

Pietro Lorenzo Maggioni

IL PRINCIPE SIDDHĀRTHA E FRANCESCO D'ASSISI

Un esercizio in teologia comparata

SOMMARIO: I. IL PAPA, IL BUDDHA E IL SANTO DI ASSISI – II. SULLA TEOLOGIA COMPARATA – III. IL METODO – IV. UN POSSIBILE CONTATTO – V. DENTRO AI RACCONTI: IL *BUDDHACARITA* – VI. LA *VITA BEATI FRANCISCI* – VII. LA COMPASSIONE TRA ETICA E METAFISICA – VIII. CONCLUSIONE

I. IL PAPA, IL BUDDHA E IL SANTO DI ASSISI

La grande sfida dei nostri giorni è quella di aiutare le persone ad aprirsi al trascendente. Ad essere capaci di guardarsi dentro in profondità e di conoscere sé stesse in modo tale da riconoscere le reciproche relazioni che le legano a tutti gli altri. A rendersi conto che non possiamo rimanere isolati gli uni dagli altri. Se siamo chiamati ad essere uniti, come è nostro proposito, dobbiamo superare tutte le forme di incomprensione, di intolleranza, di pregiudizio e di odio. Come possiamo farlo? Le parole del Buddha offrono a ciascuno di noi una guida: «Sconfiggi la rabbia con la non-rabbia, sconfiggi il malvagio con la bontà, sconfiggi l'avarico con la generosità, sconfiggi il menzognero con la verità» (*Dhammapada*, XVII, 223). Sentimenti simili esprime la preghiera attribuita a san Francesco d'Assisi: «Signore, fammi strumento della tua pace. Dov'è odio che io porti l'amore, dov'è offesa che io porti il perdono, [...] dove ci sono le tenebre che io porti la luce, dov'è tristezza che io porti la gioia»¹.

Il 29 novembre 2017, durante la sua storica visita in Myanmar, papa Francesco ha tenuto un breve ma significativo discorso di fronte al comitato di Stato, Sangha Maha Nayaka, la massima autorità buddhista in terra birmana. Ci sembra che gli organi di comunicazione non abbiano colto a fondo la portata di tali affermazioni. Mentre tutti gli osservatori,

¹ *Discorso del Santo Padre: Incontro con il Consiglio Supremo "Sangha" dei monaci buddisti, Viaggio apostolico di Sua Santità Francesco in Myanmar e Bangladesh, Kaba Aye Centre (Yangon), 29 novembre 2017.*

a parte qualche rara eccezione, si sono soffermati sull'insolito paragone tra Buddha e san Francesco, che a detta di alcuni parrebbe addirittura ardito, non si è generalmente intravista la fecondità che l'assunzione di una prospettiva comparativa con il Buddhismo avrebbe per lo sviluppo del pensiero cattolico. Due sono, infatti, i livelli che si intersecano continuamente nelle pur brevi parole del Pontefice: da una parte, egli si è speso per rafforzare i legami di rispetto tra buddhisti e cattolici, in vista della costruzione di una più ampia cultura della pace e dell'impegno – fattivo e il più possibile condiviso – per uno sviluppo armonico della società del Myanmar, segnata da conflitti atavici; dall'altra, egli ha inteso parlare ai cattolici mostrando, con sottili allusioni al magistero conciliare e postconciliare, come il suo tentativo di interloquire con il ricchissimo patrimonio spirituale buddhista sia in continuità con la svolta dialogica del Vaticano II. In qualche modo, egli si è messo pure sulla scia di una tradizione di teologia comparata che ha una certa consistenza, visto che da tempo ormai teologi cristiani di diverse confessioni si stanno industriando nello studiare affinità e differenze, complementarità e divergenze, tra Cristianesimo e Buddhismo; ma questo, il Pontefice lo ha fatto senza rinunciare ad offrire un apporto per certi versi originale.

Lo schema fino ad ora privilegiato, a partire da Romano Guardini ne *Il Signore* – in un brano davvero ispirato ma purtroppo omissivo² nella prima traduzione italiana del 1949; passando per Henri de Lubac nel suo celebre *Aspetti del Buddhismo*³; fino al più recente contributo di Leo D. Lefebure dal titolo indicativo, *The Buddha and the Christ*⁴, è stato quello di porre in paragone la figura, l'insegnamento e l'esempio di vita dei due fondatori: Siddhārtha Gautama e Gesù di Nazareth. Eventualmente, de Lubac si è spinto a considerare anche un altro Buddha: Amithāba (Amida in giapponese), il Buddha della "luce infinita", centro di devozione del Buddhismo della Terra Pura. La particolare enfasi che questa scuola nutre nei confronti dell'intervento «grazioso» del Buddha Amithāba come mediatore di salvezza e la credenza nell'efficacia della pratica devozionale della ripetizione del suo nome, ha portato il teologo della *Nouvelle Théologie* a instaurare un confronto fruttuoso con il Cristianesimo nonché ad

² R. GUARDINI, *Le Seigneur*, Alsatia, Paris 1946, vol. I, 346.

