

LUISS 

Research Center
for European Analysis
and Policy



EMUNA Brief 21/2025

CONOSCENZA DELLE RELIGIONI- 29 ottobre 2025

Vinicio Busacchi

Buddismo: Il divino, il sacro, la via interiore

Buddhismo: Il divino, il sacro, la via interiore

Vinicio Busacchi

Abstract

Questo brief è stato spunto da una tavola rotonda sui temi importanti di Dio, amore, giustizia e dialogo interreligioso. Questi temi sono affrontati dalla prospettiva della tradizione buddista Mahayana, ma con uno sforzo di generalizzazione in chiave interculturale e interreligiosa per cercare di definire alcuni aspetti che caratterizzano il Buddhismo come religione. Mentre l'idea di Dio può differire nelle diverse tradizioni buddiste, nel Buddhismo, come in altre religioni, troviamo il legame tra il sacro e il divino. Il concetto di amore, più vicino alla visione cristiana, deve essere accompagnato da quello di compassione, mentre il tema della giustizia richiede la tematizzazione dell'auto-riforma, dell'educazione e del dialogo.

In questa sede non è possibile sviluppare una trattazione esaustiva delle prospettive espresse dalle diverse tradizioni e scuole buddiste sui diversi e importanti temi chiamati in campo: Dio, amore, giustizia, dialogo interreligioso. Si farà maggiore riferimento alla tradizione Mahayana, ma con uno sforzo di generalizzazione per provare a definire alcuni aspetti caratterizzanti il buddismo come religione e per offrire spunti per eventuali ulteriori approfondimenti.

I. DIO E IL DIVINO NEL BUDDISMO

1. In un certo senso, l'idea avanzata da Raimon Panikkar – ovvero, che di fronte al problema di Dio il Buddha sceglie il silenzio – è riferibile (in modo diverso) alle diverse tradizioni e scuole buddiste. Egli osserva:

Il Buddha vuole insegnarci a conoscere il silenzio, ad amarlo e a coglierne il messaggio. Egli parla di nobile silenzio e dice che il monaco è un amante del silenzio. Vuol così dimostrare che la realtà del linguaggio, il mondo dei segni e delle espressioni può essere superato. Riguardo a Dio dev'essere mantenuto un silenzio totale. Né la sua affermazione, né la sua negazione possono portarci a varcare la soglia ove si trova (o dove anche non si trova) la divinità. Il suo messaggio ci invita ad andare oltre il mondo dei segni, delle parole, del linguaggio, il regno del *logos*. Giungerete a divinizzare il *logos*, avrebbe detto, se continuate a cercare di penetrare tutto con il *logos* e a spingervi ovunque con il potere del vostro discorrere.¹

Una celebre cronaca apocrifia, riguardante Shakyamuni, rivela l'atteggiamento critico del buddismo nei confronti delle domande speculative e delle pretese di una conoscenza e comprensione razionale dei fenomeni trascendenti e ultimi. Un giorno Shakyamuni, passeggiando nel Parco dei Cervi nei pressi di Benares (oggi Varanasi), si imbatte in due brahmani che, osservando un cervo morente a causa di una freccia conficcata nel fianco, discutono del momento in cui la vita abbandona un corpo e dell'esistenza dopo la morte. Vedendo Shakyamuni, che conoscono essere uomo saggio, gli domandano la sua opinione. Ma Shakyamuni non risponde; rapidamente si avvicina al cervo e gli estrae la freccia dal fianco.

Di fatto, lo spirito del buddismo si è, sin dalle sue origini, caratterizzato per l'attenzione concreta e pratica rispetto al problema della sofferenza, della felicità e della salvezza, piuttosto che per l'attenzione speculativa, filosofica.

Questo non significa che il buddismo esprima un giudizio negativo nei confronti delle dottrine, dei rituali e delle riflessioni di altre religioni su Dio. Semplicemente, non si pronuncia. Mostra, con ciò, la caratterizzazione di una religione e di una religiosità differenti.

