

MASSIMO RAVERI

CONTEMPLARE IL BUDDHA / PRONUNCIARE IL SUO NOME: I SENSI DELL'ASSOLUTO

Nell'inquieta società giapponese del XII e XIII secolo si sviluppò una disputa religiosa sulla pronuncia del Nome di Buddha, il Nome dell'assoluto. Il fulcro del problema era il senso del male e la capacità dell'uomo di raggiungere la salvezza. Non fu un dibattito erudito. Sfiocò in una lotta molto aspra nel mondo buddhista, con dei risvolti drammatici e crudeli: fedeli che perseguitarono altri fedeli, monaci uccisi, maestri esiliati, templi e scritti dati alle fiamme. Ma da questa emersero anche dei grandi maestri spirituali, innovativi, coraggiosi, che sono ancora oggi fonte di ispirazione. Si confrontavano due prospettive escatologiche radicalmente diverse: era la fede contro la Legge. E quello che veniva anche messo in gioco – e le parti in campo lo sapevano benissimo – era il senso stesso della scelta monastica, il suo monopolio nel gestire la salvezza, il suo potere nel mondo.

Si era formato in quel periodo un discorso religioso dominante – che viene definito “l'episteme essoterica-esoterica” *kenmitsu* 顯密 – basato su un complesso sistema correlativo di concezioni, miti e pratiche culturali di tradizioni religiose diverse, che si rivelò anche uno strumento ideologico e politico duttile e potente. Le divinità *shintō* furono gradatamente innalzate nella gerarchia della cosmologia buddhista e presero a essere interpretate come le divine “manifestazioni”, *suijaku* 垂迹, dei supremi *buddha* e *bodhisattva* universali, definiti come le “forme originarie” e archetipe, *honji* 本地, della buddhità e dei gradi della mente illuminata. I culti ai *kami* e i riti buddhisti erano “combinati”, ma non assimilati. Anche se la pratica popolare armonizzava le forme del sacro in una singola “religione comune”, dèi e *buddha* continuarono a esistere come entità chiaramente distinte, ma intrecciate in una rete di analogie.¹

1 Cfr. M. Teeuwen e F. Rambelli (a cura di), *Buddhas and kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge Curzon, London 2003. Vedi anche S. Tyler, “Honji Suijaku Faith”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 16, 2-3,

Questo paradigma combinatorio fu molto di più di un modo per trasformare le divinità autoctone in figure buddhiste: creò un discorso religioso sofisticato che ebbe anche una funzione politica fondamentale. A quell'epoca infatti i più importanti dèi *shintō* erano venerati dai clan più potenti come divinità ancestrali. Pensati come manifestazioni dei *buddha*, diventavano anche espressione del mondo dell'illuminazione ma, allo stesso tempo, acquisivano ben maggiore forza nella loro funzione teologica di legittimare la gerarchia di potere e l'autorità dell'imperatore al suo vertice. Inoltre, le autorità religiose dei grandi templi buddhisti, legate alla corte, tendevano a utilizzare la rete di analogie per raggiungere tutte quelle molteplici espressioni del divino, elaborate nei culti contadini e radicate nel territorio, e riinterpretarle, scoprendo in esse segrete corrispondenze sacrali, e rendendole coerenti col quadro teologico ufficiale. Fu in questo modo che l'ermeneutica combinatoria divenne uno strumento del potere centrale per unificare ideologicamente il paese.

Era una Via iniziatica caratterizzata da pratiche meditative molto complesse e da una ritualità labirintica, misterica, tramandata dalle due grandi Scuole del Buddhismo esoterico, lo Shingon 真言宗 e il Tendai 天台宗. Prospettava un percorso esigente quanto orgoglioso delle capacità spirituali dell'uomo, nella certezza che il cammino iniziatico potesse portarlo a raggiungere la salvezza qui e ora, in questa vita.²

Il fulcro della dottrina esoterica era costituito da un'originale interpretazione del rapporto fra linguaggio e realtà assoluta.

Il pensiero Mahāyāna – e in particolare la tradizione Madhyamaka – negava risolutamente che fra il linguaggio e la verità ultima potesse instaurarsi un rapporto. Gli insegnamenti del Buddha storico Śākyamuni e di altri *bodhisattva* segnavano il momento in cui l'assoluto, assumendo forme umane, aveva comunicato la verità agli uomini. Ma lo aveva fatto utilizzando degli *upāya*, dei “mezzi adatti” alle loro menti, esprimendo cioè in modo graduale una “verità convenzionale” e relativa, *saṃvṛtisatya*, costruita col linguaggio ordinario della ragione, con concetti limitati, espedienti provvisori e condizionati dallo spazio e dal tempo. Ma era un'illusione pensare che un sistema di segni così indissolubilmente legato alla dimen-

1989, pp. 227-250; A. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tuttle, Tokyo 1969; Kuroda T., “The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23, 3-4, 1996, pp. 233-269.

2 Cfr. B. Faure, “The Impact of Tantrism on Japanese Religious Traditions”, in I. Keul (a cura di), *Transformation and Transfer of Tantra/Tantrism in Asia and Beyond*, Walter De Gruyter, Berlin 2012, pp. 399-410.

sione del relativo e del fenomenico potesse esprimere la realtà ultima del vuoto. La verità rimaneva “coperta”, velata dalle percezioni ingannevoli dei sensi, dalle forme opache del linguaggio e imbrigliata dalle rigide affermazioni della razionalità. Anche nel caso dell’insegnamento del Buddha, le sue parole “puntavano” alla verità assoluta, ma non potevano “dirla”, perché era ineffabile. La verità convenzionale restava valida finché non era svuotata di senso da una comprensione più profonda: come un sogno che ha una sua “veridicità”, finché non ci si sveglia. Solo alla fine del percorso interiore, quando “*le parole sono tagliate via, il pensiero è sradicato, e la mente muore*”. (*Majjhima nikāya*, xxvi) nella coscienza poteva sbocciare l’intuizione di una dimensione incondizionata di verità, *paramārthasatya*.

Se si voleva parlare della verità più profonda, lo si doveva fare solo in modo indiretto e per via negativa, per dire quello che l’illuminazione *non* era. Il pensiero Madhyamaka si rifiutava di limitare l’assoluto, il vuoto, e di trasformarlo in un relativo attraverso le convenzioni del linguaggio, e metteva in luce come ogni tentativo filosofico di caratterizzare la realtà assoluta e non condizionata fosse reso inconsistente dall’interdipendenza logica delle parole e dei concetti. La realtà ultima, nella sua totale astrazione, al di là di ogni teorizzazione, non aveva colore, forma, o attività. Aveva solo la voce del silenzio.

Per il Buddhismo esoterico invece i ‘linguaggi’ di verità del Buddha e la realtà erano profondamente legati, non erano entità ontologicamente distinte. La dottrina insegnata da Kūkai 空海 (774-835) sullo statuto dei suoni e dei segni, rimetteva in discussione il rapporto fra linguaggio e realtà, e mirava a superare i limiti di carattere epistemologico e ontologico che il Madhyamaka attribuiva al linguaggio ordinario nel suo rapporto con la verità.

Kūkai infatti postula l’esistenza di modalità linguistiche ‘altre’, perfette e non condizionate. Sistemi di segni visivi e sonori ‘diversi’, privi del valore comunicativo consueto, che non designano oggetti, non fondano una conoscenza razionale ma esprimono significati più profondi e segreti, l’essenza della verità ultima. È il Corpo della Legge, il *Dharmakāya* stesso che “predica” agli uomini (*hosshinseppō* 法身說法) la verità ultima e incondizionata, manifestandola nelle forme del mondo in modo spontaneo. L’universo, nella sua profonda armonia, ‘dice’ l’illuminazione, ma in modi reconditi, conoscibili solo dagli iniziati, attraverso vibrazioni aurorali, proto-semantiche, che via via si trasformano in suoni e poi in parole, in segni e lettere e, alla fine di un processo di opacizzazione, nei linguaggi dei dieci mondi dell’esistenza.

Al cuore dell’ermeneutica di Kūkai c’è l’idea che ogni cosa è un *monji* 文字, un segno, un simbolo, che esprime l’illuminazione. Il mondo in cui

l'uomo vive è tutto un 'testo' sacro, denso, carico di una luce misteriosa e potente, perché in grado di manifestare la vera realtà; ma è anche un testo diafano, perché è segno della vacuità ultima. Solo all'iniziato viene svelata la chiave di lettura che gli permette di scoprire che il mondo dell'illusione è il mondo dell'illuminazione: questa idea deve guidare il suo percorso verso il risveglio, qui, ora, in questa stessa vita.³

Incorporando vari temi dottrinali sviluppati dalle Scuole Mahāyāna sulla natura dei fenomeni, Kūkai attribuisce agli elementi dell'universo un nuovo significato, mettendo in luce l'esistenza di schemi di relazioni fra macrocosmo e microcosmo, fra universale e particolare. L'originalità sta nel pensare che i Cinque Elementi sono compenetrati dalla coscienza, che per il Buddhismo esoterico diventa il Sesto Elemento. Le forme materiali dunque non sono oggetti inerti – i costituenti di una realtà transeunte e illusoria – ma partecipano della più alta e segreta realtà dello spirito, la buddhità. Ogni forma fisica rimanda a colori, sillabe, suoni, profumi, che a loro volta rimandano a specifiche sensazioni e stati di coscienza. E tutto è già, dalla sua origine, illuminazione. Non era un'idea nuova: era già stata elaborata nella dottrina del *tathāgatagarbha*, ma nell'ermeneutica esoterica venne ad assumere un ruolo centrale.

