

Antonio Vigilante

## IL BUDDHISMO COME ANTI-IDEOLOGIA IN THICH NHAT HANH

### Riassunto

Fin dall'inizio il Buddhismo si presenta con tratti che appaiono di singolare modernità. Il Dharma del Buddha è un insieme di convinzioni e pratiche che mirano allo scopo di superare il disagio (*dukkha*) che caratterizza la condizione umana. Non un sistema di pensiero che si pretende vero, dunque, e nemmeno una rivelazione divina, ma un mezzo utile per raggiungere un fine. Questo carattere non ideologico del buddhismo, che non ha impedito e non impedisce il sorgere nel mondo buddhista di fenomeni di fanatismo religioso (si pensi al nazionalismo buddhista in Sri Lanka), riemerge in alcuni tra i maggiori pensatori contemporanei, impegnati nel dialogo con l'occidente razionalista e laico. L'intervento considera la figura del monaco zen vietnamita Thich Nhat Hanh, uno dei maggiori maestri buddhisti viventi. Sviluppando la teoria buddhista della vacuità nella sua concezione dell'interessere, Nhat Hanh elabora un buddhismo politicamente impegnato e pone le basi per una filosofia del dialogo e della nonviolenza.

### Parole chiave

Buddhismo, modernismo buddhista, filosofia interculturale, Thich Nhat Hanh.

### Abstract

From its origins, Buddhism presents itself with traits of singular modernity. The Buddhadharma is a set of beliefs and practices that aim to overcome the discomfort (*dukkha*) that characterizes the human condition. Not a system of thought that claims to be true, therefore, and not even a divine revelation, but useful means to reach an end. This non-ideological character of Buddhism, which has not prevented and does not prevent the emergence in the Buddhist world of phenomena of religious fanaticism (like the Buddhist nationalism in Sri Lanka), re-emerges in some of the major contemporary thinkers, engaged in dialogue with the rationalist and secular West. I will focus on the figure of the Vietnamese Zen monk Thich Nhat Hanh, one of the greatest living Buddhist masters. By developing the Buddhist theory of emptiness in his conception of being, Nhat Hanh develops a politically committed Buddhism and lays the foundations for a philosophy of dialogue and nonviolence.

### Keywords

Buddhism, buddhist modernism, intercultural philosophy, Thich Nhat Hanh.

Grau, teurer Freund ist alle Theorie,  
Und grün des Lebens goldner Baum.

(Goethe, *Faust*, Erster Teil, vv. 2038-9).

### 1. Buddhismo e modernità

Nel suo discorso di apertura del primo *World Parliament of Religions* a Chicago, nel 1892, il cardinale James Gibbons dichiarava che, al di là del disaccordo riguardo alla fede, «c'è una piattaforma nella quale siamo tutti uniti», ed è «la piattaforma della carità, dell'umanità e della benevolenza»<sup>1</sup>. Si può scorgere in queste parole, e in generale nel lavoro di quel primo Parlamento, il tentativo di mettere ordine e di trovare un filo comune in quella molteplicità di culti e credenze che solo qualche anno prima lo sguardo europeo aveva condannato con il disprezzo del colonizzatore, sicuro della sua superiore civiltà. Il contesto del primo *World Parliament of Religions* è quello della grande Fiera colombiana (*World's Fair: Columbian Exposition*) per celebrare i quattrocento anni della scoperta dell'America, durante la quale, tra l'altro, si fece il primo esperimento su larga scala dell'uso della corrente alternata inventata dal fisico Tesla. È un contesto di ottimismo, di fiducia nel potere della civiltà e della tecnica, che potrà colmare anche le

---

<sup>1</sup> *The World's Congress of Religions*, Arena Publishing Company, Chicago 1893, p. 16.

differenze culturali e abbracciare tutti i popoli del mondo. Popoli che di quella civiltà hanno una esperienza diversa: molti dei delegati al Parlamento provengono da paesi che subiscono il pesante giogo del colonialismo occidentale.

Il Novecento, con le sue infinite tragedie, ha spazzato via l'ottimismo di cui quel primo Parlamento era espressione. Il contesto nel quale ci troviamo oggi a pensare il dialogo tra religioni e tra culture è caratterizzato da un lato dal conflitto tra visioni religiose e modelli di civiltà che appaiono inconciliabili, e dall'altro da una trasformazione consumistica del sacro che fa delle stesse pratiche orientali (yoga, meditazione) oggetti effimeri di gratificazione personale. La ricerca di una via per la convivenza e il rispetto delle religioni e delle civiltà del monaco zen vietnamita Thich Nhat Hanh è di interesse particolare perché nasce in un contesto di conflitto tra i più dolorosi del secolo scorso: quello che ha contrapposto il potente esercito degli Stati Uniti alla popolazione del Vietnam, colpevole di cercare una organizzazione sociale diversa da quella capitalistica. Formatosi nel confronto con il conflitto, ma anche a contatto con la civiltà occidentale (giovane monaco, all'inizio degli anni Sessanta è stato docente di religioni comparate presso la Columbia University) il *buddhismo impegnato* di Thich Nhat Hanh mostra una via al dialogo interculturale ed interreligioso che non consiste (o almeno non solo) nella ricerca di idee-ponte, ma in un diverso atteggiamento verso le religioni e in generale le visioni del mondo, anche laiche. Un atteggiamento non ideologico. Il primo degli Addestramenti di consapevolezza (precedentemente chiamati *preetti*) dell'Ordine dell'Interessere fondato da Thich Nhat Hanh riguarda proprio la violenza religiosa:

