

**DOVE IL BUDDHISMO RICERCA DIO
E SI APRE AL CRISTO**

Il Buddhismo, qual è vissuto da innumerevoli uomini e donne, è una realtà che attraverso il tempo evolve, tesa com'è ad un continuo approfondimento.

All'inizio del Buddhismo c'è la grande anima del Buddha Shakyamuni Gotama Siddharta. C'è la sua compassione per i tanti esseri senzienti che soffrono, c'è l'ansia di aiutarli a conseguire la liberazione.

Ed ecco la dottrina del Buddha, che si articola nelle Quattro Nobili Verità:

1) la realtà del *dukkha*, cioè del dolore inteso anche come senso spiacevole dell'impermanenza, del carattere effimero di ogni cosa;

2) la causa del dolore, identificabile in quell'egotismo, che all'uomo è suggerito dall'illusione del sé, dell'esistere come individuo;

3) la cessazione del dolore, resa possibile da chi estingue, con l'illusione del sé, la propria concupiscenza;

4) l'Ottuplice Sentiero, che guida alla cessazione del dolore con la retta visione, il retto pensiero, la retta parola, la retta azione, la retta condotta di vita, il retto sforzo, la retta presenza di spirito, la retta pratica della meditazione.

Possiamo dire che la grande anima del Buddha spazia ben oltre lo schema della sua dottrina. In fin troppi casi questo può venirsi a correlare al desiderio esclusivo di liberare se stessi senza preoccuparsi più di tanto della liberazione altrui. Un certo tipo di asceta buddhista teme che una compassione eccessiva delle sofferenze degli altri e un prendere troppo a cuore la loro liberazione turbino la sua serenità. Perciò conclude che sarebbero da evitare. Ciascuno dovrebbe perseguire il *nirvana*, la liberazione, solo per se medesimo, senza preoccuparsi degli altri.

Questo è il pensiero dell'*arhat*, tipico asceta dell'Hinayana, scuola del Piccolo Veicolo. In epoca più tarda prende forma la scuola del Grande Veicolo, o Mahayana, con una diversa impostazione e un nuovo e ben diverso tipo di adepto, il *bodhisattva*.

Mentre l'*arhat* cerca rifugio nel nirvana solo per sé, il *bodhisattva* rinuncia ad entrare nel nirvana finché non siano liberati tutti gli altri esseri senzienti, tutti gli uomini e tutti gli animali. Finché ciò non sarà avvenuto, egli se ne rimane volentieri in questo mondo turbinoso del samsara a lavorare a vantaggio dei sofferenti. E non solo li istruisce, ma giunge a addossarsi il loro *karma* sfavorevole, il frutto negativo delle passate azioni, al fine di alleggerirgliene la gravità.

Nella figura del *bodhisattva* compassionevole si fa strada qualcosa che rassomiglia abbastanza da vicino all'amore cristiano del prossimo. Come poi si è accennato, il *bodhisattva* che si fa prossimo di altri influisce sul loro karma trasformandolo. In che modo? Con la positività delle proprie azioni e, prima ancora, dei propri pensieri. Si potrebbe dire, mutuando le espressioni da un linguaggio cristiano: con la propria santità, il *bodhisattva* santifica anche altre persone. Vi è alla base, almeno implicita, l'idea che noi umani formiamo insieme un solo essere collettivo, dove ciascun membro lavora anche per gli altri, dove anche i soli pensieri positivi esercitano sulle menti altrui, sulle altrui anime una positiva influenza.

Ci avviciniamo, qui, non poco all'idea del corpo mistico del Cristo. Ne troviamo cenni in quanto lo stesso Gesù dice allorché, secondo il vangelo di Giovanni (15, 1-7) si paragona ad una vite di cui i suoi discepoli sono i tralci. E anche nel brano della prima lettera ai Corinzi (c. 12), dove Paolo parla dei discepoli del Cristo uniti a lui in un solo corpo dalle molte membra, dotato ciascun membro di un carisma diverso e tutti cooperanti.