2. Ma, nei suoi ventisei secoli di storia, il buddismo non solo ha sviluppato un vasto e vario/variegato patrimonio dottrinale attraversando le diverse province e regioni dell'Oriente – dall'India al Giappone, passando per la Cina, la Corea e il Sud-Est asiatico – ma ha pure assorbito contenuti della mitologia, cosmologia e filosofia antica, in special modo indiana. Così, nei suoi testi (sutra, trattati, commentari, lettere) troviamo un pressoché *perpetuo* richiamo agli dèi e al divino. Questo persiste anche nel buddismo di Nichiren Daishonin (al cui insegnamento si legano prevalentemente i miei interessi per e studi sul buddismo) – monaco giapponese riformatore della Scuola del Loto (*Hokke-shu*; scuola di matrice cinese [Chih-i o T'ien-t'ai, Chan-jan o Miao-lo], legata alla tradizione del buddismo Mahayana).

Dunque, come entra il tema del divino e degli dèi nel buddismo?

¹ Cfr. R. Panikkar, *Buddhismo*, in R.P., *Opera Omnia*, a cura di M. C. Pavan, vol. V. Jaca Book, Milano 2019, p. 47.

Partirei dalla seguente considerazione generale dello studioso Paul Williams a proposito della divinizzazione del Buddha:

La divinizzazione, vale a dire l'attribuzione a un determinato essere di qualità divine, era [...] del tutto comune nell'India antica, e non aveva affatto quelle implicazioni drammatiche che si attribuiscono a essa nell'ambito della cultura monoteistica: il fatto, cioè, che l'essere così divinizzato entri a far parte di una categoria del tutto diversa da quella degli uomini comuni. [...] Il re, i Bramini, i santi asceti, le stesse vacche venivano tutti chiamati dèi, o dèe [...]. Inoltre, potevano essere dèi gli alberi, e un dio dimorava comunque nell'intimità di ogni casa sotto forma di Agni, il Fuoco. Era del tutto naturale, dunque, parlare del Buddha nei termini che di solito venivano usati per gli dèi, e ciò non implicava molto di più che un atteggiamento di profondo rispetto e umiltà da parte dei suoi seguaci. [...] Ciò nondimeno, il Buddha aveva scoperto verità sconosciute ai sacerdoti Bramini e agli stessi dèi. In un cosmo in cui, secondo la concezione buddhista, gli esseri umani possono divenire dèi per i meriti acquisiti, e gli dèi precipitare nei più profondi inferni per l'esaurimento di quegli stessi meriti, il Buddha aveva trascorso il ciclo stesso della rinascita, e quindi la condizione tanto di uomo quanto di dio².

Questo brano meriterebbe un commento dettagliato (specialmente l'ultima parte). Mi limito a rilevare che William contrappone questa prospettiva all'interpretazione secondo la quale «nel corso dei secoli successivi alla morte del Maestro [Shakyamuni, Siddhartha Gautama], la crescente schiera dei seguaci di Shakyamuni abbia gradualmente perso di vista l'individuo storico e divinizzato il Buddha, fino a collocarlo al fianco delle brulicanti miriadi di altri dèi e dèe indiani»³. A mio avviso le due prospettive interpretative possono coesistere: da una parte, troviamo, di fatto, scuole buddiste che considerano il Buddha un essere eccezionale e 'divino' ben oltre la divinizzazione in senso lato e il segno di rispetto rivolto a un santo (e questo non è il caso del buddismo del Daishonin che, insegnando che ogni essere umano può conseguire la buddità, dichiara: «Quando una persona è illusa è chiamata essere comune, quando è illuminata è chiamata Buddha»⁴); da un'altra, nella teogonia buddista troviamo divinità (*deva*) intrinsecamente tali, non diventate 'divine' per meriti e, perciò, suscettibili di decadimento. Questo lo ritroviamo anche nel buddismo di Nichiren, che riconosce tanto divinità trasmesse dalla mitologia indiana, quali Brahma e Shakra, quanto divinità della mitologia giapponese, come la Dea del Sole. Originariamente, Brahma è pensato come la personificazione del principio universale fondamentale (*Brahman*); Shakra o Indra è, nella mitologia vedica, il dio del tuono, nel buddismo esoterico, si colloca nella schiera dei dodici dèi protettori del mondo; la Dea del Sole (*Tensho Daijin* o *Amaterasu Omikami*) è concepita come protettrice della dinastia imperiale. Nella prospettiva della Scuola del Loto, queste divinità principali e tutte le divinità del pantheon buddista rientrano tra i cosiddetti *dèi celesti e divinità benevolenti*, ovvero tra gli *shoten-zenjin*, funzioni che tanto proteggono il corretto insegnamento buddista e i suoi devoti quanto proteggono le persone e le loro terre, arrecando fortuna. Ma vi sono anche "divinità" negative, – sopra tutte, Mara, divinità dell'illusione, della distruzione e del male fondamentale inerente alla vita. Questa divinità è presente in pressoché tutte le scritture buddiste.