Consapevoli della sofferenza creata dal fanatismo e dall'intolleranza, siamo determinati a non idolatrare o legarci a qualsiasi dottrina, teoria, ideologia, nemmeno a quelle buddhiste. Ci impegniamo a considerare gli insegnamenti buddhisti come strumenti che ci guidano e ci aiutano ad imparare a guardare in profondità e sviluppare comprensione e compassione. Essi non sono dottrine per le quali combattere e uccidere o per le quali morire. Comprendiamo che il fanatismo nelle sue molte forme è la conseguenza di una percezione delle cose dualistica o discriminativa. Ci addestriamo a considerare ogni cosa con apertura e con la visione profonda (*Insight*) dell'interessere, per trasformare il dogmatismo e la violenza in noi stessi e nel mondo<sup>2</sup>.

È un testo dietro il quale c'è il dramma del fondamentalismo e del terrorismo religioso che ha segnato gli ultimi decenni, ma anche l'orrore del conflitto ideologico tra comunismo e capitalismo che ha insanguinato il Vietnam in anni decisivi per la formazione di Thich Nhat Hanh. Ed è una affermazione che è resa possibile da una complessa opera di ripensamento della tradizione buddhista che a partire dalla fine dell'Ottocento ha coinvolto i principali paesi asiatici, dallo Sri Lanka al Giappone.

## 2. La sintesi disalienante

Fermiamoci ancora un attimo a considerare il primo Parlamento delle religioni. Tra gli interventi che suscitano più interesse c'è quello di un giovane cingalese protagonista della rinascita del buddhismo nel suo paese: l'Anagarika Dharmapala. Istruito presso scuole inglesi, Dharmapala è un buddhista imbevuto di cultura occidentale, ma anche profondamente convinto del valore della tradizione millenaria del suo Paese e impegnato in un movimento di rinascita nazionale. Il suo intervento risulta spiazzante e ha non poco seguito sulla stampa, perché questo giovane laico che vive seguendo i voti monastici parla della sua religione, il buddhismo theravada, con il linguaggio della scienza occidentale. Il buddhismo nella sua interpretazione è «a system of life and thought, practical, simple, yet philosophical»<sup>3</sup>, un pensiero razionale e coerente che insegna una morale purissima, fondata sulla compassione e la tolleranza; in quanto tale, è perfettamente coerente con la scienza. La visione dinamica della vita propria del buddhismo non si concilia forse perfettamente con la fisica e la biologia più recenti? Non è il darwinismo pienamente compatibile con il *dharma* e il *karman*?<sup>4</sup> È importante notare che Dharmapala, che conosce benissimo la letteratura occidentale sul buddhismo, cita qui Edwin Arnold, autore di un poema sul Buddha, *The Light of Asia*, e con cui fondò in India la Maha Bodhi Society, per far rinascere il buddhismo nel paese in cui è

---

<sup>2</sup> Il testo degli Addestramenti di consapevolezza è disponibile nel sito della Comunità Italiana dell'Ordine dell'Interessere, all'url: [www.interessere.it](http://www.interessere.it). La versione precedente dei precetti dell'Ordine dell'Interessere è in T. Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989, pp. 101 segg.

<sup>3</sup> H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, in *The World's Parliament of Religions*, edited by the Rev. John Henry Barrows, «Review of Reviews», Office, London 1893, vol II, p. 863.

<sup>4</sup>Ivi, p. 877.

nato. «I have often said, and I shall say again and again, that between Buddhism and modern science there exists a close intellectual bond», afferma Arnold<sup>5</sup>, e Dharmapala rafforza l'affermazione con puntuali riferimenti ai sutra buddhisti.

Con B.R. Ambedkar, Buddhadasa, Daisetz Suzuki, Ajahn Chah, il Dalai Lama Tenzin Gyatso, Dharmapala è un rappresentante di quel profondo rinnovamento del pensiero e della pratica buddhista, avviato già nella prima metà del secolo scorso, che alcuni studiosi chiamano senz'altro *modernismo buddhista*. È un movimento sul quale è evidente l'influenza tanto della mentalità scientifica, dell'atteggiamento secolare, della tendenza demistificatrice dell'occidente, quanto di alcuni aspetti del cristianesimo protestante, come l'accento sull'interiorità e la svalorizzazione dei rituali esterni, al punto che studiosi come Richard Gombrich e Gananath Obeyesekere parlano anche, nel caso dello Sri Lanka, di un *buddhismo protestante*. Considerato a lungo in occidente come un insieme di pratiche superstiziose, per lo più incomprensibili (lo stesso Dharmapala ricorda che ancora qualche decennio prima v'erano studiosi che assimilavano il Buddha all'egiziano Api o allo scandinavo Odino)<sup>6</sup>, e riscoperto dalla teosofia come sapere esoterico, il buddhismo si presenta ora invece come una religione in grado di soddisfare tutte le richieste della più rigorosa demitizzazione. Sul piano politico, esso si scrolla l'accusa di quietismo, di promuovere un'etica altissima, ma in fondo inefficace, perché tutta intimistica, e cerca la via che conduce dall'etica e dalla spiritualità alla politica. È la via di riscatto degli ultimi in India, dove Ambedkar predica il buddhismo agli intoccabili per uscire dal sistema delle caste, indissolubilmente legato all'induismo (e lo stesso Gandhi non riuscirà a condannarlo, limitandosi ad affermare l'uguale dignità di tutte le caste); è la via della resistenza nonviolenta in Tibet, con il Dalai Lama; ed è, con Thich Nhat Hanh, un *buddhismo impegnato* che intende confrontarsi con tutti i problemi della contemporaneità: la guerra, i conflitti ideologici, le differenze di classe, la violenza di genere, la crisi ecologica.

