

www.centrostudicampostirini.it

ISBN 978-88-89746-15-8

© 2013 Edizioni Fondazione Centro Studi Campostirini
Via S. Maria in Organo, 4 - Verona

Tempio e persona

Dall'analogia al sacramento

A cura di Francesco Valerio Tommasi

con i contributi di:

Cecilia Pennacini, Enrico Comba, Sergio Botta, Cristina Bignami,
Giulia R.M. Bellentani, Aldo Tollini, Alessandro Stavru, Gaetano
Lettieri, Maurizio Mottolese, Massimo Campanini, Saverio Campanini,
Andrea Longhi, Giorgio Della Longa, Luca Diotallevi, Nicola Reali

“Tutti i diritti sono riservati.

Nessuna parte di questa pubblicazione
può essere riprodotta in qualsiasi forma,
sia elettronica sia meccanica, senza
il permesso scritto dell'editore.

L'editore è disponibile

ad assolvere i propri impegni
nei confronti di eventuali titolari dei diritti.”

IL "TEMPIO" NEL BUDDHISMO ZEN GIAPPONESE

Aldo Tollini

L'incontro di un occidentale con un tempio del Buddismo giapponese è quasi sempre causa di disorientamento tante sono le differenze con i templi a noi più prossimi, cioè le chiese cristiane. E queste differenze sono sicuramente dovute a diversità culturali, sia generiche sia più specificatamente religiose. La prima caratteristica che colpisce è che i templi buddhisti, così come anche quelli scintoisti, d'altronde, sono costruiti in legno. E anche le case tradizionali, quelle poche che rimangono o sono state conservate, sono di legno. Questo, tra l'altro, motiva il fatto che anche templi considerati molto antichi, di fatto sono stati ricostruiti in modo fedele più volte nel tempo, e anzi a cadenze temporali prestabilite. Quindi la vetustà di un tempio non consiste nella sua struttura fisica, ma piuttosto nella forma e nella struttura architettonica. Ogni parte viene smontata, pezzo a pezzo, e sostituita con un'identica parte uguale fatta dello stesso legno, possibilmente lavorato allo stesso modo: per esempio, gran parte dei templi in legno sono costruiti a incastro, senza chiodi, e anche nelle sostituzioni, sono ricostruiti come nell'originale. Visitando il più antico tempio in legno giapponese risalente all'inizio del VII secolo d.C., lo Hōryūji di Nara, si capisce immediatamente che è stato rifatto recentemente. Questo significa che l'apprezzamento della vetustà non riguarda l'aspetto fisico, ma quello della forma, e dello spirito. Del resto il Giappone è la cultura dell'impermanenza, che è una delle concezioni fondamentali e fondanti della dottrina buddhista. Tutto passa, tutto si trasforma, tutto fluisce, nulla rimane uguale nel tempo.

Un'altra caratteristica che colpisce molto è che mentre le nostre chiese sono un'unica struttura, grande o piccola, dimessa o maestosa, i templi buddhisti giapponesi sono costituiti da una serie più o meno numerosa di edifici di varie dimensioni raccolti entro uno spazio che è considerato "il tempio". Vi è un edificio principale, più grande, e una serie di templi minori sparsi attorno e sostanzialmente tutti i templi buddhisti giapponesi ripetono la stessa struttura; la quale viene, assieme al Buddismo e più in generale alla cultura, dal continente, cioè dalla Cina. I vari "templi minori" che stanno attorno al tempio principale, fanno parte di esso, ma

sono anche in certa parte autonomi. Per esempio hanno un nome proprio e possono avere un maestro, e perfino una discendenza e tradizione propria, ovviamente all'interno della stessa scuola.

Da una parte abbiamo la monolitica struttura sia architettonica sia gerarchica del Cristianesimo, dall'altra la frammentazione delle varie scuole buddhiste sia a livello dottrinale sia gerarchico, poiché non esiste una struttura centralizzata, né un'unica dottrina, e questa frammentazione si manifesta anche visivamente nella struttura dei templi. D'altra parte, mentre il Cristianesimo si considera la religione rivelata, l'unica vera, il Buddismo pensa che vi siano più strade verso la stessa meta e, al più, le varie scuole e dottrine sono piuttosto stadi diversi e non mutualmente esclusivi verso l'unica meta finale. Il Cristianesimo è centralizzato, gerarchico, verticale, monolitico, il Buddismo invece è frammentato, dispersivo, orizzontale, pluriforme. E così sono anche architettonicamente i rispettivi templi.