Se il Daishonin non ne fa oggetto di venerazione, né pone la divinità al di sopra dell'essere umano e della Legge mistica (*Myoho*), altre scuole buddiste inquadrano le cose diversamente. Il Buddha stesso è divinizzato: si consideri, ad esempio, il culto del Buddha Amithaba (lett. 'luce' [*abha*] 'senza fine' [*amita*]; Amita in coreano, Amida in giapponese) che forse il riferimento più celebre. Invocando il suo nome e basando la pratica quotidiana su questa invocazione devota ci si garantisce la rinascita in una terra pura, libera dalle sofferenze e dai mali di questo mondo. (L'Amidismo è ancora molto diffuso in Giappone, ma è presente in modo significativo anche in Cina, Corea del Sud, Vietnam e Taiwan).

² P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, tr. it. G. Milanetti, Ubaldini editore, Roma 1990, p. 197.

³ Ivi, p. 196.

⁴ Nichiren, Il conseguimento della buddità in questa esistenza, in *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, IBISG, Firenze 2008, vol. 1, p. 4.

Aggiungiamo che nel buddismo tradizionale è diffusa la venerazione delle reliquie del Buddha e degli stupa che le custodiscono. È culto che si intreccia alla venerazione di icone e immagini collegate alla vita del Buddha, utilizzate nei rituali e repute *sacre*.

Anche nel buddismo, dunque, in certa misura troviamo il legame tra il divino e il sacro.

II. L'ORIENTE E IL SACRO

1. Senz'altro, uno studio sul sacro nel buddismo e più ampiamente sul sacro e l'Oriente richieda un'immensa opera di chiarificazione e definizione.

Nelle diverse forme di buddismo, sacri possono essere gli oggetti, i riti, gli scritti, i formulari (*mudra, darani, mantra*) ma, in modo prevalente, l'aggettivazione e qualificazione di "sacro" si attribuisce a un luogo e alla vita. Tra i due termini il nesso è stretto quando trattiamo del buddismo Mahāyāna – particolarmente di alcuni suoi lignaggi che concepisce il vivente come "Budda".

In diversi territori di cultura buddista il senso di sacralità è attribuito anche agli amuleti, intesi come oggetti carichi di forza mistica. Prevalentemente, si tratta di una usanza tipica del Theravāda, e la si trova in diverse parti del Sudest asiatico: Birmania, Thailandia, Laos e Cambogia. Questi amuleti rappresentano piccole immagini di Buddha o di santi buddisti ma possono anche rappresentare oggetti sacri di altra tipologia o monumenti reliquiari. In genere, questi oggetti sacri sono connessi alla biografia del Buddha: equivalgono a quel che sono riconosciute nella nostra cultura cristiana come "reliquie", ma con una valenza e/o funzione sacrale e/o connessa a rituali specifici.