Ci troviamo di fronte a un fenomeno culturale interessante e complesso. *Il colonizzato interiorizza la cultura del colonizzatore, ma usa il suo sguardo – che contiene tanto il disprezzo e il senso di superiorità di chi si considera portatore di una civiltà superiore quanto, in forma minoritaria, l'attenzione e il rispetto dello studioso – per creare una nuova sintesi, che a sua volta propone come avanguardia culturale, etica e religiosa*<sup>7</sup>. È un fenomeno diverso da quella ibridazione che ha trasformato le antiche tecnologie del sé dello yoga e della vipassana in pratiche da centro benessere al servizio della civiltà dei consumi. La sintesi con i valori del colonizzatore ha un valore disalienante, sfronda la tradizione buddhista da elementi che ne offuscavano le convinzioni e le pratiche fondamentali. Ne emerge il profilo di una religione che non solo è in grado di reggere l'impatto della modernità (secolarizzazione, razionalità, mentalità scientifica) senza deformarsi nel fondamentalismo, ma sa interpretare anche le inquietudini della postmodernità: la crisi della visione metafisica classica, con la centralità di un Essere-Fondamento, e la crisi del soggetto.

Questo nuovo buddhismo si allontana sensibilmente, nella pratica, nel vissuto quotidiano della religione, dal buddhismo popolare. Per un thailandese o un birmano, essere buddhisti significa spesso credere nella possibilità di ottenere una rinascita felice seguendo i precetti, ma soprattutto sostenendo, anche economicamente, i monaci ed i templi. Più che sulla liberazione finale, il *nirvana*, l'enfasi è sulla retribuzione immediata, secondo una logica quasi capillare che riguarda anche l'etica e che appare come una distorsione superstiziosa della dottrina del *karman*: se si offrono abiti ai monaci si avranno abiti eleganti in questa vita, se nella vita precedente abbiamo rispettato gli anziani, in questa siamo saggi e abbiamo una lunga vita, mentre se siamo ciechi vuol dire che nella vita precedente abbiamo stampato e distribuito materiale pornografico.<sup>8</sup> Ora viene invece in primo piano la pratica della meditazione, che ha conosciuto a partire dal secolo scorso una vera e propria rinascita negli stessi paesi buddhisti, anche grazie al contributo di laici come il birmano U Ba Khin.

<sup>5</sup>Ivi, p. 877.

<sup>6</sup>H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, cit., p. 862.

<sup>7</sup>Sono d'accordo con D.L. McMahan nel ritenere che il modernismo buddhista non possa essere ridotto a un semplice adattamento allo sguardo dell'Occidente: «The modernization of Buddhism, however, has in no way been an exclusively western project or simply a representation of the eastern Other; many figures essential to this process have been Asian reformers educated in both western and Buddhist thought. Nor can the motivations of major Asian figures in this process, such as Anagarika Dharmapala, Daisetz T. Suzuki, and of late, the Fourteenth Dalai Lama, be reduced to the simple accommodation of Buddhism to western forms of modernity» (D.L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 6).

<sup>8</sup>Faccio riferimento ad alcune vignette popolari thailandesi, pubblicate da Alessandro Selli nel suo blog (<https://shortly.cc/Mxj5>).

Il modernismo buddhista mira al nucleo pratico del Dharma del Buddha, sfrondandolo da ogni elemento irrazionale o mitico. È una operazione destinata ad arrestarsi di fronte ad alcuni elementi irriducibili all'analisi razionale – il *karman* e la rinascita, benché in alcuni testi come il *Milindapañha* si tenti anche di essi un'analisi puramente razionale – ma che non comporta alcuna forzatura dei testi. Da una nuova lettura dei sutra, contestuale alla scoperta occidentale tanto del Canone pali quanto dei testi del buddhismo mahayana, emergono tratti di grande raffinatezza filosofica, che vengono messi in tensione con una pratica che appare evidentemente bisognosa di una riforma etica e religiosa.