Infine vorrei citare un'ultima caratteristica che colpirebbe l'eventuale visitatore occidentale: a parte la sala principale con la statua del Buddha, spesso, ma non sempre, riccamente decorata e circondata da vari orpelli che hanno lo scopo di rendere omaggio alla figura del fondatore e maestro supremo, il resto delle sale del tempio sono molto spoglie e semplici, addirittura spartane.

E qui veniamo ad un punto importante che ci permette di comprenderne la logica: il tempio è strutturato in base alla funzione che deve svolgere. A sua volta questa funzione deriva dalla dottrina del Buddismo, che sebbene parecchio diversa tra le varie scuole buddhiste, anche solo giapponesi, ha però dei fondamenti comuni a tutte. Qui, per semplicità, mi limiterò a descrivere il rapporto tra la funzione e la struttura dei templi della scuola buddhista giapponese Zen.

Per prima cosa, si dovrebbe distinguere tra la funzione che il tempio svolge per i monaci residenti, e quella per i fedeli o "parrocchiani" che fanno visita al tempio in modo saltuario, soprattutto in occasione di festività e cerimonie. Per i monaci, in primo luogo, il tempio non è il luogo della devozione, né della preghiera o della fede: è invece il luogo della pratica e del conseguimento dell'illuminazione. Quindi, di fatto, i templi sono strutturati in modo da poter fornire a chi ci vive l'ambiente ideale per praticare, per seguire l'insegnamento del maestro e per avvicinarsi o conseguire l'illuminazione, che è lo scopo finale del percorso della "Via" buddhista. E a questo scopo che fin dall'antichità i templi buddhisti in Cina e poi in Giappone sono stati costruiti: la funzione di accogliere visitatori esterni è sempre stata marginale e ha poco influenzato la struttura.

Nello Zen le due pratiche fondamentali sono lo *zazen*, o "meditazione seduta" silenziosa, e il *kōan*, cioè i colloqui formali con il maestro su un tema perlomeno criptico assegnato al discepolo e al quale costrui deve dare una risposta al di fuori o oltre la logica convenzionale, per giungere ad un *flash* intuitivo profondo.

Quindi il monaco necessita di un ambiente semplice, poco distraente, che favorisca l'introspezione e gli permetta di sedersi in meditazione per lunghi periodi assieme agli altri membri della comunità, con cui spartisce anche le attività quotidiane. In un certo senso, un tempio Zen è più simile a una palestra che a un luogo di culto: certamente, il *training* del monaco è il centro dell'attività del tempio. In questo senso, un ambiente ridotto e tranquillo permette una maggiore concentrazione, una più facile introspezione e un più intenso contatto con il maestro.

Per questo motivo l'ideale di un monastero Zen è di essere collocato in luoghi remoti, lontano dalla confusione della società, in un luogo dove poter praticare in solitudine e senza distrazioni. Quindi i monasteri Zen normalmente si trovano in montagna e di solito sono chiamati con il termine "montagna". Se dovessimo fare un parallelo tra chiesa cristiana e monastero Zen, sarebbe più appropriato porre il confronto e trovare delle similitudini tra il monastero cristiano e quello Zen. Entrambi, infatti, sono luogo di pratica, dove nel silenzio e nella concentrazione i monaci vivono nella ricerca di dio o del proprio sé. Entrambi sono possibilmente (o idealmente) in luoghi remoti, e organizzati per svolgere oltre che la pratica (e la devozione) anche la vita quotidiana, con le varie incombenze che fanno parte della disciplina.

Il maestro Zen Keizan (1268-1325) dice:

Risiedete in un monastero guidato da un buon maestro, situato nelle profonde montagne e nelle valli silenziose. Un buon posto per praticare *kinhin*¹ è dove vi è acqua pura e verdi montagne. Un luogo appropriato per calmare la mente è presso un fiume e sotto gli alberi. Contemplate l'impermanenza: non dimenticatevene?²

Si può facilmente comprendere quanto la funzione del tempio influenzi la sua struttura e collocazione: in ambito cristiano, mentre le chiese sono luoghi di aggregazione, di devozione e celebrazione della fede,

¹ Pratica dello Zen che consiste nel camminare lentamente mantenendo lo stato di concentrazione.