Nondimeno il senso che un legame spirituale invisibile unisce come in un corpo collettivo tutti i membri di una medesima comunità è già presente nell'Antico Testamento, dove ci si riferisce alla solidarietà nel bene e nel male che lega tutti i membri di una stirpe, di un popolo, dell'intero genere umano. È per l'esistenza di questo legame che il peccato originale dei primi esseri umani si propaga alla loro discendenza, che un'intera schiatta viene benedetta da Dio nel loro capostipite, che un intero popolo è solidale nel male come nel bene e responsabile in maniera corporativa.

Ma, prima ancora, è nelle stesse categorie più generali del pensiero primitivo-arcaico che noi troviamo l'idea, fortemente vissuta, di un legame mistico che unisce i membri di una comunità, il cui capo – o re sacro – causa la prosperità e la fortuna e la vittoria in guerra del suo popolo già col solo comportamento morale e con l'osservanza dei riti.

Il bodhisattva soprassiede di entrare nel nirvana fino al momento in cui tutti saranno liberati. Ciò vuol dire che si dà, nel Buddhismo mahayana, un traguardo ultimo dell'esistenza umana e dell'evoluzione cosmica. Si comincia, qui, a venir fuori da una visione ciclica del divenire; e si avvia a prendere forma un'escatologia, un discorso di eventi ultimi.

Un altro punto da considerare è che il bodhisattva non è più, a differenza dell'arhat, un uomo ossessionato dal dolore e solo desideroso di salvarsene. In fondo, finché ci si preoccupa del dolore proprio e solo si desidera di fuggirne, ci si muove ancora sul piano del desiderio. Si può davvero dire che l'arhat ne sia esente del tutto?

In qualche modo, oscuro che sia, il bodhisattva comincia ad intuire che la maniera migliore di evitare la sofferenza è smettere di pensare al dolore proprio, a quello attuale, a quello in futuro possibile; è cessare di porsi il problema in termini egotistici; è volgersi agli altri, per simpatizzare con essi e dedicarsi a loro in esclusiva.

Il bodhisattva è, in certo modo, assimilabile ad un santo cristiano; e, nei suoi stati più avanzati, ad un uomo di alta spiritualità in processo di deificazione. Questo si può dire anche di un santo cristiano che abbia raggiunto certe altezze, si può dire di un mistico cristiano che abbia realizzato quello che certi autori chiamano il "matrimonio spirituale". "Deificazione" è termine che volentieri usano i teologi dell'Oriente cristiano, come pure, in Occidente, un autore mistico del sommo livello di un san Giovanni della Croce.

Tra il bodhisattva e il santo cristiano si può notare, fra l'altro, una differenza molto essenziale. Il bodhisattva può essere concepito come un uomo spirituale che sale di livello con le forze umane. Al contrario, il santo cristiano è un uomo che procede verso la deificazione, ma non esclusivamente per virtù propria. Egli può salire – è, anzi, chiamato a salire – fino a raggiungere la statura del Cristo, ma può realizzare un obiettivo di questa portata in quanto scende in suo aiuto il Cristo stesso, Dio che si fa uomo perché l'uomo possa farsi Dio.

Un bodhisattva che sia destinato a divenire, in ultimo, una sorta di essere divino, è all'inizio un uomo come tutti gli altri, il quale fa voto di rimanere nel mondo finché non abbia liberato tutti gli esseri senzienti. Tale è la storia di Amitabha (Amida per i giapponesi), di Avalokita, di Manjusri.

In una certa gerarchia di antichi bodhisattva promossi, da semplici uomini ad entità metafisiche, Avalokita è definito una emanazione di Amitabha. Poi, però, chi considera i

suoi poteri eccelsi, ne è indotto ad assimilarlo a un Dio supremo del tipo di Shiva: ne fa, per così dire, uno Shiva buddhistico, un Grande Mago e Grande Yogi dell'universo.

Gli sono, invero, attribuiti una straordinaria chiaroveggenza e formidabili poteri. La forza salvifica che in forma di fiumi promana dalle sue dita mette in fuga i demoni. Il suo corpo abbraccia una immensa collettività di esseri, di buddha, di santi e di mondi. Mi richiama un po' l'idea del corpo mistico del Cristo, nel cui ambito ciascuno ha il proprio carisma specifico e tutti insieme crescono fino a raggiungere il Cristo stesso che ne è il capo.

Caratteristica di questi grandi bodhisattva realizzati e asceti ad altissimo grado è l'onniscienza.