### 3. Dharma e prassi

Il primo di questi tratti è il carattere pratico del Dharma. Il riferimento testuale è il passo dell'*Alagaddupamasutta* (*Majjhima Nikaya*, 22) nel quale il Buddha usa il noto paragone della zattera per spiegare la natura del suo Dharma. Come una zattera serve a traghettare verso la riva opposta, ma non avrebbe senso se, una volta raggiunta la riva, ci si caricasse la zattera sulle spalle per portarla con sé, così è insensato attaccarsi al Dharma, che è nulla più che un mezzo utile. «Vi ho mostrato, o monaci, come l'insegnamento sia simile a una zattera, la quale è costruita allo scopo di traghettare e non di mantenersi attaccati»<sup>9</sup>. Questo è un primo punto di grande importanza. Il Dharma del Buddha non è un fine, ma un mezzo, ed attaccarsi ad esso è un atteggiamento che i sutra condannano. Essendo un mezzo, il Dharma non ha nemmeno la pretesa di essere vero. La categoria centrale, nel buddhismo, non è quella di vero, contrapposto a falso, ma quella di *kusala*, salutare, contrapposto ad *akusala*, non salutare. Il buddhismo, come è noto, parte (non diversamente dal Samkhya) dalla considerazione del disagio (*dukkha*) che caratterizza la nostra condizione. Il suo fine è superare questo disagio. A questo scopo, identifica ciò che causa ed alimenta il disagio, e lo cataloga come *akusala*, non salutare e dannoso; ciò che invece lo spegne (il *nibbana* è etimologicamente uno spegnersi) è *kusala*. Il Dharma è *kusala*, così come *kusala* sono la meditazione e la pratica morale.

Un ulteriore aspetto è la verificabilità del Dharma. In quanto proposta pratica, e non rivelazione religiosa, il Dharma è verificabile personalmente. Il termine buddhista è *ehipassiko*, che letteralmente vuol dire “vai e vedi”. Ognuno può verificare da sé la verità dell'analisi buddhista e soprattutto l'efficacia del cammino di liberazione dal disagio. Il *Kalamasutta* (*Anguttara Nikaya*, 3.66) ci conduce nel pieno di un conflitto religioso. I Kalama, abitanti della città di Kesaputta, riferiscono al Buddha che alcuni venerabili asceti, giunti da loro, non si limitano ad esporre le loro dottrine, ma disprezzano le dottrine degli altri. Come fare, gli chiedono, a distinguere tra le dottrine vere e quelle false? E la risposta del Buddha non sfuggirebbe tra le pagine di un pensatore europeo del Settecento. Non bisogna credere a qualcosa, dice, perché è tradizione, per partito preso o perché è rivelato in qualche scrittura o ancora perché lo ha detto qualche maestro. Bisogna analizzare i fenomeni, *dhamma*, autonomamente, considerando soprattutto a cosa conducono. Sono salutari oppure dannosi? Conducono a cose buone o cattive? Sono intrisi di odio e di avidità, o del contrario? Anche più interessante è il modo in cui il Buddha dà inizio al suo discorso, dopo che i Kalama gli hanno esposto i loro dubbi: “È naturale che abbiate dubbi, Kalama”. Siamo in pieno atteggiamento antidogmatico. I Kalama interrogano il Buddha perché lo considerano un personaggio autorevole, ma la sua risposta li rimanda a loro stessi. Non dovranno credere al Buddha, così come non dovranno credere a nessun altro. Dovranno coltivare i loro dubbi e superarli con l'indagine razionale e con l'esperienza.

### 4. Retta visione

Nel Canone pali c'è un piccolo sutra che appare di sorprendente modernità (*Paramatthaka Sutta*, *Sutta Nipata*, 4.5); si può considerare un'analisi della violenza religiosa. Chi associa sé stesso ad una teoria, vi si legge, e la considera superiore alle altre, si immerge nelle dispute e considera gli altri inferiori. Un monaco, un *bhikkhu*, dev'essere libero dalle teorie e non dipendere da nulla, nemmeno dalla conoscenza. Ho usato, in questa essenziale parafrasi del sutra, il termine *teoria* per tradurre il pali *ditthi*, che sta per visione, ma anche, appunto, teoria, speculazione, dogma<sup>10</sup>. Il Buddha ha sviluppato il suo pensiero in un

---

<sup>9</sup> *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001, pp. 239-240.

<sup>10</sup> Pali Text Society, *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, Chipstead, London 1921-1925, sub voce.

periodo di grandi dibattiti filosofici e religiosi, che riguardavano soprattutto il *karman*<sup>11</sup>. Per quanto non sia infrequente che nei sutra appaia impegnato a discutere questo o quel punto di vista, egli coglie con grande lucidità il carattere ancora egoistico dell'attaccamento a una dottrina. Il Dharma del Buddha si presenta con un carattere paradossale: è una dottrina che si sottrae, un punto di vista che non vuole essere considerato come tale, ma rimanda all'esperienza, al contatto con la vita. Ora, è interessante che Thich Nhat Hanh, traducendo il sutra in inglese, usi la parola *ideology* per tradurre *ditthi*. Nella sua traduzione la chiusa del sutra è la seguente:

A wise person no longer feels the need to set up dogmas or choosing an ideology. *All dogmas and ideologies have been abandoned by such a person.* A real noble one is never caught in rules or rites. He or she is advancing steadfastly to the shore of liberation and will never return to the realm of bondage<sup>12</sup>.