³ H. DE LUBAC, *Aspetti del Buddhismo*, Jaca Book, Milano 1980.

⁴ L.D. LEFEBURE, *The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll 1993.

interrogarsi sulla questione delle influenze esterne e la probabilità di un qualche scambio tra i due sistemi religiosi che la storia antica potrebbe aver registrato.

Relativamente a questa tradizione teologica recente di cui abbiamo citato solo i più illustri interpreti e che affonda le sue radici già nella teologia comparata ottocentesca, lo schema proposto dal Pontefice ci sembra abbastanza innovativo. Per quanto è a nostra conoscenza, mentre in ambito buddhista, e specialmente nel Buddhismo contemporaneo, la figura di san Francesco è generalmente apprezzata per l'ascetismo, il suo messaggio di pace e il suo afflato, per così dire, proto-ambientalista, nel pensiero occidentale solo pochi interpreti si sono spinti a mettere su un piano di confronto le figure del Buddha e del Santo d'Assisi. Tra le più autorevoli voci, ne ricordiamo almeno due: una eminentemente letteraria, l'altra filosofica. Come ci ricorda Silvia Ronchey⁵, già Dante, nella *Commedia*, cita il Gange in vari passaggi e talvolta alludendo alla persona del Buddha così come pare avvenire proprio nell'elogio di Francesco, nel canto XI del Paradiso. In tempi più recenti, nel 1915, Giuseppe de Lorenzo (1871-1957), geografo, geologo, filosofo e figura politica che ebbe, tra gli altri, il merito di divulgare la conoscenza del Buddhismo in Italia, si espresse decisamente a favore di un confronto tra l'Illuminato e il Poverello d'Assisi⁶, anche su ispirazione di Schopenhauer⁷.

Nelle pagine che seguono, ci interrogheremo circa l'opportunità di un confronto più ampio sulle figure che il Pontefice ha deciso, inaspettatamente, di accostare, con l'intento di indagare se vi sono, al di là delle assonanze del *Dhammapada*⁸ con la *Preghiera semplice* di matrice fran-

⁵ S. RONCHEY, «Buddha, Dante e il segreto di Francesco», *La Repubblica*, 30 novembre 2017.

⁶ G. DE LORENZO, «Da San Francesco a Buddha», *Nuova Antologia di lettere, scienze ed arti* 260 (1915) 522-528. Si noti come, nel testo, in base ad una tendenza abbastanza comune all'inizio dello scorso secolo, «Gautama Buddha» sia stato italianizzato in «Gotamo Buddha».

⁷ Cf A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, 1541.

⁸ Per una traduzione in italiano si veda: F. SFERRA, «Dhammapada. Parole di Dhamma», in R. GNOLI (ed.), *La Rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, vol. I, 501-595.

cescana⁹, altri probabili punti di contatto. Ma non ci limiteremo a questo: cercheremo di studiare lo specifico dell'idea cristiana in correlazione e per distinzione a quella buddhista, tentando di cogliere come il tutto di un'intuizione religiosa si rifletta nel frammento di due specifiche tradizioni testuali. L'intento di questo contributo non è quindi quello di offrire un discorso esaustivo circa un confronto che si preannuncia di particolare entità e che non può certo esaurirsi in poche pagine; piuttosto, sulla scorta di quanto autorevoli predecessori hanno più ampiamente elaborato al riguardo, intendiamo dar vita ad un esperimento per certi versi inedito, non senza farci guidare sistematicamente da orientamenti metodologici di fondo che abbiamo avuto modo di illustrare altrove¹⁰.