In modo sincretistico, diverse scuole buddiste – ad esempio, sempre in Giappone, le scuole Tendai e Ritsu (giapp. *Risshū*) – hanno promosso, in diverso modo, un vero e proprio culto della sacralità delle immagini. E in ogni caso, non si può certo negare nel mondo del buddismo un'ampia diffusione di rituali di *consacrazione* di luoghi, oggetti, persone. Al riguardo, andrebbe approfondito tutto un discorso che richiama antiche tradizioni e usi indiani; vi è "sedimentato" un significativo indizio nello stesso termine sanscrito *ābhiseka*, che si traduce ordinariamente con "consacrazione" ed estende il significato di "appartenenza"/"adesione", e ciò in colleganza ad un ben noto rituale implicante la benedizione con acqua sacra⁵.

2. Le differenze interne al buddismo sono innumerevoli, ma una prospettiva accomuna le diverse scuole: la prospettiva tendenziale (nonostante casi di venerazione e invocazione di figure salvifiche) di intendere la pratica religiosa, in un modo o nell'altro, come *via interiore*, come "strumento" per la promozione della liberazione attraverso l'emancipazione personale, attraverso un processo di trasformazione spirituale. In questo senso continua a essere pienamente valida la qualificazione data al buddismo da Max Weber: *pratica religiosa come asceti intramondana*.

Ora proprio qui si innesta la trattazione critica più propria (1) della questione del sacro nel buddismo e (2) della questione della pratica religiosa in relazione ai temi dell'amore, della giustizia e del mutuo impegno delle fedi. Oggi si fatica a ricercare il profondo. L'esperienza religiosa autentica pare non potersi regger più. Si fatica a concepire la possibilità di una vita fondata sulla ricerca spirituale *religiosa*: solo la formula degli itinerari spirituali individualizzati o "fai-da-te" (denominata da Berzano «spiritualità degli stili di vita»⁶) pare adeguata e praticabile oggi.

⁵ Per una trattazione più articolata, mi permetto di rimandare al mio testo: *L'Oriente e il sacro*, in V. Busacchi, G. Mura (a cura di) *Sulle tracce del sacro. Fenomenologia ed ermeneutica dell'odierna religiosità*, Aracne, Roma 2023, pp. 179-198.

⁶ L. Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2014.

Il sacro è questione di grande importanza, oggi. Vi si collega anche un motivo di urgenza, riflessiva e pratica (etico-civica) – nella misura in cui tanto la perdita del senso del sacro quanto l’investitura impropria su forme nuove di sacralità (entrambi fenomeni in forte diffusione) alterano e distorcono qualità e senso dell’esistenza umana.

Noi che siamo eredi e co-artefici della *Entzauberung der Welt*, della sua razionalizzazione, abbiamo certamente maggiore difficoltà a focalizzare i tratti propri di una vera religiosità e ricerca ed esperienza religiosa, rispetto ai (pur del tutto legittimi) itinerari di ricerca e partecipazione spirituale.

Il paradosso non sta solo nel fatto che le nuove espressioni della corrente onda di neo-paganesimo sembrano rispondere più propriamente ed efficacemente alle domande di senso (e correlate attitudini a ricevere/accogliere responso), rispetto alla capacità delle religioni e dei religiosi.