Si tratta di una traduzione che tuttavia comporta qualche problema. Nel Dharma del Buddha *samma ditthi* è una parte del nobile ottuplice sentiero che conduce al nibbana. Se *ditthi* è ideologia, dovremmo tradurre con *buona ideologia*. Ma esiste una ideologia *buona*? Per Thich Nhat Hanh, la *retta visione* «non è un'ideologia, né un sistema, né tantomeno un cammino», bensì «entrare in contatto profondo con la realtà»<sup>13</sup>. *Ditthi* indica dunque un bivio. La liberazione ha a che fare con il modo in cui consideriamo la realtà. Se la leggiamo attraverso una teoria, un sistema, una ideologia, abbiamo la *cattiva visione* (*pāpa ditthi*); la *buona visione* è invece una considerazione diretta, viva, priva di pregiudizi, una esperienza profonda della vita che è il cuore – il cuore anti-ideologico – della religione.

Nei sutra la *retta visione* è la considerazione della sofferenza, delle sue cause e del cammino che conduce all'estinzione, ossia l'essenza stessa del Dharma, mentre sono *cattiva visione* tutte le speculazioni che non hanno direttamente a che fare con lo scopo della liberazione dalla sofferenza, e riguardo alle quali il Buddha esercitava il *nobile silenzio*. Nella sua esposizione del Dharma, Thich Nhat Hanh pone l'accento sulla necessità di liberarsi dalla mediazione dei concetti, delle teorie, delle rappresentazioni per entrare in contatto diretto, fresco con la realtà, in un modo che fa pensare alla *libertà dal conosciuto* di Jiddu Krishnamurti, ma che si colloca in modo perfettamente ortodosso nella tradizione del buddhismo, e segnatamente in quella del buddhismo zen. Lin Chi, il fondatore cinese della scuola Zen Rinzaï, si accanisce con violenza iconoclasta contro chiunque veda nel Dharma un sistema concettuale o anche solo una pratica di vita, invitando ad uccidere qualsiasi cosa si incontri: il Buddha, i patriarchi, gli stessi genitori<sup>14</sup>. Nell'esperienza di Lin Chi *retta visione* è liberarsi di *qualsiasi* visione, emanciparsi dall'approccio teorico e concettuale alla realtà come anche da qualsiasi dover e voler essere (dover seguire i precetti monastici, voler essere liberati); in un forma più moderata, quale emerge dai sutra del Canone pali, la *retta visione* comprende elementi concettuali minimi, che hanno a che fare con la condizione esistenziale: la teoria riguardo la sofferenza, la sua origine e la sua estinzione. E tutto ciò che va oltre è condannato come *cattiva visione*.

Nel contesto indiano da cui emerge il Buddhismo, la liberazione è sempre connessa al superamento del senso dell'ego. Nel Samkhya, ad esempio, ci si libera quando si diventa consapevoli di essere non l'aggregato psicofisico con il quale usualmente ci identifichiamo, ma il *Purusha*, lo Spirito trascendente ed intangibile. Il Buddha rifiuta qualsiasi concezione spiritualistica, negando sia l'esistenza dell'anima individuale quanto quella di essenze trascendenti, poiché scorge in esse la possibilità di forme nuove di attaccamento: il *Purusha* rischia sempre di diventare un Sé in grande, sostegno metafisico di un nuovo egoismo. L'atteggiamento particolare verso le dottrine, compreso lo stesso Dharma del Buddha, ha le stesse ragioni: una dottrina è fonte di attaccamento, e l'attaccamento è un ostacolo alla liberazione. Il Buddhismo non vuole offrire una teoria del mondo, meno che mai una spiegazione, sia pure mitica, delle origini del mondo, ma si presenta come una concezione pragmatica, un insieme di strumenti concettuali e di pratiche che hanno lo scopo di liberare dalla sofferenza

<sup>11</sup> Pūraṇa Kassapa nega che le azioni generino frutti karmici positivi o negativi, Makkhali Gosāla sostiene che la liberazione arriva per tutti alla fine di un ciclo prefissato, indipendentemente dai meriti karmici, mentre Ajita Keśakambali nega la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Su questi pensatori contemporanei del Buddha (che come lui negano l'autorità dei *Veda*), noti come *śramana*, si veda B. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta 1921.

<sup>12</sup> Il sutra, tradotto con il titolo *Discourse on the Absolute Truth*, si trova in Thich Nhat Hanh, *Chanting from the Heart: Buddhist Ceremonies and Daily Practices*, Parallax Press, Berkeley, California 2007, pp. 347-8.

<sup>13</sup> Thich Nhat Hanh, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza 2000, p. 62.

<sup>14</sup> *La raccolta di Lin Chi*, a cura di Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985, p. 46.

Ciò che oggi chiamiamo *ideologia* è, in ottica buddhista, una visione del mondo fonte di assicurazione e perciò di attaccamento, che come tali non solo non guidano verso la liberazione, ma ne costituiscono il principale ostacolo, oltre ad essere causa di conflitti e violenza.

## 5. Qui e adesso

Dal '61 al '63 Thich Nhat Hanh è negli Stati Uniti, dove studia alla Princeton e passa poi ad insegnare religioni comparate alla Columbia University. Il giovane monaco è già un maestro venerato, ma è negli Stati Uniti che si completa la sua formazione spirituale. Decisivo è il confronto con Bonhoeffer. Leggendo le lettere dal carcere del grande teologo, raccolte in *Resistenza e resa*, la notte del 2 novembre 1962 ha una sorta di illuminazione:

I had been reading Bonhoeffer's account of his final days, and I was awakened to the starry sky that dwells in each of us. I felt a surge of joy, accompanied by the faith that I could endure even greater suffering than I had thought possible. Bonhoeffer was the drop that made my cup overflow, the last link in a long chain, the breeze that nudged the ripened fruit to fall. After experiencing such a night, I will never complain about life again. My heart was overflowing with love. Courage and strength swelled in me, and I saw my mind and heart as flowers<sup>15</sup>.