II. SULLA TEOLOGIA COMPARATA

La teologia comparata non è una scienza recente. Determinatasi in primo luogo a fine '600 come studio tassonomico e comparativo delle peculiarità confessionali intra-cristiane in quello che appare un interessante, primigenio esercizio mentale dal respiro ecumenico, essa affonda più propriamente le sue radici nei primi approcci religionistici ottocenteschi, quando ancora la scienza delle religioni si muoveva nell'ambito degli studi teologici ed era pertanto tacciata di lasciarsi guidare da un approccio cripto-confessionale. Di non secondaria importanza era, allora, la mentalità colonialista che, permeando ogni espressione culturale, non lasciava di certo immuni quelle discipline che avevano eletto come loro oggetto proprio le religioni, anche in relazione alla delicata questione della cultura e della razza. Egemonismo ed imperialismo sono dunque le accuse che più frequentemente si è vista rivolgere una stagione di reale e febbrile impeto accademico, segnata da un approccio enciclopedico, comparativo e sistematico, non privo di una qual certa *naïveté*, evidente soprattutto in certe rappresentazioni romantiche e post-romantiche spesso stereotipiche. E tuttavia, la prima teologia comparata si distingue per l'ardire di alcune

⁹ Si può parlare al massimo di una matrice pseudo-francescana, perché, in realtà, la *Pregghiera semplice*, erroneamente attribuita a Francesco, sarebbe stata scritta in Francia agli inizi del secolo scorso. Cf C. RENOUX, *La preghiera per la pace attribuita a san Francesco: un enigma da risolvere*, Edizioni Messaggero, Padova 2003.

¹⁰ P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology: A Fairy Tale. For An Ethics in Comparison*, Aracne, Canterano 2018.

vere e proprie monumentali imprese, oggi forse impensabili, se consideriamo anche solo la ristrettezza dei mezzi, la difficoltà degli spostamenti e la lentezza delle comunicazioni da cui i pionieri di quell'epoca erano in qualche modo frenati¹¹.

Questa prima fase di studi comparativi si è poi arenata a tal punto che alcuni ne hanno dichiarato l'estinzione, anche a motivo della netta distinzione, nel frattempo impostasi a livello accademico, tra la sfera teologica, sempre più arginata nelle torri d'avorio del pensiero settoriale, e la scienza delle religioni che si è vista dissezionata e relegata, non senza qualche sospetto di troppo, nell'ambito delle discipline sociologiche, politiche e psicologiche¹². Nel frattempo, anche sulla spinta dei sommovimenti mondiali che, a partire dal secondo dopoguerra, hanno posto le nazioni di fronte ad un nuovo ordine globale, le scienze filosofiche e teologiche hanno dovuto confrontarsi con la realtà di un pluralismo di fatto che la globalizzazione sempre più incalzante ha diffuso ovunque, anche in società tradizionalmente legate ad appartenenze religiose omogenee. In seno alla riflessione teologica, è sorta quindi la cosiddetta teologia delle religioni che, anche sulla base di pronunciamenti magisteriali senza precedenti – si pensi alla dichiarazione conciliare *Nostra aetate* – ha dato voce alla questione interreligiosa, lasciandosi interrogare dallo scandalo della diversità di credo, non solo in chiave soteriologica, ma anche filosofica e pastorale. L'emergere dei famosi tre paradigmi della teologia della religione – esclusivismo, inclusivismo, pluralismo – è certamente frutto di questa stagione teologica¹³. A sua volta, anche questa disciplina è finita sotto la lente di ingrandimento della critica contemporanea che non le ha certo risparmiato critiche, come quella di essere segnata da un qual certo idealismo e schematicità, o quella di prediligere generiche riflessioni intorno a macro-sistemi di senso, a discapito dei dettagli che, invece, individuano i fenomeni religiosi e li distinguono, spesso anche radicalmente.

Per far fronte alle secche della discussione in cui la teologia delle religioni si è arenata, ecco stagliarsi allora un nuovo approccio: quello della cosiddetta nuova teologia comparata i cui autori di riferimento possono

¹¹ Si veda: P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology*, 219-344.

¹² Si veda: P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology*, 324-362.

¹³ Si veda: A.N. TERRIN, *La Religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, 151-224.

essere facilmente individuati nei teologi americani Francis X. Clooney¹⁴ e James L. Fredericks¹⁵, rispettivamente esperti nel dialogo con l'Induismo ed il Buddhismo. La nuova teologia comparata si profila come un esercizio di giustapposizione, piuttosto che di sistemi ideali generali, di elementi testuali distinti, i quali, però, denunciano di primo acchito una qualche somiglianza. Proprio in forza dell'accostamento tra testi di diversa origine che genera allo stesso tempo assonanze e dissonanze di senso, tale sforzo diviene l'occasione per ricercare lo specifico della fede cristiana alla luce di altre intuizioni religiose. Potremmo dire che la teologia comparata si propone come un'autentica prassi teologica, intesa come *fides quaerens intellectum*, non più solo in relazione all'*agorà* della ricerca filosofica e della produzione culturale occidentale, ma nel più ampio e agitato mare delle multiple appartenenze religiose e delle disparate ispirazioni filosofiche che le animano. Non si dimentichi, poi, come simboli religiosi di diversa provenienza siano diventati sempre più pervasivi, fino ad arrivare a convivere o comunque a colpire l'immaginario collettivo del mondo post-cristiano. Sebbene abbiamo avuto modo di esprimere altrove alcune riserve nei confronti di come la nuova teologia comparata sia andata fin qui configurandosi¹⁶, siamo realmente convinti che la sua pratica possa favorire l'impostazione di un discorso realmente *cristiano* e *cattolico* intorno alle religioni, che sia finalmente libero dalle ristrettezze della teologia delle religioni postmoderna come da rischi di carattere dottrinale.