Non appare, invero, tanto chiaro come possa un essere finito di questo mondo elevarsi a condizione divina con le sole forze umane. È più ragionevole ritenere che un tale sforzo di elevazione possa attingere la sua meta divina grazie a una Divinità che "scende" all'uomo in suo soccorso. Ecco la necessità di una congrua iniziativa del Divino.

Ma si può veramente dire che il Buddismo sia aperto a riconoscere una Divinità la quale esista in sé, necessariamente e da sempre? Si può rilevare che mai i buddhisti hanno messo in dubbio l'esistenza degli dei. Lo stesso Buddha Shakyamuni ha colloqui con divinità minori, le quali comunque sono loro a venire da lui per onorarlo e riceverne insegnamenti.

Quanto all'esistenza di una Divinità suprema che possa veramente salvare l'uomo con la sua grazia, due fattori trattengono il Buddha dal porsi il problema.

Il primo è lo schema della sua dottrina, chiaro e preciso quanto rigido. Esso affida il perseguimento della liberazione allo sforzo umano, ma non prevede alcun intervento di forze trascendenti, comunque estranee. È l'uomo singolo che si deve liberare da sé. Nessuno si può sostituire a lui. Il Buddha stesso offre un insegnamento ed un esempio, nessun intervento salvifico.

Il secondo fattore inibente è l'impegno forte, esclusivo che è richiesto al soggetto nel tendere alla liberazione propria. Egli deve concentrare tutte le sue forze nell'asceti e nella pratica delle virtù dell'Ottuplice Sentiero. Qualsiasi speculazione metafisica non farebbe che distrarlo e ridurre l'intensità della sua applicazione.

Il Dio supremo, il Dio unico viene confinato ai margini della prospettiva buddhista e finisce per cadere in oblio. Subentra, però, nella stessa evoluzione del Buddismo storico, una seconda fase caratterizzata da un profondo risveglio religioso. Un tale risveglio si ha originariamente nell'Induismo, e poi nel Buddismo di riflesso.

Sempre più viene avvertito quello che si può chiamare, nel senso più ristretto e proprio, il bisogno religioso: il bisogno di adorare una divinità e di ricavarne la protezione, per ottenerne quei beni che trascendono ogni possibilità dell'uomo di attingerli con le proprie forze.

L'epoca della rinascita religiosa induistica viene a coincidere con quella in cui prende forma il Buddismo del Grande Veicolo. Qui il bodhisattva non è più un semplice maestro esemplare, come l'arhat, ma un soccorritore. Egli aiuta gli uomini con l'insegnamento e l'esempio, non solo, ma con l'effusione delle proprie energie spirituali. Dopo la morte fisica, il bodhisattva continua ad esistere e ad operare beneficamente. Così il discepolo, trasformatosi in fedele, si affida a quello che ormai gli si propone come una sorta di santo protettore deificato.

Il culto del bodhisattva, che si eleva infine alla perfezione della buddhità quale Dhyānibuddha o metafisico Buddha di Meditazione, soddisfa certamente il senso religioso, ma appare insufficiente, di per sé, a dare alla visione del Mahayana una fondazione teoretica adeguata. Come può un semplice uomo innalzarsi alla divinità, se nessuna Divinità preesiste a rendere possibile un tale processo? Può il finito farsi infinito,

varcando l'infinito abisso che separa l'uno dall'altro? È un processo che potrebbe raggiungere il suo obiettivo solo quando fosse l'Infinito stesso a preesistere, per potersi poi donare al finito rendendogli possibile una tale ascesa fino alla meta suprema.

Ecco, allora, che nella struttura metafisica del Mahayana prende forma, alla radice dei cinque Dhyani Buddha, un Adibuddha quale Principio originario. L'Adibuddha, o "Buddha originario" o "primo", viene concepito come eterno, onnisciente, onnipotente. È, in qualche modo, assimilabile al Dio del monoteismo. I Dhyani Buddha vengono da lui creati mediante uno sforzo di concentrazione mentale, di meditazione (*dhyana*), ed è per questo che vengono chiamati Buddha di Meditazione.

Si ha, qui, già un passo importante verso la tradizione delle tre grandi religioni monoteistiche. A questo punto si può rilevare che si dà un ulteriore passo significativo del Buddhismo verso il Cristianesimo in maniera più specifica: dopo Dio, l'incarnazione di Dio in questo universo.