A far traboccare il vaso è l'esempio di un uomo che in un terribile momento storico spinge il sacrificio di sé fino al punto di scegliere, contro ogni suo principio, la via della violenza (l'attentato ad Hitler), anche se Thich Nhat Hanh seguirà fino in fondo la via della nonviolenza; ma le ultime riflessioni di Bonhoeffer contengono anche una analisi della condizione della fede nell'età contemporanea che è tra le più alte del Novecento. Il tema è quello di pensare la fede in un'epoca completamente non religiosa; e *umana, non religiosa* definisce l'esperienza di quella notte Thich Nhat Hanh<sup>16</sup>. Mentre una certa diffusa apologetica tenta di convertire alla religione sfruttando i grandi temi della morte, della malattia, della sofferenza, Bonhoeffer considera la religione un orpello dal quale è possibile e necessario liberare il cristianesimo. Un cristianesimo *non religioso* rinuncia a Dio come Tappabuchi, *deus ex machina* da far intervenire nei momenti difficili. Due sono per Bonhoeffer i tratti della religione: la metafisica e l'individualismo. Vivere religiosamente significa cercare una salvezza personale credendo in un Dio trascendente. Ma è questo che dice la Bibbia? «Si trova in generale nell'AT la questione della salvezza dell'anima? Il centro di tutto non è la giustizia e il Regno di Dio sulla terra?», scrive<sup>17</sup>. La distinzione tra religione e fede, operata da Bonhoeffer, può essere letta buddhisticamente come la distinzione tra una *cattiva visione* ideologica e l'esperienza. La religione come ideologia si occupa dei massimi sistemi, considera l'origine e la fine – e il fine – del mondo, dà risposte rassicuranti sulla vita dopo la morte e la nostra salvezza finale. L'esperienza è invece centrata sul qui ed ora. La questione del Regno di Dio non è escatologica, ma spirituale, etica e politica; si tratta di comprendere come far sì che si realizzino qui ed ora la giustizia e la pace. Tiep Hien, il nome vietnamita dell'Ordine dell'Interessere, significa *essere in contatto con il presente*. «Non pratichiamo in vista di un ottenimento futuro, per rinascere in un paradiso, ma per essere pace, gioia e comprensione qui e adesso»<sup>18</sup>. L'aspetto più vistoso di questa nuova prospettiva è l'impegno politico, che ha fatto di Thay uno dei maggiori maestri della nonviolenza, ma non meno significativa è la liberazione dall'ideologia religiosa.

## 6. Religione e violenza

I *peace studies* hanno evidenziato il ruolo fondamentale che ha la cultura nella creazione e giustificazione della violenza. Nell'analisi di Johan Galtung c'è un triangolo della violenza, che comprende la violenza diretta, la violenza strutturale e la violenza culturale. Se la violenza strutturale è

---

<sup>15</sup> Thich Nhat Hanh, *Fragrant Palm Leaves: Journals, 1962-1966*, Random House, New York 2012. Sul periodo di Thich Nhat Hanh negli Stati Uniti, si veda B. Baudouin e C. Chadelat, *Thich Nhat Hanh. La biografia*, Lindau, Torino 2018, pp. 71 segg.

<sup>16</sup> «Some people might call such an experience "religious", but what I felt was totally and utterly human». Ibid.

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di Ebherard Bethge, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, lettera del 5 maggio 1944.

<sup>18</sup> Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, cit, p. 100.

quella violenza indiretta che deriva dalla struttura stessa (economica e sociale) della società (si pensi alla povertà o alla divisione in caste), la violenza culturale è in qualsiasi espressione simbolica – religione, ideologia, arte, scienza, diritto eccetera – che legittimi la violenza diretta e culturale. Negli ultimi tempi l'attenzione si è centrata sulla religione, ma la violenza culturale si può esprimere anche attraverso ideologie laiche. Galtung distingue ideologie e religioni *dure e morbide*. Le prime sono «focalizzate su qualche meta astratta e trascendente», e mirano dunque al trionfo di un Dio trascendente, o di qualche utopia politica, o di una nazione, mentre le seconde sono focalizzate «sull'empatia e la compassione»<sup>19</sup>. L'*esclusivismo*, ossia la convinzione di essere gli unici portatori di verità, e l'*universalismo*, ossia la pretesa che la propria verità sia valida ovunque e per tutti, sono i due aspetti centrali delle quattro grandi ideologie e religioni occidentali – il cristianesimo, l'islam, il liberalismo e il marxismo – dietro le quali per Galtung è possibile scorgere l'archetipo ebraico del popolo eletto cui spetta la Terra promessa. E tuttavia anche le ideologie e religioni occidentali possono presentarsi in una versione *morbida*.