² Keizan Jōkin, *Zazen yōjinki*, in A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino 2012, p. 415.

in altre parole il luogo dell'incontro del fedele con la divinità, i monasteri sono luoghi di pratica, di ritiro e di concentrazione e, nel caso del Buddhismo Zen, il luogo dell'incontro dell'uomo con se stesso, ossia con la propria natura originaria. Di conseguenza hanno strutture e collocazioni diverse.

I due centri del monastero buddhista Zen, oltre agli edifici funzionali, sono la sala principale con le statue del Buddha e la sala di meditazione. Oltre a queste, la saletta per gli incontri individuali con il maestro. La prima è per rendere onore al Buddha, e per spronare i monaci a seguire l'esempio del primo illuminato, insomma per rammentare lo scopo finale della pratica, l'illuminazione. Le altre due sale sono, invece, luoghi di pratica. Pratica e illuminazione: i due capisaldi del Buddhismo.

Per citare una famosa frase del maestro Dōgen (1220-1253): «Apprendere il buddhismo è apprendere se stessi; apprendere se stessi è dimenticare se stessi. Dimenticare se stessi è essere risvegliati alla realtà. Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere il proprio corpo-mente e il corpo-mente degli altri»³. La pratica è volta a scoprire il "proprio vero volto" il quale, secondo il fondamento del Buddhismo, è un'entità priva di un fondamento ontologico: l'io è illusione, è vuoto. L'incontro del proprio io con un'altra entità, sia pur essa divina, non può avvenire, e non rientra nell'orizzonte del Buddhismo Zen. L'incontro è semmai dell'io illusorio con la realtà dell'assenza di un io sostanziale, e il conseguente risveglio alla vera natura delle cose e di se stessi. L'incontro con il Buddha, o con la buddhità, è comunque l'incontro con se stesso in quanto buddha vivente. Il Buddha è il proprio io, ossia la realizzazione dell'assenza di un proprio io: per questo la fede in un essere esterno non si dà.

L'assunto dell'insostanzialità dell'io del Buddhismo è di portata dirimpente, e di assoluto contrasto con i principi della cultura occidentale e con il Cristianesimo. In Occidente la certezza dell'esistenza di un io individuale è alla base di ogni forma culturale e di speculazione, compresa la religione. Le forme artistiche, la filosofia, la psicologia, la dottrina cristiana e la sua pratica, e così via, sono fondate sulla convinzione che un io individuale esista e sia ben radicato. In quanto esistente, esso può esprimersi, rapportarsi, pensare, svilupparsi, essere oggetto di indagini, e così via.

Nel Buddhismo, e qui in particolare nello Zen, la certezza che l'io sia una mera illusione, riporta continuamente alla visione del vuoto. La struttura del tempio anche riproduce l'idea che non vi sia un centro

sostanziale al quale tutto il resto fa riferimento. Il tempio-chiesa è una individualità assoluta, concreta, ben presente e affermata. In questo grande io, gli io individuali si rapportano o uniscono all'altro grande io, quello della divinità.

Il tempio Zen è una struttura vuota, priva di un centro, è il luogo in cui si sperimenta, si vive e si cerca l'assenza dell'io, nella pratica e nella vita quotidiana, quindi è disseminato, de-strutturato, impermanente (secondo l'altro principio fondamentale del Buddhismo) e nella sua architettura spoglia ed essenziale riproduce la concezione del vuoto. L'io è una costruzione mentale: in realtà è il risultato dell'aggregazione temporanea e continuamente cangiante di cinque elementi, detti *skandha* che creano l'illusione di una esistenza concreta⁴. L'assenza di un centro e la continua mobilità cangiante sono le caratteristiche che da un prototipo religioso-culturale si trasferiscono alla struttura del tempio. Il tempio-chiesa è la rappresentazione della certezza concreta: l'esistenza dell'io e di Dio ed è il loro luogo d'incontro. Il tempio Zen, invece è la rappresentazione della certezza del vuoto: tutto riporta piuttosto all'assenza che alla presenza. L'incontro con il proprio io è la scoperta della sua non esistenza.

