharma e Vangelo due progetti di salvezza a confronto*, Cittadella, Assisi 1996, pp. 72-73.

²⁴ R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York 1979, p. 260.

ché ce ne sono tante quanti sono gli uomini sulla terra, ma essenzialmente perché la risposta viene per forza condizionata dalla domanda; e poiché la domanda sorge necessariamente nello spazio contingente in cui l'Uomo si trova, non escluso il suo intelletto, anche la risposta non può che essere contingente come la domanda, e questo non è certo quanto si domanda e si attende da una risposta che pretende di essere ultima. Infatti, quello che si sta appunto cercando è una risposta che ci tolga dalla contingenza; ma, proseguirà il Tathagata, nessuna risposta a una domanda contingente può uscire dalla contingenza»²⁵.

Questa conclusione non è legata a nessun tipo di metafisica, ma sgorga dalla natura stessa della metafisica. In tale modo Buddha ci insegna che il silenzio è al di là del mondo dei segni e delle parole. Ma il silenzio non è la risposta del Buddha.

Il secondo grado di silenzio è dato dal silenzio della domanda. Il Buddha ci offre l'ermeneutica del suo rifiuto di rispondere. La domanda dall'uomo, anche quella del senso ultimo, è troppo legata all'io. L'uomo tende a identificarsi con la domanda. Ma questa identificazione nasconde una non accettazione di se stesso e della condizione umana. Non si può evadere dalla realtà. L'evasione esprime un attaccamento, la sete, il desiderio intramondano che è la causa di tutti i mali, secondo il Buddha. Bisogna rimuovere la sete di esistere e di non esistere. Il messaggio del Buddha può essere così sintetizzato: «Se c'è una trascendenza, essa prenderà cura di se stessa. E se non c'è, è inutile ingannare noi stessi. Ma c'è qualcosa di più da aggiungere. Se esiste, la trascendenza è talmente trascendenza da superare il nostro pensiero e il nostro essere, e così anche ogni tentativo di nominarla»²⁶.

Quando un monaco chiese al Buddha quale fosse il fine del *nirvāna*, l'estinzione dei desideri e delle rinascite, Gotama rispose: «O Radha, questa domanda non può precisare i propri confini»²⁷. Il che significa che la domanda è in se stessa inintelligibile, perché non sappiamo che cosa domandiamo. Ma se non sappiamo che cosa domandiamo, non è possibile comprendere la risposta.

Questo non comporta che il buddhismo non sia via di salvezza. Lo è, ma a livello di ortoprassi, delle quattro nobili verità e dell'ottuplice sentiero. Ogni *logos* umano deve tacere per scoprire il silenzio della Parola. Questa è l'illuminazione. Chi ha percorso rettamente l'ottuplice sentiero si è affidato alla Realtà sorgiva senza condizioni, accettando che l'idea di Dio non sia Dio.

Secondo Panikkar questo non è irrazionalismo. Per capire il buddhismo bisogna fare l'esperienza buddhista. L'illuminazione non si riduce a sola conoscenza e tanto meno alla conoscenza intellettuale. Abbiamo a che fare con un'esperienza mistica? Sembra di sì. Per esprimere la è necessario ricorrere ad una ermeneutica esperienziale. Il Buddha ha detto: «Questa verità che ho scoperto è profonda, nascosta, difficile da comprendere, dolce, sottile, al di là della parola (*atakkāvacara*), astratta in modo tale

²⁵ ID., *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1985, p. 256.

²⁶ ID., *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 265.

²⁷ *Samyutta-nikaya*, III, 189, citato in: *Il silenzio di Dio*, p. 258, nota 347.

che soltanto i saggi la possono captare. La maggioranza della gente, al contrario, è attaccata e affezionata al suo stesso attaccamento e si rallegra in esso (*ālava*). (Tali persone) difficilmente quindi possono comprendere la relatività radicale di tutte le cose (*pratītyasamutpāda*), e capire l'eliminazione di tutte le energie causali (*saṃkhārasamatha*), la rinuncia a ogni sostrato (*uphādi*) dell'esistenza, la soppressione delle passioni (di qualunque eccitazione) (*virāga*); la calma (repressione, distruzione, *nirodha*), la liberazione (*nibbāna*)»²⁸. Alla luce di questo testo non ci resta che ritornare al silenzio da cui tutto parte e in cui tutto ritorna.

Riassunto

La salvezza nel buddismo si articola con sfumature diverse, fra cui come liberazione dal ciclo delle rinascite. Bisogna estinguere le cause della sofferenza tramite la condotta etica, la disciplina mentale e la saggezza. Il Nirvana appare come estinzione della passione e pace perfetta. Viene negato (o almeno non chiaramente affermato) l'esistenza permanente di un io personale. L'atteggiamento di fronte a Dio può essere caratterizzato con il rinvio al *silenzio del Buddha*.

Summary

Salvation in Buddhism is articulated on various nuances, one of which is the liberation of the rebirth cycle. Causes of suffering have to be extinguished through ethical behaviour, mental discipline and wisdom. Nirvana appears as the extinction of passion and perfect peace. The lasting existence of a personal 'I' is denied (or at least not clearly affirmed). Attitude in front of God can be characterized with the return to the *silence of Buddha*.

²⁸ *Mahāvagga-vynaya-pitaka*, I,5,2, citato in *Il silenzio di Dio*, p. 260, nota 356.