Il problema si radica qui: tanto la pratica e l’esperienza dell’amore e della compassione, quanto l’impegno per la giustizia e per il bene sono aspetti fondamentali di una condotta da esseri umani che perseguono la piena fioritura morale e spirituale, e sono posti al centro della pratica buddista, in special modo nelle diverse forme di buddismo di matrice Mahayana – ove il modello di praticante religioso è prevalentemente quello del bodhisattva, ovvero di colui che agisce e vive sulla base di uno spirito di completa dedizione altruistica (ovvero di lotta contro il proprio egoismo, di ricerca della compassione, di riconoscimento della dignità e sacralità della vita ecc.). Senonché, questa pratica richiede una grande dedizione, la vocazione alla ricerca del profondo, e persino una volontà di rinuncia agli appagamenti secondari ed illusori. (Persiste ancora ignoranza nel limitare il buddismo con la qualificazione di ‘filosofia’. Ma non solo vi è differenza tra insegnamenti che si reggono sulla forza argomentativa, come quelli filosofici, e insegnamenti che si reggono sulla forza della fede, come quelli religiosi e, appunto, buddisti – non solo questo, nelle diverse forme di buddismo ritroviamo oggetti di culto e altari, rituali religiosi e pratiche meditative e di preghiera su base quotidiana).

Ma vediamo di approfondire meglio i temi, cominciando dalla differenza tra amore e compassione – il primo più prossimo alla lezione cristiana, il secondo più appropriato per il buddismo.

III. AMORE E COMPASSIONE

Il concetto cristiano di amore e il concetto buddista di compassione sono certamente accostabili. Ma due cose possiamo osservare. Anzitutto, la compassione non va intesa nell’accezione che le deriva dall’etimologia, ovvero dal tardo latino *compassio -onis*, derivato di *compāti* ‘compatire’, per calco del greco *συμπάθεια*. Il concetto di compassione buddista si lega al pali *karunā* e al giapponese *jihī*. Nel buddismo è intesa come l’attitudine interiore e pratica di chi compie azioni altruistiche sulla base del desiderio di “togliere la sofferenza e dare gioia”. Il bodhisattva ne incarna l’espressione più alta, in quanto la sua ricerca della via e dell’emancipazione personale consiste nella pratica di riverire gli altri e di curarsi di essi.

In secondo luogo, cristianesimo e buddismo rivelano una differenza intrinseca sulle rispettive idee di amore e compassione. Per illustrare questa differenza possiamo fare riferimento al libro-dialogo tra Daisaku Ikeda – maestro buddista e filosofo della scuola del Daishonin, le cui osservazioni richiamate qui sono però estendibili al buddismo Mahayana in generale – e Felix Unger – accademico austriaco e cardiologo di formazione cristiana – dal titolo *The Humanist Principle: On Compassion and Tolerance* (2016)⁷. Il titolo stesso del dialogo

⁷ D. Ikeda, F. Unger, *Siamo umani. L’urgenza dell’empatia e della compassione*, tr. it. S. Notari, Piemme-Mondadori, Milano 2019 (ebook).

rende felicemente i due aspetti cardine dello scambio tra Ikeda e Unger: da un lato, la centralità dell'umanesimo, per l'improrogabile urgenza di aprirsi a una nuova era della persona umana e dei legami umani; dall'altro, la necessità di riscoprire e porre in dialettica i valori e le virtù della *tolleranza* e della *compassione* nella prospettiva cristiana e buddista.

Nel secondo capitolo di questo libro-dialogo tra Ikeda e Unger vediamo a confronto il concetto buddista di 'compassione' con quello cristiano di 'amore', a partire da una iniziale riflessione sulla compassione e sulla sua distinzione dal concetto di tolleranza. Se entrambe le scuole, al di là delle differenze di accezione, ripongono grande attenzione sulla compassione – facendone base delle rispettive etiche –, per Unger, netta è la differenza tra tolleranza e compassione. Si tratta di virtù diverse: l'ultima, dal punto di vista del cristianesimo, ha a che vedere con l'interrelazionalità, «significa mettere se stessi al posto degli altri, essere commiserevoli, offrire sostegno»; ed implica la presenza di un'altra virtù, «ossia la carità»⁸. La tolleranza è espressione più profonda, è parte della virtù dell'amore derivato da Dio. Si lega alla compassione, e «può ispirare il desiderio di perdonare»⁹. È l'amore, nel cristianesimo, la «suprema virtù carismatica». Altre virtù della stessa natura, richiama, Unger – la fede e la speranza –, ma è soprattutto sulla saggezza che egli fa leva per spiegare che l'amore cristiano non è astratto e avulso dal piano delle circostanze, sofferenze e vicissitudini concrete della vita quotidiana. Da parte sua, Ikeda dice della vicinanza della prospettiva buddista – che è «religione di saggezza e compassione» –, ma subito offre una caratterizzazione ben diversa della compassione buddista: essa «è una manifestazione nelle relazioni tra individui della compassione cosmica»¹⁰. Contrariamente all'idea che sia l'istinto di sopravvivenza a sostenere la vita, il buddismo insegna che più profondamente è la compassione.