Per Galtung, una ideologia può dunque essere *dura o morbida*. È forse più utile parlare di un approccio più o meno ideologico ad una religione o a una visione politica; nella loro forma *dura* le religioni e le proposte politiche si presentano come ideologie, mentre non lo sono nella forma morbida. Concentrandoci sulla religione, possiamo ipotizzare che esista uno spettro che va *dalla religione come esperienza alla religione come ideologia*. Rispondendo sul *Corriere della Sera* ad un lettore che chiedeva: «non dico solo con questa fede (compagna di vita, no?), ma soprattutto con questa religione, se stessimo gettando le basi della più terribile delle guerre, a chi chiederne conto?», il cardinale Carlo Maria Martini scriveva:

Nessuna religione mette fondamenti per l'insorgere di guerre. Quella cristiana è il frutto di un Sacrificio già avvenuto una volta per tutte. Il cristianesimo è il frutto della testimonianza che uomini e donne concreti hanno dato dopo aver visto e toccato che Gesù il Crocifisso era risorto. Questa testimonianza ha cambiato il cuore e lo stile di vita di molti uomini nel corso della storia. Ma quando, di una esperienza d'amore personale e concreta, *se ne vuole fare una ideologia*, allora questo è pericoloso, ma allora non si tratta già più di religione<sup>20</sup>.

Il cardinale opponeva qui religione ed ideologia, che è qualcosa d'altro, mentre nella domanda del lettore c'è una distinzione tra *fede e religione* che fa pensare a Dietrich Bonhoeffer. Martini parla di una *esperienza d'amore personale* e di uno *stile di vita*; è questo il polo dell'esperienza. Al cuore della religione come esperienza c'è, ancora, l'etica, ma non si tratta di un'etica di base, per così dire, bensì di un'etica supererogatoria, un'etica della donazione di sé che va ben al di là di ciò che si può ragionevolmente pretendere da una persona comune, e per questo acquista una dimensione religiosa e mistica.

## 7. Oltre il buddhismo

Secondo Jan Assmann, la violenza religiosa è legata alla *traducibilità* del Divino. In ambito politeista le divinità erano reciprocamente traducibili: gli dei egiziani potevano essere tradotti in greco, quelli greci in latino, e così via. Questa traducibilità, che rendeva possibile la comunanza e l'intesa tra popoli, diventa impossibile con l'avvento dei monoteismi. Il Dio ebraico, quello cristiano e Allah non sono traducibili in alcun modo, nemmeno all'interno dello stesso monoteismo<sup>21</sup>. Quanto fin qui detto suggerisce che la pace religiosa sia legata non (non solo) alla traducibilità del Divino, ma alla traducibilità di un atteggiamento verso la religione. L'approccio non ideologico di Thich Nhat Hanh (ma anche di Buddhadasa, che si spinge fino a negare l'esistenza stessa del buddhismo)<sup>22</sup> è legato, come abbiamo visto, alla particolare natura del buddhismo; quanto è traducibile questo atteggiamento in altri contesti religiosi? Il legame tra Thay e Bonhoeffer mostra che una prima via è individuabile, in ambito cristiano, nella teologia della secolarizzazione. Una traccia ulteriore è offerta dallo stesso Thay, in un volume di dialogo con il cristianesimo che a dire il vero non è tra le sue cose migliori. Il nirvana nel buddhismo è ciò che non viene

<sup>19</sup> J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano 2000, p. 11.

<sup>20</sup> C. M. Martini, *L'errore di trasformare la religione in ideologia*, «Corriere della Sera», 26 febbraio 2012. Corsivo mio.

<sup>21</sup> Cfr. J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

<sup>22</sup> «Il Buddhismo non sta nell'ottenere cose, ma nel liberarsene. In altre parole, è non attaccamento, non afferrarsi e non aggrapparsi a niente, neppure alla religione, fino a comprendere che non esiste alcun Buddhismo» (Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991, p. 176).

detto perché indicibile, al di là della parola. Qualsiasi teoria sul nirvana non è che una teoria, e il proliferare di teorie è un ostacolo alla liberazione. Ma non avviene lo stesso nella teologia? C'è un momento in cui ci si accorge che qualsiasi tentativo di definire Dio è vano e fuorviante, poiché Dio è oltre ogni determinazione del linguaggio e del concetto. È il momento della teologia negativa che, nella lettura di Thich Nhat Hanh, «costituisce un tentativo e una pratica per sottrarre i cristiani alla trappola delle nozioni e dei concetti che impediscono loro di attingere lo spirito vivente del cristianesimo»<sup>23</sup>. Siamo in ambito cristiano, ma la mistica è una esperienza che trascende le differenze religiose, come dimostrano gli studi di religione comparata (ad esempio le ricerche di Rudolf Otto sulla mistica di Eckhart e di Shankara)<sup>24</sup>. È questo che Raimon Panikkar trova nel buddhismo, e nella sua ermeneutica si può individuare un passo oltre lo stesso Bonhoeffer. Il teologo evangelico rifiuta la religione come sistema di assicurazione metafisica e ad essa contrappone la fede come esperienza viva e mondana; Panikkar intende purificare la fede stessa da qualsiasi riferimento ad un Ente trascendente, ad un Dio conoscibile, anzi conosciuto. Il rifiuto di parlare di Dio, da parte del Buddha, insegna, scrive Panikkar, che «non possiamo in alcun modo 'inserire' Dio in una categoria o classificazione»<sup>25</sup>. Se non si può parlare di Dio, se non si può pensare Dio, *in cosa si crede?* «La fede non ha oggetto. Sarebbe idolatria».<sup>26</sup> Essa non è propriamente *credere in* qualcosa, ma *agire, essere in un certo modo*:

un'ideologia o una filosofia che siano più o meno incentrate su Dio non è ciò che salva; ciò che veramente conta, ciò che ci porta più al di là di ciò che sta al di qua è l'*orthopraxis*, che ci fa "arrivare", senza però buttarci nelle braccia di una trascendenza che può essere manipolata oppure essere il risultato dei nostri desideri insoddisfatti.<sup>27</sup>