Anche il Buddhismo, s'intende quello del Mahayana, afferma la possibilità che il Divino, comunque concepito, si incarni nell'umano. Questa idea viene al Buddhismo dalla concezione induistica degli *avatar*. Avatar significa "discesa" su questa terra della divinità, e proprio della Divinità suprema, la quale assume la forma di un essere terrestre, e poi specificamente di un uomo, al fine di salvare il mondo e l'umanità da un grave pericolo che li minaccia. Dopo una serie di incarnazioni leggendarie, vengono considerati avatar una serie di uomini ritenuti grandi santi, come per esempio Ramakrishna e, ai nostri giorni, Sai Baba.

Se nell'Induismo gli avatar sono incarnazioni del Dio supremo, in un Buddhismo del Grande Veicolo che non abbia ancora sufficientemente maturato la concezione di un tal Dio può prendere forma, intanto, l'idea dell'incarnazione terrena di un bodhisattva asceso alla divina o quasi-divina condizione di Buddha metafisico. Ecco, allora, che a ciascuno dei cinque Dhyani Buddha corrisponde un buddha umano. Nella prospettiva mahayanica il buddha umano, come per esempio Sakyamuni, viene concepito non tanto come incarnazione in un senso fisico pieno, quanto piuttosto come un "riflesso" del Buddha metafisico, una sua "proiezione magica", una sua forma mentale apparente illusoria.

Con l'affermarsi dell'idea che alla radice di ogni buddhità si dà un Buddha metafisico originario, un Dio esistente in sé da sempre, il singolo buddha umano viene concepito come incarnazione divina vera e propria, appunto come incarnazione del Dio uno.

Tutto questo trova conferma nella dottrina dei Tre Corpi (*Trikaya*) e nel frutto delle speculazioni che l'approfondiscono. Si dice che ogni buddha umano abbia tre corpi. Di livello più terreno è il *nirmanakaya* ("corpo di trasformazione" o "corpo adattato" all'incarnazione). È quello in cui appare il buddha Sakyamuni, ovvero uno qualsiasi dei tanti buddha umani. È, come si accennava, una produzione magico-mentale illusoria.

Il *nirmanakaya* deriva dal *sambhogakaya*, "corpo di beatitudine" o "rivelato". È solo visibile all'occhio spirituale delle anime beate dell'aldilà.

Al fondamento di tutto c'è il *dharmakaya*, o "corpo della legge", o "corpo essenziale" o "indicibile".

C'è una tendenza diffusa a identificare il *dharmakaya* col *Brahman*, cioè con l'Assoluto impersonale delle Upanishad, del Vedanta e dello Yoga. Allorché il Brahman prende forma nel Dio personale, in quello che viene chiamato il Signore Ishvara, il *dharmakaya* prende forma più concreta nel *sambhogakaya*. E quando infine la Divinità si incarna su questa terra, vi emana il *nirmanakaya*, cioè la presenza del buddha umano.

È una presenza, invero, fantomatica. L'incarnazione mahayanica differisce molto, anche in questo, dall'incarnazione intesa in senso cristiano: qui Dio si fa uomo nel senso più concreto; della natura umana assume tutto, condizionamenti, sofferenze, miserie; non si limita ad assumere una forma umana solo apparente.

Gotama Buddha Shakyamuni è ben lungi dall'essere l'unico buddha. Secondo un certo sviluppo della dottrina mahayanica, i buddha umani nei quali si incarna la divinità (comunque concepita) sono assai di più dei cinque che corrispondono ai cinque Dhyani-buddha. E sono anche assai di più dei famosi Sette, cui viene aggiunto il futuro Buddha Maitreya. C'è chi parla dei Mille, chi dei Tremila, chi dei Diecimila, chi ancora dice che i buddha umani sono tanto numerosi quanto i granelli di sabbia del Gange.

Un Buddhismo concepito in questi termini non si propone più come la religione esclusiva del buddha Shakyamuni, il quale è vissuto ed ha insegnato in un particolare ambiente storico. Un tale Buddhismo tende a definirsi la spiritualità di una illuminazione che trova i suoi beneficiari e canali espressivi in tutti gli illuminati di tutti i paesi del mondo e di tutte le epoche.