Nelle religioni in cui esiste la divinità, esiste di conseguenza il sacro, che è il luogo spirituale e fisico di essa, e il tempio diventa il luogo sacro per eccellenza poiché vi risiede il Dio: lì si può venire in contatto con Lui. Tuttavia, la sacralità, in chi ha fede, tende a estendersi e ad espandersi sempre più, fino a comprendere tutto l'universo. Tutto il creato è luogo sacro poiché è l'opera di Dio, e sua creazione, e il luogo in cui egli risiede. Ogni manifestazione e fenomeno che esiste è manifestazione di Dio. L'individuo stesso diventa luogo del sacro: il corpo è il tempio che ospita la divinità. Tempio e corpo si somigliano e si influenzano: il corpo diventa tempio, e a sua volta il tempio è una forma del corpo fisico. Perciò, nella "Prima Lettera ai Corinzi" si dice: «O non sapere che il vostro corpo è

4 Elenco dei Cinque Aggregati (o *skandha*, in giapponese *goun* 五蘊), gli elementi fondamentali dell'essere umano comprende:

1. *riipaśū* = la materia, i fenomeni;

2. *vedanā* = le sensazioni;

3. *samjñā* = l'intelletto, le rappresentazioni mentali, la cognizione;

4. *samskāra* = la volizione, gli impulsi;

5. *viññāna* = la coscienza, il discernimento.

Sono gli elementi fondamentali che aggregandosi e disgregandosi danno luogo ai fenomeni o li fanno perire.

3 In A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen zenji*, Ubaldini, Roma 2001, p. 180.

tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartiene a voi stessi?⁵

Ma non solo il Cristianesimo insiste sulla *sacralità del corpo*: anche nel Tantrismo e nello Hatha yoga si insegna che il proprio corpo è il tempio sacro che deve essere santificato al fine di trasformarlo in "corpo divino".⁶ Nel Cristianesimo, il corpo è il mezzo per giungere a Dio e quindi la sua "santificazione" è la via attraverso la quale si giunge alla santità, che è intimità con la divinità. Nella Genesi si dice: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza. [...] Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò». Con l'espressione "a immagine di Dio" si intende la caratteristica propria dell'uomo che lo distingue dal resto del creato: lui e lui solo, nell'universo, è costituito ad immagine e somiglianza di Dio, perciò tutti gli uomini, in quanto immagine di Dio, sono relazionati a Lui, ed in questa loro relazionalità si individua la loro posizione particolare nel creato, diversa da quella di tutti gli altri esseri. La somiglianza con Dio riconduce l'uomo alla possibilità che egli si relazioni direttamente con Lui attraverso il suo stesso corpo, il quale, santificato, è la porta d'accesso all'unione con Lui.

Laddove la divinità non esiste, e di conseguenza non esiste neppure la sacralità, come nello Zen, che è "Via" di liberazione insegnata da un essere umano agli altri esseri umani, la concezione del tempio come luogo del sacro non è corrente. E anche la santificazione del corpo, nei modi che sono espressi nel Cristianesimo sono assenti. Tuttavia vi è un parallelo importante, *mutatis mutandis*, cioè cambiando soprattutto i nomi che gli uomini attribuiscono alle cose e ai concetti. Al centro non vi è un dio, ma l'illuminazione (*satori*) e il luogo della pratica è il luogo stesso dell'illuminazione. Ora, siccome il concetto di pratica non si limita allo *zazen* e al *kōan*, ma si estende a ogni attività anche quotidiana, la vita stessa diventa il luogo della pratica: si dice che camminare, stare fermi, stare seduti e stare in piedi (cioè ogni possibile attività umana) è pratica, quindi illuminazione. Di conseguenza, la vita quotidiana stessa diventa, o dovrebbe diventare, il luogo dell'illuminazione. Per l'illuminato ogni azione, ma anche ogni fenomeno dell'universo sono manifestazione dell'illuminazione. Dunque, che differenza fa tra sostenere che l'intero universo è la manifestazione di Dio e dire che l'intero universo è la manifestazione dell'illuminazione?