La compassione è la forza fondamentale e più originaria della vita, che lega tutte le cose, che le sostiene e le armonizza, che le fa esistere e coesistere.

La relazione tra saggezza e compassione, e tolleranza, richiede un passaggio più definito – per quanto, per cenni – attraverso alcuni capisaldi del buddismo. Laddove il cristianesimo si fonda sulla fede in Dio in quanto «creatore onnipotente», il buddismo pone alla base questo discorso dell'essenza fondamentale della vita.

IV. COMPASSIONE E GIUSTIZIA

1. Giustizia e rivoluzione umana

Il tema della giustizia è un aspetto centrale nella pratica buddista dell'emancipazione umana, ovvero dell'emancipazione personale per via religiosa.

Fulcro della problematica umana è l'ignoranza. Dall'ignoranza origina l'offesa. E se, in senso stretto, «[...] offesa significa incredulità e disprezzo della Legge mistica»¹¹, più ampiamente, essa equivale all'azione negativa che si produce ogni qual volta agiamo in modo non dignitoso, non rispettoso, privo di coraggio e di senso di giustizia. Vivere con coraggio è essenziale perché l'ignoranza è una forza contraria *effettiva*, capace di inibire e bloccare ogni spinta emancipativa, e impedire di fare chiarezza su se stessi, sul migliore indirizzo d'azione da intraprendere entro un dato contesto, su ciò che davvero è bene. L'ignoranza impedisce anzitutto di tener

⁸ Ivi, p. 45.

⁹ Ivi, p. 46.

¹⁰ Ivi, p. 47.

¹¹ D. Ikeda, *Il mondo del Goshō*, tr. it. di M. Cellerino, Esperia, Milano 2004, vol. 2, p. 86.

testa a se stessi, in particolare all'azione dei tre veleni di avidità, collera e stupidità all'interno del proprio cuore¹².

La nostra, come possiamo vedere, è un'epoca di conflitti e di violenza. «Come mossi da una forza inarrestabile, intere nazioni e singoli individui sono sospinti da un conflitto all'altro. La forza di rimanere saldi in mezzo a questa furiosa corrente dei tempi risiede in una fede incrollabile nella natura di Budda, nostra e degli altri, unita ad azioni per mettere concretamente in pratica questa convinzione e dimostrare rispetto per la vita di tutte le persone. Questo perché l'impulso irresistibile che conduce al conflitto sorge dall'ignoranza. Nel buddismo ignoranza significa mancanza di consapevolezza o di fede nel fatto che le persone posseggono la natura di Budda. È anche l'impulso oscuro che conduce a mancare di rispetto alla vita umana e a violarne la dignità innata»¹³.

2. Giustizia e felicità

Lottare per la giustizia è lottare per la felicità altrui. E la strada del coraggio non è altro che la strada della compassione. «Di fatto se agiamo con coraggio, scopriremo che la nostra compassione per gli altri si approfondisce. Il coraggio è la suprema virtù per la quale possiamo lottare»¹⁴.

3. Giustizia ed educazione

La questione della giustizia è così importante nel buddismo che non pochi maestri e filosofi lo fanno diventare termine chiave anche nel processo educativo.