Occorre notare, in conclusione, che qui siamo oltre le istanze della modernità. Se la verificabilità, il carattere *ehipassiko* del buddhismo si accordano con tratti centrali della modernità come la mentalità scientifica, questa rinuncia non solo a concezioni metafisiche assicuranti, ma a *qualunque* teoria del mondo sembra offrire un contributo importante alla riflessione sulla permanenza del sacro e del religioso nell'epoca post-metafisica, nella quale, per dirla con Rorty, non si tratta più di rispecchiare la natura<sup>28</sup>. In pensatori come Heidegger, Dewey, l'ultimo Wittgenstein, Rorty cerca una *filosofia senza specchi*<sup>29</sup>; in autori buddhisti come Thich Nhat Hanh o Buddhadasa è possibile cercare una *esperienza religiosa senza specchi* che rinuncia alla religione come *verità* e riscopre la vita religiosa come *prassi*.

## Bibliografia

- , *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cura di Raniero Gnoli, Mondadori, Milano 2001.
- , *La raccolta di Lin Chi*, a cura di Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985.
- , *The World's Congress of Religions*, Arena Publishing Company, Chicago 1893.
- J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.
- B. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta 1921.
- B. Baudouin e C. Chadelat, *Thich Nhat Hanh. La biografia*, Lindau, Torino 2018.
- Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991.

---

<sup>23</sup> Thich Nhat Hanh, *Buddha vivente Cristo vivente*, Garzanti, Milano 2018, p.125. Non molto apprezzabile, nella medesima opera, è il tentativo di cercare un contatto tra buddhismo e cristianesimo nella concezione dello Spirito Santo. Al dialogo tra buddhismo e cristianesimo è dedicato anche *La luce del Dharma. Dialogo tra cristianesimo e buddhismo*, Mondadori, Milano 2003.

<sup>24</sup> R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Edizioni SE, Milano 2011.

<sup>25</sup> R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006, p. 287.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ivi, p. 289.

<sup>28</sup> Si può scorgere invece una fondazione metafisica dell'etica nella concezione dell'Interessere: *se l'essere è fatto di relazione (A è A essendo B, secondo la logica del Sutra del Cuore della Prajnaparamita)*, e l'etica è relazione, allora dobbiamo riconoscere la presenza dell'altro; e poiché questo riconoscimento è la base dell'etica, la natura stessa dell'essere è etica e giustifica l'etica. La differenza con la fondazione metafisica dell'etica occidentale è che in questo caso il Fondamento metafisico dell'etica non è pieno (Dio come Bene), ma vuoto (la Vacuità buddhista). Si potrebbe naturalmente obiettare che la relazione di per sé non è etica: anche il lupo che mangia l'agnello entra in relazione con lui.

<sup>29</sup> R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004, cap. 8, pp. 715 segg.



- H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, in *The World's Parliament of Religions*, edited by the Rev. John Henry Barrows, "Review of Reviews" Office, London 1893, vol II.
- J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano 2000.
- R. Gombrich e G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, Princeton 1988.
- C.M. Martini, *L'errore di trasformare la religione in ideologia*, «Corriere della Sera», 26 febbraio 2012.
- D.L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- T. Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989.
- T. Nhat Hanh, *Trasformarsi e guarire*, Ubaldini, Roma 1992.
- T. Nhat Hanh, *Il miracolo della presenza mentale*, Ubaldini, Roma 1992.
- T. Nhat Hanh, *L'amore e l'azione*, Ubaldini, Roma 1995.
- T. Nhat Hanh, *Il diamante che recide l'illusione*, Ubaldini, Roma 1995.
- T. Nhat Hanh, *Una chiave per lo zen*, Ubaldini, Roma 1996.
- T. Nhat Hanh, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza 2000.
- T. Nhat Hanh, *La luce del Dharma. Dialogo tra cristianesimo e buddhismo*, Mondadori, Milano 2003.
- T. Nhat Hanh, *Chanting from the Heart: Buddhist Ceremonies and Daily Practices*, Parallax Press, Berkeley, California 2007.
- T. Nhat Hanh, *Fare pace con se stessi*, Terra Nuova, Firenze 2011.
- T. Nhat Hanh, *Fragrant Palm Leaves: Journals, 1962-1966*, Random House, New York 2012.
- T. Nhat Hanh, *Buddha vivente Cristo vivente*, Garzanti, Milano 2018.
- T. Nhat Hanh, *Sono qui per te*, Terra Nuova, Firenze 2003.
- R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Edizioni SE, Milano 2011.
- R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003.
- R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006.
- R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.