Il proprio corpo invece che essere il luogo del sacro è il luogo dell'illuminazione. Il corpo-tempio sacro del cristiano diventa nell'adepto Zen il corpo-tempio della pratica. Il proprio corpo, che nel cristiano è il luogo che ospita la divinità, diventa il corpo che ospita ed esprime l'illuminazione. Il proprio corpo che è il luogo dell'unione mistica con Dio, diventa il luogo vuoto del non-incontro e dell'assenza, che è libertà dalle costrizioni. La rivelazione della divinità diventa la rivelazione della verità per cui i fenomeni sono vuoti.

Nelle scuole della "Terra pura" (*Jōdo-shū* e *Jōdo shinshū*) il complesso del tempio è la rappresentazione della "Terra pura" del Paradiso occidentale. Nello Zen esso è oltre che il "luogo dell'illuminazione" anche la manifestazione della persona che ha raggiunto l'illuminazione. Così come la rappresentazione del Buddha e dei *bodhisattva*⁸ nelle statue buddhiste sono espressione della tranquillità, equanimità e serenità raggiunta nel *samādhi*⁹, ed esprimono l'ideale dell'uomo che ha raggiunto la meta, il tempio, con la sua concretezza materiale rappresenta l'ideale dell'armonia, della pace e della bellezza interiore. Sono il luogo in cui il realizzato vive, o meglio, sono il luogo che costui ha realizzato nella sua visione attraverso la mente non più preda dell'illusione e del pensiero dualista e discriminante egoistico.

Per questo, vi è un'ulteriore caratteristica che stupisce il visitatore occidentale: la presenza di un giardino, grande o piccolo, bagnato o secco (*kare sansui*). Il giardino è il simbolo della pace della mente: è l'immagine della natura nella sua forma naturale, se così si può dire, cioè non contaminata (apparentemente) dall'azione dell'uomo. Nella persona rappresenta la mente pacificata, naturale, indivisa, così com'è, ossia secondo l'ideale dello Zen. La mente si specchia nel giardino e vi ritrova o vi riflette la sua pace, allo stesso modo di come l'interno degli edifici adibiti alla pratica, e soprattutto la sala di meditazione e la *hatto*, la sala dell'insegnamento, a parte la presenza della statua del Buddha a rammemorazione della meta della "Via", sono spogli, come la mente anche dev'essere. Come si dice nel Buddhismo giapponese: «Il cuore-mente¹⁰ ricerca la forma esteriore corretta, e la forma esteriore corretta corregge il cuore-mente. Quindi, l'ambiente in cui il monaco vive deve essere tale da fungere da supporto nella pratica della "Via".

⁸ Gli esseri in prossimità di entrare nel *nirvāṇa*.

⁹ Stato di pacificazione e di intensa concentrazione.

¹⁰ Nella tradizione sino-giapponese la mente e la sfera psichica formano un'unica entità, contrapposta al corpo materiale.

⁵ 1Cor 6,19 (*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1971, p. 2461).

⁶ M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 153.

⁷ Gen 1,27 (*La Bibbia di Gerusalemme cit.*, pp. 36-37).

Nel rapporto che si stabilisce tra tempio e corpo fisico dell'uomo, va notato che il Cristianesimo è una religione molto "fisica", "corporea". Si pensi che i momenti più importanti della dottrina vengono espressi per mezzo del corpo: Gesù si incarna e diventa uomo, poi viene crocifisso e il suo corpo risorge dalla morte e torna a vivere. La Madonna concepisce il figlio da vergine, quindi fisicamente integra, i santi subiscono un martirio fisico, alla fine dei tempi tutti risorgeremo con il nostro corpo, e così via. Nell'arte, le rappresentazioni religiose cristiane riconducono sempre alla fisicità, mentre, non si dimentichi, le altre due religioni monoteiste del Mediterraneo rifuggono dalle rappresentazioni concrete e propongono un Dio astratto. Il Cristianesimo, più di altre religioni pone al centro il corpo e ne fa strumento di devozione, di fede e veicolo verso Dio. Per questo, la somiglianza dell'uomo con Dio – una somiglianza innanzitutto fisica, come vediamo nelle raffigurazioni – riveste una speciale importanza. Essa è il tramite concreto della prossimità dell'uomo con Dio. Questa somiglianza dell'uomo con Dio fa sì che l'uomo si senta un po' Dio e che Dio possa incarnarsi e diventare uomo. I due sono simili e in qualche modo hanno qualcosa in comune.