Il Corpo della Legge è il "corpo" dell'universo e, allo stesso tempo, il mio stesso corpo. L'identità fra l'io e il Buddha supremo viene rivissuta attraverso simboli e riti che aiutano la mente a vedere la rete metafisica di connessioni segrete e armoniose che illumina tutto il mondo: in un gioco di complessi e infiniti rimandi, le parti del proprio corpo sono identificate con i differenti aspetti del corpo mistico di Dainichi, le dinamiche della propria mente sono identificate con gli stadi sempre più profondi di conoscenza della verità. Buddhità e universo si identificano in modo *concreto e diretto*. I sensi quindi non sono più considerati causa di ignoranza e di dolore, ma veicoli privilegiati dell'insegnamento di salvezza del Buddha. È un'affermazione radicale del mondo perché insegna che i componenti della realtà non sono né assolutamente vuoti (perché sono 'reali' secondo la verità convenzionale) né assolutamente 'reali' (perché, secondo la verità superiore, sono privi di natura propria); il mondo cioè non deve essere visto solo

3 Cfr. F. Rambelli, "The Semiotic Articulation of *hosshin seppō*: An Interpretative Study of the Concepts of *mon* and *monji* in Kūkai's *mikkyō*", in I. Astley-Kristensen (a cura di), *Esoteric Buddhism in Japan*, The Seminar for Buddhist Studies, SBS Monographs 1, Arhuus 1994, pp. 17-36. Vedi anche T. Kasulis, "Reality as Embodiment: An Analysis of Kūkai's *Sokushinjōbutsugi* and *Hosshin Seppō*", in J. M. Law (a cura di), *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University Press, Bloomington 1995, pp. 166-185.

come illusione o solo come vuoto: attraverso una comprensione profonda delle forme provvisorie, si realizza il vuoto; attraverso una comprensione profonda del vuoto si realizzano le forme provvisorie; attraverso la comprensione della loro unità, si realizza la Via di Mezzo insegnata dal Buddha. Il fatto che si debbano trascendere anche i concetti di esistenza e di vuoto per arrivare alla realizzazione della verità ultima non indica che l'assoluto è 'al di là' del mondo fenomenico. Vuoto e fenomenico, assoluto e relativo, sono aspetti l'uno dell'altro, entrambe sono la luce del Dharma.

Per l'iniziato non c'è differenza ontologica fra linguaggi esoterici e esoterici perché sia l'uno che l'altro sono, a livelli diversi, parte della "predicazione" del Buddha. La loro diversità è legata alla dimensione cognitiva di chi li usa e li medita: l'iniziato comprende il vero significato di certi suoni, di certi gesti, di certe immagini misteriose, e sa cogliere ogni espressione *contemporaneamente* secondo i due piani di significazione, sia cioè in un senso ordinario, sia in un senso esoterico. Qualsiasi testo esoterico può essere 'riletto' e interpretato in chiave esoterica, mettendo a fuoco, nel fluire delle parole, "quei" suoni e "quelle" formule, così da svelare i segreti che il testo cela a livelli più profondi.

L'iniziazione esoterica ha lo scopo di trasmettere quella conoscenza che svela all'adepto i misteriosi linguaggi dell'assoluto – i Tre Misteri – e che poi fa sì che siano riproducibili in lui attraverso degli atti sacrali: il Mistero del Corpo della buddhità, *shinmitsu* 身密, che si esprime nell'universo attraverso le forme concrete, materiali, dei fenomeni; il Mistero della Voce della buddhità, *kumitsu* 口密, che si esprime attraverso i suoni dell'universo e i costrutti dei suoi linguaggi; e infine il Mistero della Mente della buddhità, *imitsu* 意密, che si esprime nelle idee come nelle visioni più profonde dell'inconscio, nei ragionamenti come negli affetti.⁴

Per i maestri del Buddhismo antico il corpo, la parola e la mente, erano gli agenti negativi che scatenavano la potenza del *karman*, e dovevano essere controllati, dominati e, alla fine, trascesi. Ma nel Buddhismo esoterico proprio il corpo, la parola e gli stati mentali possono diventare esperienza di salvezza. Erano pensati imprigionare l'uomo nel ciclo delle rinascite, adesso per l'iniziato sono proprio quei fattori che gli permettono di conquistare la liberazione. E allora tutte le forme del mondo, che sono manifesta-

4 Cfr. Yamasaki T., *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambala, Boston and London 1988. Vedi anche R. Abè, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 2000; R. Payne – H. Sorensen – C. Orzech, *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Brill, Leiden 2010; I. Keul (a cura di), *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*, Walter de Gruyter Publishers, Berlin-New York 2012.

zione dell'assoluto, tutte le loro relazioni, che sono tensioni dell'assoluto, possono essere usate per raggiungere l'illuminazione in questa vita, realizzando l'identità fra il proprio corpo, la propria parola e la propria mente e il Corpo, la Voce e la Mente del Buddha supremo.

Il nuovo discorso religioso, destinato a sfociare in un attacco diretto al sistema di pensiero dominante, iniziò in sordina. Si fondava sull'autorità di tre *sūtra*, elaborati intorno al I secolo nel nord-ovest dell'India, al confine con la Persia, una zona attraversata dalle vie carovaniere e quindi vero e proprio crogiolo di culture e di religioni.⁵ Il primo, il più antico, è il *Sukhāvātīvyūha sūtra* “breve” (*Kanmuryōjukyō* 觀無量壽經). Pur utilizzando termini e immagini buddhiste, questo testo sacro rivela una prospettiva religiosa decisamente innovativa, influenzata dello Zoroastrismo. Il secondo *sūtra*, considerato il più importante, è il *Sukhāvātīvyūha sūtra* “esteso” (*Daimuryōjukyō* 大無量壽經) che riprende e salva il nocciolo della nuova concezione ma lo rielabora, rendendolo coerente con la tradizione dottrinale Mahāyāna e rigenerandola con una nuova ispirazione. L'*Amitāyurdhyāna sūtra* (*Amidakyō* 阿彌陀經) conosciuto anche come *Sūtra della Meditazione*, conclude la trilogia.⁶

Questi *sūtra* narrano la straordinaria visione della bellezza paradisiaca della Terra Pura, il *Sukhāvātī* (*jōdo* 淨土) e le virtù dell'essere di grandezza cosmica che, circondato da una gerarchia di Illuminati, come un Dio vi regna sovrano: il Buddha Amitābha, della “luce infinita”, chiamato anche Amitāyus, della “vita eterna” (in giapponese Amida 阿彌陀).

5 Le Scuole Amidiste cinesi e giapponesi attribuirono sempre grande importanza al pensiero dei maestri Nāgārjuna e Vasubandhu, per costruire, a posteriori, una linea ufficiale di trasmissione della dottrina. Certamente le Scuole Mādhyamika e Cittamātra – le grandi correnti che caratterizzarono il Mahāyāna – ebbero una certa influenza. Nel capitolo sulla “Pratica facile” del *Daśabhūmika vibhāṣā śāstra*, attribuito a Nāgārjuna, si parla del Buddha Amitābha e dell'importanza della fede. Ma questo percorso speculativo non fu ulteriormente approfondito. Vasubandhu, dal canto suo, affermava il desiderio di rinascere in un mondo reso “puro” e perfetto da un Buddha, una modalità ontologica che asseriva essere uguale al *nirvāṇa*. Nel suo commentario all'*Amitāyurdhyāna sūtra*, il *Sukhāvātīvyūhopadeśa*, definiva cinque forme di meditazione su Amida. Ma né Nāgārjuna né Vasubandhu, svolsero un ruolo cruciale nella formazione e nello sviluppo della tradizione della Terra Pura.

6 Cfr. L. Gomez, *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātīvyūha sūtra*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995. Vedi anche Inagaki H. e H. Stewart (a cura di), *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese*, Nagata Bunshodō, Kyoto 2000.

Questi testi rivelano che il Buddha ha pronunciato solennemente 48 Voti, in cui, con modalità diverse, ha preso l'impegno di salvare tutti gli esseri senzienti che con fede sincera abbiano meditato sulla sua santa figura e abbiano invocato il suo nome. Al momento della morte egli scenderà dal suo paradiso per essere vicino a loro e donare loro una rinascita felice e la definitiva liberazione. I Voti di Amida ebbero un'importanza decisiva, perché il meccanismo di "scambio simbolico" alla base dell'impegno solenne del Buddha instaurava un legame personale e diretto dell'uomo con l'assoluto, basato sulla fede e non sulla sapienza, un legame libero e non mediato da alcuna istituzione religiosa.

I Voti che ispirarono le speculazioni più profonde dei maestri e le diverse strategie di salvezza, sono quelli dal Diciassettesimo al Ventesimo. Nel Diciassettesimo il Buddha afferma che la condizione che il Voto si realizzi è *"che il mio nome sia esaltato da tutti i Buddha delle dieci direzioni dell'universo"*. Con il Diciottesimo Voto assicura la rinascita nella Terra Pura a coloro *"che abbiano diretto la loro mente verso la conoscenza più profonda e rarefatta, e che, dopo aver udito il mio nome, abbiano meditato su di me con serena concentrazione"*. Ma il Diciannovesimo Voto viene di rincalzo ed esprime un afflato più grande, per una salvezza veramente universale:

Se gli esseri senzienti di tutti i mondi, dopo aver udito il mio nome, desiderano rinascere nella mia Terra, se con questa intenzione compiono azioni meritorie, rinasceranno nel mio regno. E vi rinasceranno persino coloro che con fede pura avranno ripetuto il mio nome anche solo dieci volte.

In questo crescendo di speranza, il Ventesimo Voto culmina annunciando che saranno salvati: *"... tutti gli esseri senzienti delle dieci direzioni dell'universo che, udendo il mio nome, abbiano con fede meditato su di me, coltivato la sorgente di tutte le virtù e, con cuore sincero, dedicato i loro meriti per rinascere nella mia Terra"*.