Tutti attingono ad un unico Principio Buddhico di Illuminazione Spirituale che trascende i limiti dell'insegnamento di un solo uomo, grande che sia, e si esprime al di fuori di qualsiasi limite di spazio e di tempo.

In un tale contesto ha evidente diritto di cittadinanza lo stesso Gesù Cristo come Dio incarnato. Ma, ora, di che tipo di incarnazione si tratta in questo caso?

Si è visto che l'incarnazione di Dio in Gesù non è apparente, ma realissima nel senso più effettuale e concreto. Questa è una prima grossa differenza rispetto alla tradizione buddhista e anche induistica più in genere.

Si può dire inoltre che l'incarnazione di Dio in Gesù è, sì, concentrata in una sola persona, ma si fa, in un secondo momento, collettiva: Gesù associa a sé innumerevoli altre persone, fino a formare con esse un solo e medesimo corpo mistico. La vita divina che egli infonde nei suoi discepoli consente loro di crescere fino alla sua statura. Viene, così, a prendere forma quello che si può chiamare un Cristo collettivo.

Possiamo qui trovare una qualche analogia con un altro aspetto della buddhità accennato poco sopra di passaggio. Si è detto del bodhisattva Avalokita, che da uomo come tutti gli altri diviene un'entità metafisica. Accanto ai formidabili poteri e agli altri caratteri acquisiti in questo suo cammino verso la deificazione, si può ricordare che, come già si diceva, il suo corpo diviene una sorta di essere collettivo, in quanto abbraccia una moltitudine immensa di esseri, di buddha, di santi e di mondi.

Avevo già commentato come tutto questo richiami un po' l'idea del corpo mistico del Cristo, nel cui ambito ciascuno ha il proprio carisma specifico e tutti insieme crescono nel Cristo e, con il Cristo, in Dio.

Il corpo mistico del Cristo è aperto ad accogliere tutti gli esseri umani perché crescano fino alla piena deificazione. È un processo che coinvolge tutti, e il cui termine rappresenta il traguardo più alto che si possa pensare, tale da coronare l'intera evoluzione umana.

Ci troviamo, qui, di fronte ad una incarnazione che non appare più frazionata, episodica, dispersa in tanti pronti soccorsi non propriamente risolutivi. Ci troviamo di fronte ad una incarnazione totale, universale, che mira ad una compiutezza piena, perfetta, irreversibile.

In rapporto ad una tale incarnazione, tutte le forme di incarnazione che possano attuarsi in termini più parziali e relativi ne sono definibili quali primi avvii, imperfetti, germinali e nondimeno effettuali e realissimi. In rapporto ad una incarnazione piena, si può parlare qui di tante possibili forme di pre-incarnazione.

Esempi di pre-incarnazione si hanno in tutta una estrema varietà di forme religiose:

- lo sciamano, che in certo modo mette in comunicazione la terra col cielo;
- il sacerdote, che impersona la Divinità nel rito;
- il re sacro, che impersona la comunità al cospetto del Divino e il Divino stesso di fronte alla comunità;

- il profeta, che della Divinità si propone come il canale espressivo;
- il santo, che il divino Spirito ha pervaso e trasformato a tutti i livelli, sì che dall'intensità della sua vita interiore scaturiscono finanche fenomeni paranormali;
- il mistico, che con la Divinità ha realizzato il "matrimonio spirituale";
- lo yogi, che nel proprio intimo ha raggiunto l'unificazione col Brahman;
- l'imam nascosto, occulta guida della comunità degli sciiti ed asse del mondo;
- l'avatar, attraverso cui la Divinità suprema si manifesta nelle più diverse occasioni, ogni volta per salvare il mondo da un particolare pericolo;
- finalmente il buddha umano, veicolo di manifestazione del Buddha metafisico quando non addirittura del Primo Buddha assoluto originario.

L'incarnazione che il Cristo propone e mostra in atto è tale da inglobare tutte le possibili forme imperfette, diciamo di pre-incarnazione. Mi è caro immaginare la possibilità di un finale confluire di tutte le tradizioni spirituali nel Cristianesimo, che ciascuna possa arricchire di un suo prezioso contributo specifico, dove ciascuna possa trovare coronamento in qualcosa che superi le sue più alte e ardite attese e concepibili speranze.