La lotta per la giustizia, lo spirito di dedizione, il credo ed il pacifismo costituiscono espressione di un umanesimo che nutre la forza vitale-spirituale, e dalla forza vitale-spirituale è nutrito. Esiste per davvero la via *spirituale* di una comunicazione e di uno scambio, anche educativo, tra esseri umani – e comincia già con l'educazione dei bambini nel contesto familiare.

È questa la via su cui devono perseverare ed impegnarsi i genitori. Al proposito, il filosofo buddista Ikeda osserva:

dall'età di tre anni il bambino comincia a cercare il padre. Il desiderio di stare con il padre è naturale. Freud ha spiegato la natura dei conflitti fra padre e figli. Il rifiuto del padre e della madre da parte del bambino dovrebbe farci gioire perché è la prova della meravigliosa formazione del suo io: egli si sottrae alla sicurezza della madre e muove il primo passo come individuo autonomo. (...) L'affermazione dell'io, la ricerca della propria autonomia, non sono una semplice rivolta contro i genitori, sono sostenute da sentimenti di rispetto e fiducia verso il padre. C'è nel bambino un bisogno imperioso di diventare forte e coraggioso come il padre. Bisogna trarre vantaggio da questa forza che sta nascendo nel bambino per allevarlo con un forte senso di giustizia e di gioia di vivere¹⁵.

¹² «Le “radici del bene” – spiega Ikeda commentando un passo di goshō – si riferiscono alla natura essenziale di tutti i fenomeni o natura del *dharma* (cioè l'illuminazione alla Legge mistica) e le “radici del male” all'ignoranza (cioè all'illusione fondamentale, al dubbio o alla confusione riguardo alla Legge mistica). I “rami e le foglie del male” si riferiscono a 1) i tre veleni di avidità, collera e stupidità; 2) le tre calamità della carestia, della pestilenza e della guerra che sorgono dai tre veleni e 3) le cinque impurità che sorgono in concomitanza con essi» (*Ibidem*); cfr., pp. 187-188, p. 237.

¹³ *Ivi*, p. 106.

¹⁴ D. Ikeda, *I protagonisti del XXI secolo. Dialoghi con i giovani*, vol. 2, tr. it. M. Zanda, Esperia, Milano 2001, p. 84.

¹⁵ D. Ikeda, *La famiglia creativa*, «Il nuovo rinascimento», suppl. al n. di novembre, cit., p. 15.

V. COMPASSIONE, GIUSTIZIA E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Come, nell'essenziale, abbiamo detto, compassione, giustizia e coraggio diventano, nel buddismo, termini profondamente interrelati. Ed è chiaro che, essi, in quanto ancora interrelati entrano in campo quando si parla di interreligiosità e si agisce in 'accordo con la' e in 'favore della' cultura dell'interreligiosità e del mutuo riconoscimento delle religioni.

Anzitutto, sul fronte del valore attribuito al dialogo interreligioso il buddismo assume una posizione di larga apertura. L'esempio più noto ed eloquente viene dallo straordinario impegno pluridecennale portato avanti dal Dalai Lama.

Ancora Ikeda, che cito a rappresentanza dell'essenziale della tradizione Mahayana, osserva (ed è significativo che lo faccia nella *Prefazione* all'edizione italiana della *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*):

Nel contesto del dialogo interreligioso moderno è necessario (...) accettare e valorizzare le molteplici caratteristiche di ogni singolo credo e, allo stesso tempo, afferrare la profonda verità e sapienza presente nelle sue dottrine. // Non vi è dubbio che, così facendo, ogni religione potrà esercitare un'influenza positiva sulle altre e diventare sempre più una religione dedicata alla felicità del genere umano. Inoltre, continuando a percorrere questo cammino di dialogo e reciproco miglioramento, ogni fede potrà manifestare il proprio valore intrinseco, contribuendo alla creazione di un sodalizio di "religioni per l'essere umano" in grado di trasformarsi nella forza più grande per la realizzazione della pace nel mondo¹⁶.