Si sente però, in questi Voti, una latente discordanza. Il *sūtra* "breve" non distingue fra gradi, più o meno difficili, di meditazione e non insegnava forme complesse di pratica: rivelava che tutti indistintamente potevano entrare nella Terra Pura, perché era sufficiente la loro fede. Questo disconoscimento della superiorità dell'esperienza meditativa metteva in discussione il potere spirituale dei monaci. La Via di salvezza rivelata dal *Muryōjūkyō* "esteso" invece era più esigente: riprendeva l'insegnamento dei maestri antichi e tramandava un percorso di sapienza iniziatico, di carattere contemplativo, stabilendo con puntiglio una gerarchia di fasi spirituali nella progressione verso la rinascita.

Questa dicotomia si rivela chiaramente nella diversa interpretazione che i maestri diedero a quello che era il fulcro della pratica e cioè il *nenbutsu* 念仏. La parola traduceva il sanscrito *buddhānusmṛti*, “custodire nella mente, o ricordare, il Buddha”. All’inizio infatti definiva l’atto dei discepoli di ricordare con reverenza il loro maestro, Śākyamuni, e col tempo si trasformò nella pratica di far rivivere nella mente l’immagine della sua santa figura e delle sue virtù. Questa forma di esercizio spirituale fu rielaborata in Cina e in Giappone in modi diversi e con implicazioni teoretiche divergenti: per certe correnti di pensiero era una pratica di meditazione basata sulla contemplazione della figura di Amida nel suo paradiso, sulla vista come strumento sensoriale privilegiato nel percorso verso l’illuminazione. Per altri maestri la pratica più importante fu l’invocazione del Nome del Perfetto: “*Namu Amida butsu*”, 南無阿弥陀佛 “Sia benedetto il Buddha Amida”. Il suono, la voce, diventava il linguaggio dell’assoluto. Questa dicotomia fu utilizzata per caratterizzare due percorsi spirituali radicalmente diversi: uno fondato sulla Legge e sulla sapienza, l’altro sulla fede, e sul rifiuto della sapienza.

All’inizio, nel periodo in cui il Giappone si apriva al Buddhismo, la potenzialità di innovazione contenuta nei *sūtra* della Terra Pura non fu capita a fondo. Nell’VIII secolo, alcuni monaci, come Chikō 智光 (709-781), avevano cominciato ad approfondire la dottrina e le tecniche meditative di visualizzazione del paradiso. Ma Chikō non scrisse nulla della fede, che era, in realtà, il perno della strategia di salvezza. Era difficile per lui coglierne in pieno il valore concettuale, perché la sua interpretazione era influenzata dalla dottrina Madhyamaka, tanto che anche la contemplazione della Terra Pura era tutto sommato una pratica sussidiaria e complementare alla più sofisticata meditazione sul vuoto. Ma per Ennin 圓仁 (794-864), monaco della Scuola Tendai, che apparteneva a tutta un’altra generazione, i tre *sūtra* non insegnavano solo un nuovo stile meditativo, quanto piuttosto un percorso originale di sapienza, che avrebbe reso sicura la salvezza attraverso la rinascita nella Terra Pura. La pratica del *jōgyōzanmai* 常行三昧, che aveva appreso in Cina, era una forma molto complessa di meditazione: per novanta giorni di seguito in una sala del tempio tutta decorata di immagini del paradiso, il monaco camminava costantemente intorno a una statua del Buddha Amida, ne fissava intensamente l’immagine e i segni santi della sua figura e ne invocava senza sosta il Nome. Al contempo contemplava le figure che popolavano il paradiso, vedendole come rifrazioni del corpo perfetto della buddhità. Era una delle quattro meditazioni, inse-

gnate già secoli prima dal maestro cinese Zhi Yi. Ma fino a allora non era stata valorizzata, perché ritenuta non così pregnante, quasi illusoria.⁷

I maestri buddhisti diffidavano dell'immagine come mediatrice delle attività della mente. Ne sottolineavano la natura ambigua e pericolosa, che collaborava tanto alla verità ultima perché attualizzava le forme della buddhità con un linguaggio estetico diretto e chiaro, ma al contempo conferiva veridicità anche alle forme illusorie del *samsāra*. Da qui l'estremo rigore nel rendere sempre più astratta e simbolica ogni raffigurazione del Buddha e dei *bodhisattva*, nel codificare sempre più minuziosamente ogni dettaglio e controllare le fasi della sua fruizione attraverso un procedimento rituale.⁸

Ma sotto l'influsso dell'episteme esoterica, queste immagini di paradisi cominciarono a essere considerate un linguaggio in grado di guidare la mente verso la sapienza. Di più: un linguaggio in grado di "dire" la verità ultima. In quest'ottica, i maestri amidisti dell'epoca crearono delle rappresentazioni figurative della Terra Pura a sostegno della contemplazione, utilizzando come modello la struttura simbolica dei due principali *mandala* del Buddhismo esoterico: il *Taizōkai* 胎藏会 (il *mandala* dell'Utero) e il *Kongōkai* 金剛界 (il *mandala* del Diamante).

Un *mandala* infatti può suggerire l'idea di un paradiso. Entrambi sono proiezioni spaziali di un ideale totalizzante di perfezione spirituale. La loro architettura metafisica è la proiezione, l'espansione di un corpo divino: il Buddha Amida, essere puro che, grazie alla sua compassione, vince le illusioni degli uomini e le trasforma in illuminazione, è assiso nel padiglione regale della Terra Pura, circondato da divinità benigne e anime felici. Similmente, posto nel cuore della struttura del *mandala*, vi è il Buddha Dainichi, nello splendore del suo corpo d'oro, con la corona e gli ornamenti regali, attorniato dai *bodhisattva* della sapienza. L'illuminazione sboccia e irradia di sé ogni dimensione spirituale. Si espande nelle figure dei Perfetti, depositari di conoscenze segrete sempre più squisite e profonde, i "conquistatori" della sapienza, *jina*, i "vittoriosi", che a cerchio intorno al Buddha siedono in meditazione, sereni, eterei sui petali di un fiore di loto.

La mente è affascinata dal rigore geometrico che armonizza la struttura del paradiso, e dal limpido gioco di simmetrie che unisce le figure; ma è al

7 Cfr. J. Dobbins, "A Brief History of Pure Land Buddhism in Early Japan", in K. Tanaka e E. Nasu (a cura di), *Engaged Pure Land Buddhism*, Wisdom Ocean Publications, Berkeley 1998, pp. 113-165.

8 S. Beyer, "Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna", in L. Lancaster (a cura di), *Prajñāpāramitā and Related Systems*, University of California Press, Berkeley 1977, pp. 329-340.

contempo confusa dalla ricchezza inesauribile dei simboli e sperduta nel labirinto delle somiglianze dei Buddha, come in una rete di specchi e di infiniti riflessi. Da un punto di vista oggettivo esse rappresentano le tante manifestazioni della verità eterna che illumina l'universo. Da un punto di vista soggettivo, sono lo specchio del progressivo risvegliarsi della coscienza del fedele. Esse sintetizzano in immagini fortemente simboliche ogni aspetto e fase in cui la mente penetra nella conoscenza più pura: ogni elemento iconografico che li contraddistingue – il colore, i petali del loto, la posizione del corpo e delle mani – rimanda a un significato segreto di stati di coscienza, che si svela progressivamente.

I *mandala* della Terra Pura non sono fatti per essere passivamente ammirati in superficie. Sono simboli creati per essere vissuti, sperimentati nella meditazione, grado dopo grado. Il processo di visualizzazione rifiuta drasticamente la spontaneità dell'immaginazione: bisogna rispettare il canone iconografico tradizionale, visualizzare quello che è stato codificato con rigore dai maestri, e non ciò che la propria fantasia potrebbe inventare. Chi percorre il cammino iniziatico deve piegare la mente a contemplare ogni figura di Buddha come una proiezione di se stesso e allo stesso tempo contemplare se stesso come proiezione del Buddha.

Maestri come Ryōgen 良源 (912-985) insegnavano le forme di contemplazione necessarie a rinascere in ogni specifico livello della gerarchia metafisica del paradiso, fino a giungere al vertice ultimo. Era convinto che la meditazione fosse il fondamento del percorso amidista, molto più importante della fede. La fede era una condizione interiore che non poteva che rientrare in un percorso di sapienza. Solo con la meditazione, la fede riusciva a svilupparsi e a raggiungere quella perfetta "purezza" che Amida esigeva dall'uomo per portarlo nel suo paradiso. Anche i Voti di Amida lo confermarono, soprattutto il Diciannovesimo, quello che indicava la Via spirituale più esigente e rigorosa.⁹ La superiorità delle tecniche di visualizzazione per raggiungere stati di totale assorbimento meditativo veniva giustificata in base all'asserzione del Buddha, tramandata dal *Daimuryōjukyō*, che coloro che avessero praticato la più alta forma di contemplazione avrebbero sperimentato, in punto di morte, un reale incontro con lui e tutti gli Illuminati della sua Terra Pura.

L'utopia del paradiso era a quel tempo frutto di un pensiero filosofico sofisticato, che apparteneva a un mondo colto, letterato, estremamente raffinato. Infatti, in questo periodo, le pratiche amidiste erano gestite da

9 P. Groner, *Ryōgen and Mount Hiei. Japanese Tendai in the Tenth Century*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.

una cultura alta, legata al mondo monastico e all'aristocrazia che deteneva il potere.

Ma nel volgere dell'XI secolo, il quadro politico si fece complesso e confuso, segnato da mutamenti economici dirompenti, da violenze e tensioni sociali, che si dimostrarono più forti delle strategie di controllo e di consenso ideologico, tanto da ingenerare delle tendenze culturali che esprimevano un disorientamento, un'ansia verso questo mondo, giudicato caotico e degenerato. Si diffuse così la certezza che la fine del mondo, preannunciata nei testi sacri, fosse ormai imminente.

L'idea della fine del mondo è sì tragica, ma è già di per sé salvifica, in quanto afferma che quella che sembra una condizione insensata di male, non è casuale, ma fa parte di un piano più grande, un disegno metafisico coerente che comprende anche tutti quei disastri e quelle sofferenze, come fase di purificazione che precede l'instaurarsi di una società rigenerata.