Il Buddismo, per contro, è una religione, se così si può chiamare, in cui il corpo mantiene un ruolo secondario. Il fine supremo del Buddismo è l'eliminazione dell'ignoranza e della conseguente illusione, per accedere alla realtà così com'essa è, e questo riguarda il mondo interiore dell'uomo, non la sua fisicità. E pur vero che l'illuminazione, nelle scuole del Grande Veicolo¹¹ avviene con questo stesso corpo, cioè è raggiungibile in questa vita, e il Buddismo esoterico, come per esempio la scuola giapponese Shingon, dà molta importanza al corpo e ne fa strumento di pratica in vario modo. Tuttavia, nelle altre scuole, tra cui lo Zen, più ancora del corpo, è il complesso mente-cuore (*li*, *kokoro*, *shin*. Ora in poi "mente") che rappresenta il punto focale della persona. Quindi una persona non fisica, ma astratta: inoltre, una persona priva di un io sostanziale, come visto sopra. Potremmo dire che mentre il Cristianesimo dà grande importanza alla fisicità e la esalta, il Buddismo Zen insiste invece sull'aspetto psichico e intellettuale al fine, però, di smantellarlo. Infatti, l'illuminazione viene realizzata con la mente e nella mente, ossia con un cambiamento radicale di essa. La persona è la mente, perciò il tempio riflette la mente dell'illuminato, non il suo corpo fisico.

Nelle pratiche Zen, certamente anche il corpo è coinvolto perché il raggiungimento dell'illuminazione avviene a livello psicofisico, e si pensi allo *zazen*, o "meditazione seduta", ma la prima che necessita di essere

trasformata è la mente. La quale è "non afferrabile", come dice Dōgen nel capitolo "Shin fukatoku" (la mente non è afferrabile) dello *Shōbōgenzō*:

abbiamo continuato ad utilizzare le gabbie e le grotte della nostra stessa casa, ma quello che chiamiamo la nostra propria casa è la mente non afferrabile. Il pensiero discriminante di questo stesso momento è la "mente non è afferrabile." Tutto il nostro essere durante le dodici ore è proprio la "mente non afferrabile." Dopo essere entrati nella stanza dei Buddha e dei patriarchi¹² si fa propria la "mente non afferrabile"¹³.

La mente "non afferrabile" è la nostra quotidianità, il nostro pensiero di questo momento e di ogni momento. Questa mente sfuggente e incontrollabile è l'oggetto della pratica dello Zen, poiché essa è anche il luogo della possibile illuminazione. Quando questa mente incontrollabile sia lasciata cadere (non ripudiarla), allora si schiuderà la porta della liberazione dalle costrizioni che essa aveva fino ad allora costruito: allora maturerà la trasformazione.

Di nuovo con le parole del maestro Dōgen nel capitolo "Shinjū gakudō" (la via dell'apprendimento di mente e corpo):

L'apprendimento della "Via" consiste nel rivolgere completamente se stessi:¹⁴ [si lascia andare tutto e ci si affida [alla mente]. Allora bisogna far apprendere che [i muri delle] dieci direzioni sono muri crollati¹⁵, e far apprendere che le quattro direzioni sono senza porta [dentrata e di uscita]¹⁶. [...] Allora, la mente pura comprende in sé sempre tutti i pensieri liberamente¹⁷.

Nell'architettura immaginaria o ideale dell'adepto Zen, il tempio è un edificio con i muri crollati, senza chiusure e restrizioni. Anche il grande portale di accesso al tempio Zen, il *mon*, sotto il quale si passa e una "porta senza porta" come il titolo della più famosa collezione di *kōan*, il *Mumonkan* (letteralmente: la porta senza porta)¹⁸. Le ostruzioni, le

¹² Cioè intrapreso la "Via" buddhista.

¹³ A. Tollini, *Antologia del Buddismo giapponese*, Einaudi, Torino 2009, p. 227.

¹⁴ Letteralmente: nel fare una capriola.

¹⁵ Quindi non ci sono più impedimenti.

¹⁶ Cioè: far apprendere che tutte le direzioni in cui ci si volge e dirige non hanno porte e quindi ci si può muovere liberamente e senza impedimenti.