In secondo luogo, ancora senso di giustizia e compassione sono essenziali al dialogo. Perché il dialogo non sia retorico e vuoto, dogmatico e falso. È fondamentale la maturità morale dei dialoganti e il coraggio di un confronto genuino e aperto, – con tutti i rischi che questo comporta. In ballo sono le fondamenta stesse dell'umanesimo.

Il dialogo è un'arte difficile e sottile, equivale ad incontrarsi – detto con un'immagine tratta dal filosofo ebreo Martin Buber (*Dialogisches Leben*, 1947) – «su uno stretto crinale»: il minimo errore può rivelarsi rovinoso. «Intenso e ad alto rischio», il dialogo è in grado di operare con la stessa efficienza ed incisività dei correttori di assetto degli aerei e delle imbarcazioni: condotto con pazienza, nella giusta direzione. Sfidando «(...) le teorie e gli attaccamenti che imprigionano e condizionano le persone» – ovvero, dogmatismo e fanatismo – il dialogo può determinare un riorientamento dei fenomeni e del tempo.

Al proposito, fanatismo e dogmatismo costituiscono il più grande ostacolo al dialogo. Li si accosta tendenzialmente alle religioni monoteiste ma, da un lato, nessun ambito della vita umana ne è *a priori* esente, da un altro lato, anche religioni non monoteistiche, come il buddismo, possono caderne preda. Lo stesso può dirsi per lo stesso umanesimo, quando pretende di tradursi in una regolamentazione sistematica dei giudizi e delle azioni umane. Senza dubbio, all'opposto vi è la vaghezza del qualunquismo, la retorica e l'accettazione ambigua ed irriflessa delle tendenze e motivi del momento. Epperò, la sostanza del vero umanesimo risiede nella piena e libera posizione responsabile del singolo individuo, nella sua personale percezione/comprendimento dell'umano. In ultima istanza, libertà dal fanatismo e dal dogmatismo significa che nei momenti decisivi non è la posizione del proprio credo o della propria dottrina ad essere chiamata in causa ma la «nostra capacità di rimanere fedeli a un processo di libera e autonoma scelta decisionale – di essere fedeli a ciò che personalmente percepiamo come "umano" (...)»¹⁷.

¹⁶ D. Ikeda, Prefazione, in *Raccolta degli scritti di Nichiren Daishonin*, vol. I, cit., p. XI.

¹⁷ Cfr. D. Ikeda, *Verso una nuova era di dialogo: esplorare l'umanesimo*, in «Buddismo e Società», n. 110, (2005), maggio-giugno, p. 9.

Il presente Brief, che necessariamente sul sito di Emuna esce sia in italiano sia in inglese, costituisce opera dell'ingegno dell'autore, il quale conserva integralmente i diritti morali e i diritti esclusivi di utilizzazione economica, ai sensi della Legge 22 aprile 1941, n. 633 e successive modificazioni. L'autore è responsabile delle versioni italiana e inglese e deve esplicitamente approvarle entrambe anche qualora la traduzione sia, su sua richiesta, curata dalla Luiss.

Con la diffusione del presente documento nella collana Emuna, l'autore concede alla Luiss Guido Carli una licenza d'uso non esclusiva, gratuita, irrevocabile e illimitata nel tempo, per l'utilizzo, la riproduzione, la traduzione, la diffusione, la comunicazione al pubblico e l'archiviazione dell'opera, anche in formato digitale e mediante strumenti telematici. Le opinioni espresse in tale documento sono da attribuirsi esclusivamente all'autore e non riflettono necessariamente la posizione ufficiale di Luiss Guido Carli né del programma Emuna. Eventuali rielaborazioni, traduzioni ulteriori, successive pubblicazioni accademiche o editoriali, nonché qualunque ulteriore utilizzazione sostanziale dell'opera da parte dell'autore, in forma autonoma o integrata in nuove opere, dovranno recare idoneo riferimento alla presente versione diffusa dal sito di Emuna, nell'ambito del Luiss Research Center for European Analysis and Policy.