La concezione buddhista della fine della Legge era conosciuta in Giappone fin dall'inizio della penetrazione del Buddhismo, perché era contenuta in vari testi, fra cui il *Sūtra del Loto*. La tradizione dottrinale sosteneva che il messaggio di verità enunciato dal Buddha gli sarebbe sopravvissuto per secoli, ma opacizzandosi e degenerandosi sempre di più. Nell'ultimo periodo, l'era della Fine della Legge, il *mappō* 末法, gli uomini non sarebbero stati più in grado di seguire un percorso di perfezione spirituale: la loro forza interiore, *jiriki* 自力, sarebbe stata troppo debole e la verità si sarebbe lentamente e inesorabilmente offuscata. Fino al buio. Ma i testi tramandavano anche la certezza che alla fine un nuovo Buddha – Maitreya (Miroku 弥勒) – si sarebbe manifestato fra gli uomini per annunciare la Buona Legge. La luce della verità sarebbe tornata a splendere nel mondo e un nuovo ciclo di salvezza si sarebbe aperto, inaugurando un'era di perfetta felicità.

Era una visione utopistica, quindi forte e fragile allo stesso tempo; costituiva una speranza, ma nascondeva alcune tentazioni di pensiero che avrebbero potuto essere fortemente trasgressive. Portava infatti in primo piano il problema del male e della sofferenza esistenziale, in modo radicale e con un senso di urgenza, e ne individuava la causa non nell'uomo o in una divinità offesa e vendicativa, ma in una logica sovrumana, fuori della sfera di Dio e della sfera dell'uomo, e opposta a entrambe. Era il relativo del tempo nei confronti dell'assoluto, era la storia del mondo vista come processo di perdita, di decadimento, che procedeva dalla luce all'oscurità. Intuiva una relazione profonda fra la violenza sociale, vissuta come una fase necessaria di sofferenza purificatrice e la liberazione dal male, la santità ultima. Il mondo, sempre più malvagio, doveva finire in modo totale, per potersi poi rigenerare.

Era rimasta una dottrina fredda, come inerte, oggetto di erudite dispute scolastiche. Nel secolo XI, invece, ne furono colte le potenzialità latenti e diventò un discorso ideologico che fece presa sulla società giapponese. Alcuni grandi maestri capirono che la via per raggiungere la salvezza doveva essere al di fuori degli schemi religiosi tradizionali. Le scelte quotidiane non potevano e non dovevano risolversi in un agire secondo la 'vecchia' Legge e secondo i riti, ormai sentiti come formalistici e sterili, ma in azioni motivate più profondamente, in nome di un'intuizione più libera e aperta a tutti. Proclamavano in realtà la fine della visione religiosa consueta, l'inettitudine arrogante del potere monastico con i suoi privilegi, e la sterilità della sua rarefatta sapienza esoterica. Ed è qui, in questa crisi, che apparve chiara, in tutta la sua carica dirompente, la novità del discorso amidista. La salvezza era proiettata fuori da questo mondo e la speranza era affidarsi a una spirituale 'altra' e trascendente, *tariki* 他力, racchiusa nel potere dei Voti pronunciati solennemente dal Buddha Amida. Prese a diffondersi l'esigenza di un'esperienza religiosa più semplice e schiva, che rifuggisse dalle illusioni della società e del potere, nella speranza di trovare in una dimensione "al di là" – la Terra Pura – la serenità di un ordine spirituale, di un'armonia metafisica, che il mondo aveva irrimediabilmente perduto.

Nella quiete del romitaggio del tempio di Yokawa, un monaco del Tendai, Genshin 源信 (942-1017) nel 985 completò la sua opera più importante, l'*Ōjōyōshū* 往生要集.¹⁰ Era un testo rigoroso, ma aperto alla comprensione di *tutti* i fedeli. In uno stile chiaro, semplice e diretto, lontano dal linguaggio esoterico, costruiva un disegno comprensivo della soteriologia della Terra Pura attraverso continue citazioni tratte dai *sūtra* e dai commentari.

Genshin descriveva in modo dettagliato i mondi delle rinascite, e in particolare il più oscuro e più infelice dei regni, l'inferno, con i suoi "gironi", i suoi demoni feroci, le larve dei dannati, le terribili torture di cui erano vittime. Il dolore era per Genshin una costante esistenziale di tutti i regni. Persino quello degli dei, nella sua impermanenza samsarica, era dolore. La salvezza stava nel rinascere nella Terra Pura e Genshin elencava i dieci stadi di felicità che, in contrappunto simmetrico con l'angoscia dell'inferno, si potevano godere in paradiso. Il nucleo centrale della sua riflessione ri-

10 Vedi A. Andrews, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Sophia University, Tokyo 1973. Vedi anche R. Rhodes, "Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 2, 2007, pp. 249-270

guardava le pratiche più adatte a raggiungere la salvezza. Come già avevano fatto i maestri cinesi dell'Amidismo, Tanluan (488-554) e Daochuo (562-645), anche Genshin assunse la classificazione del *nenbutsu* attribuita a Vasubandhu, mettendo in primo piano la contemplazione del Buddha, perché la considerava la “giusta pratica”, *shōshū nenbutsu* 正修念仏, la fase più alta e significativa della Via amidista. Nel suo scritto stabiliva una gerarchia di valori, e insegnava un programma di visualizzazioni del Buddha Amida, fino alla visione della Terra Pura nella sua totalità. Poi dalla meditazione della realtà assoluta, *rikan* 理觀, la mente doveva scendere a meditare sulla realtà fenomenica, *jikan* 事觀, contemplando Amida nelle forme del suo manifestarsi nel mondo.

Ma Genshin era sopraffatto dal senso di miseria, di fragilità spirituale degli uomini, in quell'epoca segnata dal declino irreversibile della Legge. Propose perciò una distinzione fondamentale fra due pratiche di salvezza: la prima, *shōdōmon* 聖道門, la “porta della Via della sapienza”, era basata sullo studio dei testi, sulla conoscenza e la meditazione visiva, ed era per chi fosse dotato di grande forza spirituale; ma vi era anche una seconda Via, il *jōdomon* 淨土門, “la porta della Terra Pura”, basata sulla pronuncia del Nome di Amida, un percorso semplice accessibile a tutti, che portava ad abbandonarsi con fede al Voto Originale del Buddha.

Prima di Genshin la pratica salvifica era sostanzialmente una sola e prevedeva una progressione di stati contemplativi sempre più profondi. L'invocazione del Nome era considerata una pratica inferiore: sosteneva la meditazione ma poi, a livelli più profondi, doveva essere abbandonata. Ora invece, con il supporto degli stessi testi, ma interpretati secondo una nuova prospettiva, si affermava che vi erano *due* Vie per la rinascita nel paradiso. Erano diverse, perché adatte rispettivamente a menti diverse, ma erano di pari efficacia.

Genshin attribuì alla pronuncia del Nome un valore totalmente indipendente dall'elemento meditativo che lo caratterizzava all'inizio. Fu una svolta di fondamentale importanza. Con molta probabilità non si rese pienamente conto di aver aperto una breccia decisiva in un mondo religioso tendenzialmente olistico; di aver cioè proposto un'idea che, se elaborata ulteriormente, era in grado di inficiare alla radice l'episteme esoterica e la sua strategia egemonica, mettendo così in discussione anche l'autorità spirituale e il potere di tutto un mondo monastico. Genshin era, e rimase fino alla fine, un maestro imbevuto delle dottrine Tendai.

Ma un altro pensatore – il monaco Genkū Hōnen 原空法然 (1133-1212) – capì con estrema chiarezza tutte le potenzialità di questa concezio-

ne e la sviluppò, portandola a delle conclusioni molto più radicali, che costituirono il fondamento della nuova prospettiva escatologica.¹¹

Se vuoi liberarti dal ciclo delle nascite e delle morti – scriveva nel *Senchaku hongan nenbutsushū* 選択本願念仏集 – lascia da parte la Via dei Saggi e scegli di intraprendere la Via della Terra Pura. Se desideri intraprendere la Via della Terra Pura, lascia da parte tutte le pratiche miste e scegli di compiere la retta pratica. Se desideri mettere in atto la retta pratica, metti da parte l'atto ausiliario e scegli di compiere solamente l'atto vero, l'unico che porta alla salvezza. L'atto che libera e che veramente ti salva è semplicemente invocare il Nome del Buddha Amida.¹²

Era un'asserzione teoretica forte, che segnava una svolta decisiva nel discorso del Buddhismo amidista: abbandonare ogni forma di meditazione, anche la più rigorosa, non illudersi nemmeno che una vita moralmente perfetta potesse portare alla salvezza. Semplicemente pronunciare il Nome dell'assoluto. Era la Via della Terra Pura che, con sempre maggiore convinzione, si riconosceva nel rifiuto di ogni tradizione passata e si poneva in radicale alterità rispetto al discorso esoterico dell'apparato religioso dominante.

Hōnen ribaltò la posizione tradizionale, affermando con estrema decisione: “Pronunciare il Nome è la pratica superiore, scelta fra quelle dei ventuno miliardi di terre di Buddha. Altre pratiche sono decisamente inferiori”.¹³ E andò ancora oltre: non solo era superiore, ma era l'unica pratica – *senju nenbutsu* 専修念仏 – che portava alla salvezza, perché la sua efficacia si fondava sul Diciottesimo Voto di Amida, in cui il Buddha affermava che chi avesse invocato con fede sincera il suo Nome, anche solo una volta, sarebbe stato salvato.¹⁴

11 Sulla figura e il pensiero di Hōnen vedi Machida S., *Renegade Monk. Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism*, University of California Press, Berkeley 1999. Vedi anche C. Klein, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Haeresie?*, Peter Lang, Frankfurt 1996; Senchakushū English Translation Project (a cura di), *Hōnen's Senchakushū: Passages on the Selection of the Nenbutsu in the Original Vow*, Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, Honolulu 1998.