¹⁷ I due brani sono tratti da A. Tollini, *Pratica e illuminazione cit.*, pp. 99, 105.

¹⁸ Trad. italiana: Zenkei Shibayama, *Mumonkan. La porta senza porta*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1977.

chiusure, i muri, le porte sono una costruzione della nostra mente deviata: sono da lasciar cadere. Forse per questo l'interno dei templi hanno pareti mobili, poche porte e grandi aperture su spazi esterni. La struttura fisica è a immagine e somiglianza della mente liberata e il tempio non deve diventare un attaccamento e una costrizione: il vero praticante della "Via" deve essere libero anche da esso.

Nello *Shōbōgenzō Zuimonki* si trova un passo in cui si dice:

Quando il maestro Zen Hōe del monte Yogi divenne abate del tempio che colà si trova, esso era stato depredatao e i monaci erano preoccupati. Perciò un ufficiale disse che il tempio doveva essere riparato. Il maestro disse: «Anche se l'edificio è diroccato, è certamente un posto migliore per praticare *zazen* che stando all'aperto o sotto un albero. Se una parte del monastero è rotta e penetra la pioggia, dovremmo spostarci dove non piove dentro per praticare *zazen*. Se i monaci riescono a giungere all'illuminazione costruendo un tempio, ne dovremmo costruire uno fatto di gemme e di gioielli. L'illuminazione non dipende da fatto che un tempio sia in buono stato o in cattivo stato; dipende solo dalla nostra diligenza nel praticare *zazen*»¹⁹.

E poco più avanti Dōgen commenta: «Un monaco Zen dovrebbe essere come una nuvola, senza fissa dimora, come l'acqua che scorre senza nulla su cui appoggiarsi. Questo è detto un monaco»²⁰.

La pratica è la ricerca della pace della mente per mezzo della purificazione dalle contaminazioni, dalle false visioni, dalle perversioni della mente. Così il monaco deve rendersi puro e rendere pura la sua azione e la sua azione è volta alla purezza e alla purificazione. Il luogo dove risiede deve anch'esso essere reso puro: il tempio è il luogo della purezza in cui la ricerca della "Via" si attua. Colà il cibo, la pratica, la gestualità, le parole, l'atteggiamento mentale è puro: anche la meticolosa pulizia, quasi maniacale, è simbolo della purezza. Di nuovo, "la forma esteriore corretta corregge il cuore-mente" e la simbiosi tra tempio e persona è la base della ricerca dell'illuminazione.

Così, mente, corpo e tempio fisico sono accumulati dal concetto della purezza che è liberazione dalle contaminazioni mentali e fisiche: il pensiero dev'essere puro e limpido allo stesso modo di come il corpo deve essere puro e nutrirsi di cibo puro. La purezza del lasciare cadere

gli attaccamenti va accompagnata alla purezza del fisico, ma anche del comportamento e dell'azione. Solo l'essere puro attraverso il mondo contaminato senza sporcarsi e senza accumulare *karma* e la sua purezza è la sua forma originaria alla quale deve tornare, libero dalle tormentate e tormentose pulsioni dell'io. E la purezza è assenza, è non essere, è il vuoto.

Il tempio dev'essere il luogo in cui questa purezza e questa libertà si manifestano concretamente e sostengono il suo percorso. Il tempio è il luogo quotidiano e immediato dell'illuminazione, il luogo fisico e mentale della realizzazione. In questo senso il tempio è la concreta realizzazione della mente e del corpo del praticante: anch'esso va reso puro attraverso la purezza del praticante. Esso va santificato come va santificata ogni azione. Non perché sia il luogo in cui vi è un essere santo, ma perché è il luogo dove l'azione santificante (la pratica) si svolge e quindi il tempio si santifica attraverso l'azione stessa del praticante.

Ora tornando al concetto cristiano del «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo?», lo Zen potrebbe riformulare dicendo: «Non sapete che la vostra mente è il tempio dell'illuminazione?»

19 Capitoli 4-14. *Shōbōgenzō-zuimonki. Sayings of Eihei Dōgen Zenji*, Kyoto Sotoshu Center, Kyoto 1995, p. 161, trad. mia dall'inglese.
20 *Ibid.*, p. 202.