12 Dal *Senjaku hongan nenbutsushū*, citato da Shinran nel *Kyōgyōshinshō*, al cap. Gyō.

13 HSZ 2.229. Citato da Machida S., *Renegade Monk. Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism*, op. cit., p. 3.

14 Cfr. A. Andrews, “Pure Land Buddhist Hermeneutics. Hōnen's Interpretation of Nembutsu”, *Journal of the Association of Buddhist Studies*, X, 2, 1987, pp. 7-25.

I maestri amidisti cinesi non erano andati così all'estremo come fecero Hōnen e i suoi discepoli. Ma nel respingere tutte le altre pratiche come contrarie alla vera, unica Via, che era quella della fede, Hōnen procedeva in modo coerente: per lui, il problema dei riti tantrici e delle meditazioni esoteriche non era dato soltanto dal fatto che fossero ardui da comprendere e difficili da tradurre nel linguaggio rituale, ma soprattutto che fossero inefficaci. Esigevano dall'uomo una forza spirituale che, nell'epoca della fine della Legge, non era assolutamente in grado di avere. Quei riti avevano perso la capacità di essere vissuti fino in fondo: il loro linguaggio, che si diceva perfetto, non aveva più significato.

Enfatizzando l'invocazione del Nome, Hōnen si riallacciava all'idea di *kotodama* 言霊, cioè del potere mistico di pronunciare il Nome di dio, di penetrare nella sua essenza e soggiogarne la segreta potenza. In Giappone questa credenza aveva radici antiche, perché era presente nella tradizione dei culti ai *kami* e nelle pratiche sciamaniche dell'estasi.

Il Nome di Buddha dunque aveva in sé una potenzialità latente che si realizzava solo in seguito a una "corretta pratica" da parte del fedele. Per questo Hōnen pensava che la continua recitazione del Nome avesse il potere di eliminare a mano a mano le "impurità" della mente, togliendo gli ostacoli delle illusioni che la offuscavano. Più si invocava il Buddha e più la mente diventava pura, la visione interiore chiara, e la coscienza raggiungeva le tre condizioni necessarie perché il Voto originale esprimesse la sua forza di salvezza: la sincerità nell'adesione alla Via; il desiderio che tutti gli esseri senzienti potessero rinascere nella Terra Pura, ma soprattutto la fede, cioè un'accettazione piena, incondizionata, della promessa del Voto. Allora Amida, al momento della morte, sarebbe sceso dal suo empireo, con una schiera di Illuminati a fargli corona, per essere vicino al fedele e portarne lo spirito in paradiso. I testi infatti affermavano che, nel momento fatale, l'assoluto si sarebbe svelato finalmente all'uomo. Ma con maggiore o minore chiarezza, secondo le capacità della sua mente.

Se il morente avesse provato un desiderio intenso e incrollabile di rinascere ai piedi del Buddha nella sua Terra, se fosse stato capace di una meditazione profonda che lo portasse alle più alte vette della conoscenza della verità ultima, Amida gli sarebbe apparso, in modo miracoloso ma reale, circondato da luminose figure di *bodhisattva* celesti, e subito lo avrebbe accolto nel suo regno di beatitudine. Se il morente avesse avuto una fede forte ma non così adamantina, se con la sua meditazione non fosse riuscito a raggiungere la più rarefatta sapienza, ma tuttavia avesse desiderato ardentemente di rinascere in paradiso, il Buddha gli sarebbe apparso, ma sotto forma di una visione che gli avrebbe inondato di luce e di gioia la mente nel

momento del trapasso. Se il morente avesse avuto una fede debole e incoostante, se le sue capacità di meditazione fossero state tanto modeste da renderlo solamente in grado, nell'agonia, di invocare il Nome del Buddha, pur con questi limiti, il Voto di Amida lo avrebbe salvato. Il morente lo avrebbe visto in sogno, perché la sua mente sarebbe stata ancora velata dalle illusioni del mondo; ma sarebbe stato questo sogno che gli avrebbe dato la forza di abbandonarsi fiducioso alla morte e alla compassione del Buddha.

Si delineò con chiarezza l'idea che proprio quel momento finale dell'esistenza fosse, nella sua unicità, particolare e decisivo, tanto da poter creare una discontinuità con l'esistenza trascorsa e ribaltare tutto il destino di un uomo, portandolo, anche dopo un vissuto di male e di illusioni, alla liberazione del paradiso. Così il momento della morte prese a significare la possibilità di un momento di svolta, ultima e radicale, di conversione, e venne ad assumere un ruolo decisivo e autonomo, nella nuova strategia di salvezza.

Il requisito essenziale per l'incontro con Amida, era che il fedele avesse la "giusta concentrazione nell'ultimo istante", *rinjū shōnen* 臨終正念. Ma nei momenti finali della propria vita è uno stato della mente difficile da raggiungere: nel dolore dell'agonia, il morente poteva non riuscire a sperimentare quella silenziosa e profonda contemplazione interiore che lo avrebbe salvato. L'insegnamento di Hōnen fu di esercitarsi durante la vita, così da controllare la mente ed essere ben predisposti a "pensieri giusti" nel momento di una morte sofferta, o anche improvvisa, come quella in battaglia. Invocare il Nome, per Hōnen, non doveva essere solo un atto momentaneo, intenso e decisivo, di devozione, ma una pratica totalizzante, conaturata al ritmo della propria esistenza, una disciplina della mente, una quotidiana consapevolezza di fede.

In virtù della potenza del Voto, l'invocazione del Nome salvava con assoluta certezza, indipendentemente dal modo di morire, sereno e consapevole, oppure disperato e sofferente. "*Il Nome garantisce totalmente la salvezza. – scriveva il maestro – Altre pratiche non la garantiscono. Per questo concentrati sulla pronuncia del Nome e dimentica tutto il resto*".¹⁵

Nella visione di Hōnen, la morte non era un momento drammatico di paura, ma piuttosto un evento che anticipava la gioia del paradiso. Il messaggio di speranza si tramutava in una serena e incrollabile fiducia. Nel *Nenbutsu ōjōyōgishō* 念仏往生要義抄 scriveva:

Domanda: Invocare il Nome al momento della morte o invocarlo durante la vita, quale è da preferire? Risposta: È la stessa cosa. Perché mai dovrebbe es-

15 HSZ 2:157. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 3.

serci una differenza tra invocare il Nome al momento del trapasso e pronunciarlo durante la vita? Il *nenbutsu* della vita, se moriamo diventa il *nenbutsu* della morte. Al contrario, il *nenbutsu* di fronte alla morte, se poi non si muore e la vita si allunga, diventa il *nenbutsu* della vita.

È un passo fondamentale. Hōnen sovverte la percezione della morte: la vede come il luogo dell'abbandono a un abbraccio compassionevole, accompagnato dalla scoperta di una luce di gioia senza fine. Gioia per tutti, sia per i buoni sia per i cattivi, perché, alla fine, la fede è superiore alla Legge. E poiché la salvezza giunge certamente al momento della morte, morte e salvezza coincidono. La vita quindi è riaffermata come valore in sé e la morte non è più una minaccia. *“Finché io vivo – scriveva – il potere del Nome si accumula, e quando muoio, andrò nella Terra Pura. So che in nessuno dei due casi mi devo preoccupare: vivo, e non ho paura né della vita, né della morte”*.¹⁶

Spesso si legge che la pratica del *nenbutsu* era seguita dalla gente semplice, dai poveri e dai diseredati, mentre lo Zen, invece, era la Via dei guerrieri – i *bushi* 武士- e dei nobili. Ma non è vero. È semplicemente un facile luogo comune. Il discorso di salvezza di Hōnen toccò la sensibilità di persone che appartenevano a tutti gli strati della popolazione, dai contadini ai più famosi nobili di corte, perché riuscì a rispondere in modo nuovo al loro bisogno di ritrovare, nel disastro di quei tempi, il senso di una speranza ultima.

Quando il maestro insegnava che non si doveva aver paura di una morte improvvisa e violenta perché la fede e l'invocazione del Nome davano la certezza della salvezza, rispondeva alla domanda sul destino che assillava i guerrieri, presi fra la Legge del Buddha che condannava ogni violenza e predicava il distacco da ogni illusione, e la Legge dei guerrieri che imponeva loro di uccidere ed essere uccisi, combattendo per conquistare il potere.

La parola “devozione di fede” non traduce l'intensità teoretica e le sfumature concettuali implicite nella ricerca di uno stato di comunione totale con il Buddha Amida. La ragione per cui allo slancio di fede e di abbandono all'assoluto fu attribuita un'importanza determinante, è legata all'emergere di una contraddizione nell'antica dottrina di salvezza. Secondo l'insegnamento della tradizione, l'unica Via di liberazione dal ciclo delle rinascite era nella rinuncia al mondo. Il sovrano, il governante, il guerriero e, più in generale, gli uomini che vivevano secondo la logica del potere, si trovavano dunque di fronte a un dilemma: da una parte accettavano questa

16 HSZ 495. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 96.

dottrina ed erano attratti dai suoi ideali soteriologici, ma dall'altra non potevano venir meno ai propri doveri sociali nel mondo. Proprio la loro obbedienza sembrava condannarli ad accumulare il peggior *karman*.

La speculazione dei maestri individuò il punto nodale del dilemma: il desiderio costituiva il vero fattore di demarcazione fra i fini dell'uomo e la liberazione. Era l'espressione più forte, più profonda, dell'io, era la fonte che originava l'attaccamento all'illusorio, al relativo, quindi era la causa dell'ignoranza. Il desiderio dunque, e non "il mondo", era ciò cui si doveva veramente rinunciare. Il pensiero buddhista riuscì così a trovare la possibilità di una salvezza davvero universale, che non implicasse una scelta tanto difficile ed elitaria come quella dell'asceta rinunciante.

Due erano le direttrici possibili e l'esperienza religiosa giapponese le percorse entrambe. La prima – l'esoterismo tantrico – poneva il desiderio e i valori che ne derivavano al servizio della liberazione: l'esperienza religiosa si realizzava *attraverso* il desiderio. La seconda soluzione – l'Amidismo – fu di trasformare il desiderio nell'animo dell'uomo che viveva l'esperienza del mondo, sublimandolo nell'abbandono di sé al Buddha Amida. Facendo il proprio dovere nel mondo si compiva un'azione giusta, a patto di accettare, con totale distacco interiore, il proprio destino, come un "liberato" che non aveva nessun altro desiderio se non quello verso l'assoluto; che non aveva nessun interesse per sé, ma solo per il bene degli altri. La sublimazione della "sete del mondo" in "sete di dio" fece sì che i valori terreni fossero inglobati nell'ambito della salvezza. Anche il guerriero aveva accesso alla liberazione, se diventava innanzi tutto "vincitore di se stesso". Lo slancio devozionale si fondava sull'ascesi dell'anima verso la dimensione "altra" della buddhità.

Colui che è nato in una famiglia di guerrieri – scriveva Hōnen – non deve assolutamente dubitare, nemmeno in sogno, che pronunciare il Nome non lo salvi. La salvezza per chi ha fede secondo il Voto originario è certa, anche se uno muore sul campo di battaglia.¹⁷

Certo, il pensiero di Hōnen condivideva i postulati di fondo del Buddismo; ma la scelta del mezzo di salvezza era così radicale da far sì che la fede in Amida alla fine trascendesse la sapienza e il sacrificio, superasse l'esperienza di meditazione e persino gli ideali religiosi dell'asceta.

17 HSZ 717. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 120.

Dal momento che Amida non ha pronunciato il suo Voto per i buoni, che hanno i mezzi spirituali per salvarsi. Lo ha fatto perché ha avuto compassione dei peggiori peccatori, quelli che i buddha hanno abbandonato e che non hanno nessun altro mezzo spirituale per salvarsi. Ogni peccatore che intoni con fede il Nome di Amida è salvato, proprio in quanto peccatore. Questo è il mistero del Voto.¹⁸

Hōnen capiva bene che un annuncio così luminoso di speranza per gli ultimi, rischiava tuttavia di avere delle conseguenze gravi, perché poteva legittimare dei comportamenti al di fuori delle norme etiche. Il suo insegnamento infatti procedeva sul filo di una contraddizione: il fatto di asserire che la salvezza era proprio per i malvagi e che si poteva ottenere grazie alla pura fede espressa nell'invocare il Nome del Buddha, rendeva assolutamente irrilevanti le regole morali. Il pensiero del potere del Nome apriva ai fedeli un immaginario di libertà totale, al di là del bene e del male, dato che alla fine tutto dipendeva dalla fede dell'uomo e dalla misericordia di Amida. Molti furono attratti dalla progressione coerente di un azzardo teoretico: dall'idea che chi viveva prigioniero delle sue illusioni era il primo a essere cercato dal Buddha Amida e salvato – la teoria dello *akuninshōki* 悪人正機 – si passò alla convinzione che ogni azione trasgressiva fosse legittima, che i precetti morali non avessero nessuna importanza, che non ci fosse nessun ostacolo a fare il male – *zōaku muge* 造悪無礙 – perché nei tempi ultimi della fine del mondo valeva solo la fede. In nome della forza salvifica della pronuncia del Nome, vi fu un proliferare di movimenti religiosi radicali che, sfidando l'autorità monastica, rifiutavano apertamente la morale tradizionale e le regole di una società che sentivano violenta e oppressiva.

La reazione delle Scuole buddhiste istituzionali non si fece attendere. Esse si resero conto che il messaggio di Hōnen costituiva una chiara minaccia alle loro dottrine. Ma non solo: il suo insegnamento svuotava di senso i riti esoterici e quindi toglieva ogni legittimazione di potere religioso ai monaci che li gestivano. Le istituzioni monastiche vedevano con apprensione e rabbia che le idee di Hōnen trovavano crescente favore tra i guerrieri, la nuova classe sociale che aveva preso in mano le redini del potere politico e che trovava nella nuova prospettiva escatologica una legittimazione ideologica. Una volta che la fede in Amida era accettata come l'unico fondamento della soteriologia e la pronuncia del Nome come la sola pratica, era facile poi affermare l'uguaglianza di tutti, nel segno della misericordia del Buddha, e rigettare la molteplicità delle pratiche esoteriche ed

18 HSZ 682. Citato in Machida S., *Renegade Monk*, op. cit., p. 11.

essoteriche che di fatto discriminavano fra quelli che avevano il potere della salvezza e quelli che ne erano esclusi, fra coloro che erano iniziati e coloro che non lo erano.

Nel discorso tradizionale, la società era organizzata gerarchicamente sulla base della correlazione sistematica fra potere e capacità spirituali. Al vertice c'era l'imperatore e le autorità dei grandi templi, il cui status era stato determinato dalle azioni virtuose fatte nelle vite precedenti; al fondo della gerarchia sociale c'erano i poveri, i mendicanti, i lebbrosi, i disabili, i fuoricasta, coloro il cui triste destino era frutto di gravi peccati commessi nelle vite precedenti. La gente comune era considerata essenzialmente incapace di avere una morale e bisognosa di aiuto spirituale perché da sola non avrebbe mai potuto raggiungere la salvezza. Spettava agli iniziati, agli eletti, guidare gli ignoranti e officiare i riti in loro favore e per la loro salvezza. In cambio ricevevano obbedienza e benefici. Il mondo monastico accettava che i precetti fossero spesso disobbediti: era nella natura umana, così fragile. Ma non poteva accettare che i precetti in quanto tali fossero negati come assolutamente inutili, anzi come strumenti religiosi ipocriti e fasulli, e che la salvezza potesse essere raggiunta da tutti, anche dai più ignoranti, in modo autonomo, affidandosi alla fede. I riti e i precetti dovevano rimanere i pilastri dell'ordine religioso, e della dominanza sociale.

I maestri delle Scuole esoteriche colsero la novità del pensiero di Hōnen. Da una parte ne sentivano tutto il potenziale antagonismo e accusarono il maestro e i suoi seguaci di essere i “nemici dell'insegnamento della Legge del Buddha”. Li perseguitarono con un accanimento feroce e ottuso, forse perché avevano capito che il suo pensiero aveva aperto uno scontro ideologico decisivo. E il loro odio era pari alla loro paura di perdere. Altri maestri invece furono affascinati dalla dottrina amidista e cercarono di “addomesticare” la radicale alterità dei suoi postulati. Utilizzando la dottrina dello *honji suijaku* cercarono di inglobare la figura di Amida, e dei *bodhisattva* del suo paradiso, nella rete di correlazione simboliche dell'universo esoterico. Tanto che si formò, tra il XII e XIII secolo, un vero e proprio discorso amidista esoterico, definito *himitsu nenbutsu* 秘密念仏.

Kakuban 覚鑿 (1095-1143) maestro della tradizione del Buddhismo esoterico, cercò di dimostrare l'essenziale unità fra Amidismo e esoterismo tantrico.¹⁹ Non accettava l'idea che le due pratiche – l'invocazione del Nome da una parte e l'assorbimento contemplativo dall'altra – implicassero dei postu-

19 Cfr. H. van der Veere, *A Study into the Thought of Kōgyō Daishi Kakuban, with a Translation of his Gorin kuji myō himitsushaku*, Hotei Publishing, Leiden 2000. Vedi anche J. Sanford, “Amida's Secret Life: Kakuban's *Amida hishaku*”, in R.

lati profondamente diversi, senza possibilità di mediazioni. Nella sua visione, Amida non rappresentava una diversità ontologica, in antitesi agli altri Buddha. Nell'insegnamento esoterico sì, perché il Buddha Amida era sempre più fatto oggetto di una fede unica ed esclusiva; ma per gli iniziati che sapevano vedere più in profondità, era solo un'altra manifestazione di uno stesso principio, assoluto e totalizzante. L'idea centrale era che Śākyamuni, Amida e Dainichi erano forme diverse di una essenza metafisica unica. La luce infinita di verità era costituita di due aspetti, quello attivo, identificato con il "Corpo del Dharma", *hosshin* 法身, e quello passivo, identificato con il "Corpo della ricompensa", *hōjin* 報身, di ogni specifico Buddha. Śākyamuni era l'assoluto che si era manifestato nelle forme apparenti della storia umana e che aveva raggiunto il risveglio in un determinato tempo e spazio. Amida era interpretato con la stessa logica: il fedele lo contemplava nella sua Terra Pura, ed era la manifestazione dell'eterno Corpo del Dharma, che si svelava in un'altra dimensione spirituale – quella del paradiso – più pura rispetto al mondo. Al vertice più alto vi era Dainichi, la purezza dell'Assoluto, la pienezza del vuoto.

Kakuban accettava che la pronuncia del Nome fosse considerata l'"unica" pratica, ma la rinegoziava, ricollocandola nel quadro dell'episteme esoterica, attraverso l'idea che i Tre Misteri esoterici erano in realtà racchiusi in uno solo – la Voce – che definì *ichimitsu jōbutsu* 一密成仏, l'unico, vero Mistero dell'illuminazione. E alla fine, seguendo in modo coerente la sua strategia, affermò che l'esperienza di fede trovava la sua sintesi nell'*ajikan* 阿字觀, la meditazione tantrica sulla sillaba A, come in un vertice essenziale e puro cui approdava la mente. A – la prima lettera dell'alfabeto sanscrito, la lingua sacra per eccellenza – era interpretata come il suono primigenio, l'articolazione vocale più elementare, indispensabile per formare tutte le parole. Segno dell'Uno, che l'iniziato doveva visualizzare avvolto dall'alone di luce della luna, era il fondamento strutturale delle segrete relazioni metafisiche di cui il cosmo era intessuto; era un segno di grado zero, perché la sua funzione era quella di porle in essere e di farle significare. Suono creatore di ciò che è nel tempo, di ciò che diviene e si trasforma, era però anche l'inizio di ciò che è relativo. Quindi il segno dell'Uno era anche il segno che fondava il molteplice e il transeunte. E come affermava, così negava, perché la A svolge nel sanscrito anche una funzione grammaticale privativa, di negazione. Era dunque un suono che esprimeva realtà contraddittorie – l'essere e il non essere, l'assoluto e il re-

Payne e K. Tanaka (a cura di), *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2004, pp. 120-138.

lativo – le unificava e le trascendeva. La vibrazione sonora A del Nome di Amida riassumeva tutti gli altri *mantra* perché “diceva” l’essenza della realtà incondizionata della buddhità.

Alcuni discepoli di Hōnen accettarono questa visione e fecero propria l’ermeneutica combinatoria, che riportava la dottrina del *nenbutsu* nell’alveo della tradizione esoterica e del mondo religioso dominante. Altri no. Altri rimasero fedeli alla coraggiosa novità del pensiero del maestro.

Ma emerse un problema teorico nodale: come poteva essere sufficiente pronunciare il Nome per realizzare una fede tanto profonda da avere il potere di suscitare la potenza misericordiosa del Voto di Amida? I testi sacri erano chiari: il fedele doveva nutrire una fede “pura”, una fede “perfetta”. La “pratica facile” del Nome, pensata come risposta all’incapacità umana di intraprendere la Via della sapienza, rivelava improvvisamente una difficoltà paradossale perché sembrava richiedere una qualità della mente e del cuore superiore a ogni possibilità umana.

L’unico che darà una soluzione al problema lasciato aperto da Hōnen sarà un suo discepolo, Shinran 親鸞 (1173-1263): ci riuscirà proprio nei giorni dell’esilio cui era stato condannato come “nemico del Dharma”, quando la sua scelta di fede sarà davvero messa alla prova. Le sue risposte saranno originali e profonde, raggiunte attraverso un sofferto processo di scarnificazione del pensiero sul male e sul dolore esistenziale e portate avanti con coraggio fino al limite di un azzardo visionario di fede. Sarà proprio questo azzardo a fare di lui, lo “stupido testapelata” *gutoku* 愚禿 Shinran, come aveva preso a definirsi, uno dei più grandi maestri spirituali del Giappone.²⁰

Il suo pensiero è segnato da un profondo senso dell’imperfezione dell’uomo, e della radicalità e pervasività del male. Shinran è convinto, con compassione e disincanto, che tutti indistintamente gli uomini siano preda delle proprie illusioni. Nell’epoca della fine della Legge, essi non comprendono l’inganno ontologico della realtà del mondo, che è vuota di sostanzialità, che è effimera e transeunte. Sono incapaci di percorrere la Via dei sapienti e di raggiungere l’illuminazione con le proprie forze spirituali. La condizione umana non ha scampo. Non c’è distinzione fra i monaci mo-

20 Sul pensiero di Shinran, vedi Ueda Y. e D. Hirota, *Shinran. An Introduction to His Thought*, Honganji International Center, Kyoto 1989; A. Bloom, *The Life of Shinran shōnin. The Journey of Self Acceptance*, Brill, Leiden 1968; Keel H. S., *Understanding Shinran*, Humanities Press, Fremont 1995; J. Ducor, *Shinran. Un réformateur bouddhiste dans le Japon médiéval*, Infolio éditions, Gollion 2008. Vedi anche R. Payne (a cura di), *Shin Buddhism: Historical, Textual, and Interpretative Studies*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2009.

ralmente puri e i laici immorali e impuri: nella fine dei giorni tutti sono intrinsecamente cattivi. Il male diventa una caratteristica essenziale di tutti gli esseri: sono quelli che stanno più in basso a diventare il paradigma dell'umanità.

Nella coscienza del dolore del mondo, Shinran offre una prospettiva diversa di salvezza, essenzialmente egalitaria, e proclama una speranza nuova, soprattutto ai diseredati, per la forza del Voto del Buddha. Il suo messaggio sembra ricalcare l'insegnamento di Hōnen, ma in realtà lo rielabora, ribaltandone completamente la prospettiva.²¹

Tutto il suo pensiero si fonda su un'intuizione lancinante: è la forza dello *hongan* 本願 – il Voto Originario, il Diciottesimo – che fa nascere nell'uomo la fede. Questa fede, che sfugge ai lacci della ragione e che lo salva, è un “dono” di Amida a tutti gli esseri senzienti. Si tratta di un vero salto qualitativo rispetto alla tradizione amidista, di un mutamento radicale del paradigma sulla fede, che Shinran opera aderendo totalmente all'idea che la salvezza derivi solamente da una forza spirituale “altra da se stessi” – *zettai tariki* 絶対他力 – cioè dalla potenza della compassione del Buddha.²² Ogni passo nel cammino interiore verso la salvezza, nel pensiero di Shinran, viene da Amida.

Secondo il *Sukhāvātīvyūha sūtra* “esteso”, il Diciottesimo Voto richiede all'uomo la sincerità, la fede e il desiderio della rinascita nella Terra Pura. Nell'interpretazione di Hōnen, questi tre stati della mente erano qualità che dovevano essere conquistate attraverso la pratica della pronuncia del Nome, affinché il Voto fosse efficace. Per Shinran invece non sono qualità della mente umana, ma della mente di Amida che le infonde e le fa sbocciare nel cuore dell'uomo. Vengono loro attribuiti nomi diversi, ma in realtà sono dei riflessi dell'unica mente del Buddha, *isshin* 一心, che si rivela in tutti gli esseri senzienti, guidando le loro menti a risvegliarsi alla verità ultima.

Shinran legittima teoricamente questa asserzione in base al concetto di *ekō* 廻向, il “trasferimento dei meriti”. È un'idea portante della tradizione Mahāyāna, e lui la interpreta in modo originale: *ekō* esprime, secondo lui, l'agire di Amida nel suo darsi altruistico in favore di tutti gli esseri senzienti e può applicarsi solo al Buddha. L'uomo infatti non riesce ad accumulare meriti, né tantomeno a trasferirne agli altri. È come se il Buddha affer-

21 Cfr. P. Ingram, “Hōnen’s and Shinran’s Justification for their Doctrine of Salvation by Faith through ‘Other Power’”, *Contemporary Religions in Japan*, IX, 3, 1968, pp. 233-251.

22 Vedi A. Bloom, *Shinran’s Gospel of Pure Grace*, University of Arizona Press, Tucson 1968.

rasse l'uomo che si è abbandonato a lui ed entrasse nella sua più intima coscienza. Una famosa metafora della tradizione parla della “mente offuscata che si fa tersa e pura come uno specchio”. Nel pensiero di Shinran, questo non è dovuto all'impegno spirituale del singolo, ma alla misericordia di Amida che agisce in lui. Shinran scava nell'interpretazione del Nome di Amida, il Nome stesso dell'assoluto, come “luce che non conosce ostacoli” e come “vita eterna”, che abbraccia e sostiene l'armonia di tutto l'universo. Vede in lui la forza della verità che cerca tutti, che vuole raggiungere tutti, che illumina il mondo da sempre, basta che l'uomo si lasci invadere dalla sua luce, attraverso un abbandono che è solo di fede, come un atto di resa a una realtà che, nella sua trascendente purezza, è *fukanshigi* 不可思議, “al di là di ogni capacità di comprensione”.

L'elemento determinante della salvezza è la fede. Accanto al termine *shin* 信, Shinran usa spesso i composti *shinjin* 信心 e *shingyō* 信樂. Per *shinjin* intende la “mente vera, sincera” dell'assoluto, di Amida, che si dona con compassione profonda, a tutti gli esseri senzienti e la fa combaciare con la “mente sincera” dell'uomo che, abbandonata ogni distorsione dell'io, sperimenta dentro di sé l'azione di liberazione di Amida. Due dimensioni spirituali, una assoluta e l'altra relativa, che si incontrano in un momento di verità, spoglia, autentica, essenziale, e diventano una.

Questa “resa all'incomprensibile”, che esige un totale distacco da qualunque pretesa di raggiungere l'illuminazione con le proprie forze, è soprattutto un rifiuto della sapienza e dei suoi linguaggi. Per Shinran la fede non può essere il risultato di una scelta di obbedienza a un dogma dottrinale. La conoscenza più segreta e rarefatta, le forme più sofisticate di meditazione, i riti esoterici più abbaglianti e grandiosi, sono inutili e pomposamente vuoti di significato, dal momento che solo il Buddha ci può salvare.

La sapienza è per lui un ostacolo alla salvezza, perché nasconde un profondo orgoglio: l'arroganza di chi è convinto di poter dominare la verità assoluta.

Quanti praticano il bene, fidandosi della propria forza spirituale, non si affidano completamente al potere di Amida e non sono in armonia con il Voto Originario. Se però costoro cambiano il loro atteggiamento di autosufficienza e sperimentano un abbandono totale di fede in Amida, la loro rinascita nella Terra della Ricompensa è sicura.” (*Tannishō*, 3).

I “sapianti” non si affidano alla compassione del Buddha – riflette Shinran – ma si preoccupano, mettono di mezzo il proprio personale calcolo di salvarsi, mentre invece “*smettere di impegnarsi per la propria salvezza*”.

za, è il vero impegnarsi” (*Mattōshō*, 7). Perché il Buddha non protegge coloro che pensano di essere già perfetti, ma coloro che sono “stupidi” e soffrono a causa delle loro illusioni esistenziali. Essere “deboli” nell’atto di fede, è la vera forza che salva, quando l’uomo muta radicalmente la propria prospettiva e dalla fiducia nella sua (finta) forza si affida alla forza (vera) del Buddha: è allora che la luce della verità irrompe dentro di lui. La salvezza è nella scelta di “lasciar cadere se stessi”. Lo affermerà anche Dōgen, il grande maestro Zen: la liberazione è *shinjindatsuraku* 心身脱落, “lasciar cadere il proprio io”.

Il problema infatti è l’io. Per Shinran il desiderio di salvarsi può essere frutto di *hakarahi* はからひ, del “calcolo” di un profitto per sé stessi. Persino il desiderio di salvezza ci allontana dalla salvezza, perché al fondo vi si può nascondere una dimensione di egotismo: la *mia* salvezza, la *mia* felicità. Questa “ricerca di salvezza” Shinran la identifica addirittura con il concetto buddhista di “attaccamento”, cioè paradossalmente proprio con quella pulsione interiore dell’io – il desiderio – che, secondo la dottrina tradizionale, è la causa della sofferenza esistenziale e che perciò deve essere dominato e vinto. L’atto di fede deve essere un abbandono senza condizioni, senza richieste, senza desiderio di contropartite. In asserzioni come questa c’è tutto lo stile di pensiero di Shinran, coraggioso e provocatorio: quel suo modo di pensare l’esperienza religiosa, che gli fa affermare che chi cerca il paradiso della Terra Pura, lo perderà. Nel *Kyōgyōshinshō* scrive:

Io, Gutoku Shinran, discepolo di Śākyamuni, avendo abbandonato del tutto il desiderio della rinascita che sorpassa ogni sapienza, sono certo di raggiungere la rinascita ultima. Quale profonda intenzione illumina il Voto che realizza (la salvezza di tutti gli esseri)! Ora che sono entrato per sempre nell’oceano del Voto, sono realmente consapevole della profonda e gratuita compassione del Buddha. (Capitolo *Butsudō*).

Shinran ritiene che Diciottesimo Voto sia scaturito dalla più intima volontà del Buddha di salvare proprio coloro che, affondati in una dimensione di illusione e di male, si sentono senza speranza. Sono proprio loro quelli che l’assoluto cerca, quelli che il mondo giudicherebbe sicuramente “dannati”. Basta un istante: se in un momento “diverso”, all’improvviso, il malvagio converte il proprio sguardo interiore e si vede per quello che è; se riconosce di non valere proprio nulla, di essere solo un infimo peccatore, superbo e illuso; se, in quell’istante, apre le mani, cede, e si abbandona completamente a Amida, senza neppure osare, lui così indegno, di chieder-

gli di salvarlo; allora, per questo suo momento di verità e di annullamento interiore, il Buddha lo salva.²³

Questo messaggio di assoluta, paradossale fede, è ispirato da una profonda empatia verso la disperazione degli ultimi, che vivevano in quel periodo di guerre intestine, di carestie, di violenze e sopraffazioni. Shinran non giudica i peccatori, non li condanna, e non predica un dio severo che punisce:

Io non so assolutamente nulla del bene e del male. Se io conoscessi il bene che è bene secondo il cuore del Buddha, allora direi di conoscere ciò che è bene. Se conoscessi il male secondo il cuore del Buddha, allora potrei dire di conoscere ciò che è male. Ma noi siamo poveri esseri pieni di illusioni, e il nostro mondo è una casa in fiamme. Tutto in questa vita è vuoto, futile e ingannevole. Solo il Suo Voto è vero. (*Tannishō*, Capitolo finale).

Amida è il puro, che conosce il dolore, che sa vedere più a fondo nel buio del male, e ne ha compassione, al di là della giustizia retributiva degli uomini. Anche nel più profondo degli inferni, il Buddha può raggiungere il malvagio e salvarlo.

Hōnen, nel *Nenbutsu ōjōyōgishō*, aveva scritto: “*Senza la potenza del nenbutsu, è difficile anche per i buoni ottenere la rinascita. Quanto più lo sarà per i cattivi!*” Invece per Shinran è vero proprio il contrario: “*I buoni certamente riescono a realizzare la rinascita, e allora ancor più ci riusciranno i cattivi.*” (*Tannishō*, 3) Perché quelli che pensano di essere meglio degli altri sono in realtà peggiori, perché si gloriano, illudendosi di essere buoni e meritevoli, e non lo sono. “*La ragione di ciò – spiega ancora Shinran – è che alle persone “buone”, che credono nella propria forza spirituale, manca un cuore umile, che si affidi completamente al potere di Amida, e (quindi) non rientrano nel suo Voto Originario.*” (*Tannishō*, 3).

L'idea che tutto il processo di salvezza è il frutto dell'azione misericordiosa del Buddha, porta Shinran a reinterpretare anche il significato della pronuncia del Nome. Per il suo maestro Hōnen, l'invocazione del Nome era la modalità con cui la fede e la speranza di salvezza dell'uomo si rafforzavano e si approfondivano nel cercare di incontrare la misericordia di Amida: la “purezza” della fede infatti era la condizione perché il Voto aves-

23 Cfr. J. Dobbins, “The Evil Person is the Primary Recipient of the Buddha's Compassion”. The Akuninshōki Theme in Shin Buddhism”, in P. Granoff e Shinohara K. (a cura di), *Sin and Sinners. Perspectives from Asian Religions*, Brill, Leiden 2012, pp. 93-112.

se efficacia salvifica. Per questo motivo bisognava invocare sempre, in ogni momento, con serena concentrazione, il Nome dell'assoluto.

Shinran è convinto che questa posizione sia profondamente errata. Sostenere che il *nenbutsu* faccia crescere interiormente la fede, contraddice il senso del Voto originario, ed è frutto di una visione ancora influenzata dal concetto di *jiriki*; come se, nell'epoca della fine della Legge, l'uomo possa raggiungere con le sole proprie forze spirituali a una tale profondità di fede. È del tutto irragionevole pensarlo. Recitare il *nenbutsu* per essere "perfetti nella santità" è solo un'illusione del proprio orgoglio.

Shinran affronta il problema in uno scritto breve e denso – lo *Ichinen tanen mon'i* 一念多念文意. Sul problema della pratica e della fede, aveva già scritto: "Per quanto riguarda la pratica, c'è una sola invocazione e per quanto riguarda l'abbandono di fede, c'è un solo attimo, decisivo, della mente." (*Kyōgyōshinshō*, cap. Gyō). La sua posizione teorica è radicale: tutte le pratiche meditative devono essere abbandonate, perché, nel momento in cui si afferma "io credo", "io medito", "io faccio il bene", non ci sono vie di fuga dall'illusione dell'io. Le "buone e sante" pratiche possono diventare motivo di un malcelato narcisismo e, al dunque, sono come le illusioni del desiderio del mondo. Le regole della "giusta" condotta del monaco, il controllo dei sensi e dei sentimenti, le lunghe ore di veglia e di meditazione, per Shinran sono, in fondo, pratiche negative, che alimentano la superbia di potersi salvare con le proprie forze spirituali. Per questo si devono abbandonare. Anche pronunciare il Nome non ha nessun senso. "Per i fedeli pronunciare il Nome deve essere una non-pratica e un non-bene. Dico che è una non-pratica poiché non è praticato per il proprio tornaconto. Dico che è un non-bene poiché non va a proprio tornaconto." (*Tannishō*, 8).

È un'affermazione drastica, paradossale, e non certo facile da accettare, dal momento che la tradizione buddhista da secoli attribuiva un'importanza fondamentale alla pratica, come disciplina spirituale che portava l'uomo a una nuova consapevolezza, sradicando progressivamente tutti gli ostacoli di natura razionale e affettiva che si ergevano sulla via della sua liberazione. Ma Shinran è rigorosamente coerente con la premessa su cui fonda la sua visione escatologica: il tentativo di perseguire le virtù, anche quelle più semplici e sostanziali del *bodhisattva*, è uno sforzo vano. La salvezza è data solo dalla compassione del Buddha.

Ma nel momento in cui l'uomo prende coscienza della luminosa grandezza del dono del Buddha, allora, spontaneamente, può emergere dal più profondo del suo cuore, l'invocazione del Nome. Come un ringraziamento. Quello, secondo Shinran, è il senso più autentico del *nenbutsu*: scoprire

all'improvviso, quasi con stupore, la totale gratuità del bene che emana dall'assoluto. E aprirsi con umiltà ad accoglierlo.

Come in tutte le cose, anche riguardo alla rinascita, non serve a nulla essere prudenti e calcolatori. Si deve essere completamente presi dal pensiero della profondità e della grandezza della compassione di Amida per tutti gli esseri. Allora il Nome dell'assoluto si recita da se stesso. (*Tannishō*, 16).

Ma la pronuncia del Nome che affiora alle labbra, in quel momento, per Shinran significa qualcosa di più complesso e profondo: l'uomo si accorge che il suono del Nome che sgorga dal suo essersi fatto silenzio, non è la sua voce ma la voce del Buddha stesso in lui: è il suono, la vibrazione dell'assoluto cui si è abbandonato e con cui si è ora totalmente identificato. "Fede" e "pratica" vengono così a trovarsi intimamente unite, perché solo la "fede pura" rende "pura" l'invocazione del Nome, che è essenzialmente un ascolto. Ed entrambe sono vere perché dono di Amida.

"Proclamare/ascoltare dentro di sé il Nome" vuol dire vedere realizzarsi il Diciottesimo Voto, quello che Shinran chiama *daihi no gan* 大悲の願, il "Voto della Grande Compassione". Nel momento di annullamento di sé e di risveglio alla propria vera natura – che è buddhità – e all'armonia di un universo che ora finalmente si rivela essere salvato "da sempre", il fedele pronuncia il Nome non già per rinascere nella Terra Pura, ma come spontanea, commossa espressione di illuminazione, sperimentata in questa vita, e di gratitudine.

Questo unisono – la voce di umiltà dell'uomo e la voce della compassione del Buddha che risuona in lui – sono, per Shinran, il più autentico linguaggio dell'assoluto.