¹⁴ Si consideri almeno la seguente bibliografia essenziale: F.X. CLOONEY, *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, SUNY Press, Albany 1993; *Seeing through Texts: Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India*, SUNY Press, Albany 1996; *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford University Press, Oxford 2001; *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, Oxford University Press, Oxford 2005; *Beyond Compare: St. Francis de Sales and Śrī Vedānta Deśika on Loving Surrender to God*, Georgetown University Press, Washington, DC 2008; *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Malden 2010; *His Hiding Place is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*, Stanford University Press, Stanford 2014.

¹⁵ Si considerino almeno i seguenti contributi: J.L. FREDERICKS, *Buddhists and Christians*, Orbis Books, Maryknoll 2004; *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, Mahwah 1999.

¹⁶ P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology*, 344-362.

III. IL METODO

Che cosa potrebbero avere mai in comune il Buddha e san Francesco? Come è possibile paragonare figure così distanti l'una dall'altra tanto nello spazio quanto soprattutto nel tempo? Disegnare un abbozzo del loro profilo biografico sarebbe già difficile: i racconti di entrambe le vite sono eterogenei e a volte è persino difficile distinguere in essi ciò che è leggenda da ciò che è storia. Come è dunque possibile instaurare una comparazione valida se non se ne intravedono basi sufficientemente solide? Per complicare ancora di più il quadro, potremmo chiederci se i ruoli che il Buddha e san Francesco hanno giocato nei loro rispettivi mondi religiosi e culturali non siano troppo diversi per poter essere posti su un piano simile. Come già dicevamo, un confronto tra il Buddha e Gesù che, peraltro, sembra aver trovato maggiore riscontro in precedenti esercizi di teologia comparata, parrebbe più plausibile, considerando il fatto che entrambi i fondatori religiosi sono riveriti come qualcosa di più che persone avvolte da un'aurea di santità e mistero.

Sebbene tali obiezioni siano corrette, sono convinto che un confronto tra Buddha e san Francesco sia non solo possibile ma anche promettente. La questione è piuttosto quella di restringere il campo di ricerca a tal punto da individuare meglio quali caratteristiche possano avere in comune le due figure e, allo stesso tempo, abbiano meglio qualificato le rispettive vite. Mentre il materiale tradizionale che possediamo riguardo alle vicende e al pensiero sia del Buddha sia di san Francesco è troppo vasto per il nostro esercizio e sarebbe quindi difficile se non impossibile da gestire in uno spazio così circoscritto, due delle prime biografie dei nostri protagonisti sembrano fare al caso nostro. Le storie di conversione, rispettivamente, del Buddha nel *Buddhacarita* di Aśvaghōṣa¹⁷ e di san Francesco nella *Vita prima Beati Francisci* di Tommaso da Celano¹⁸, rivelano di primo acchito somiglianze inaspettate, se non nell'intreccio vero e proprio, almeno nella *fabula*: due giovani, cresciuti nella ricchezza e nell'abbondanza, indulgen-

¹⁷ AŚVAGHŌṢA, *Le gesta del Buddha*, Adelphi, Milano 1993; si veda anche ASHVA-GHOSHĀ, *Life of the Buddha*, tr. ing. a cura di P. OLIVELLE, New York University Press, New York 2009.

¹⁸ TOMMASO DA CELANO, «Vita del Beato Francesco [Vita prima]», in E. CAROLI (ed.), *Fonti Francescane*, Edizioni Francescane, Padova 2004, 247-349; si veda anche: THOMAS OF CELANO, *First and Second Life of St. Francis*, tr. ing. a cura di P. HERMANN, Franciscan Herald Press, Chicago 1962.

ti nei piaceri, coccolati da genitori eccessivamente permissivi, dopo essere venuti in contatto con alcune persone miserabili e sofferenti, decidono di cambiare radicalmente la propria vita. Venendo quindi a conoscenza dei propri limiti e facendo il proposito di esercitare le virtù al più alto grado, raggiungono vette spirituali e mistiche inaudite, divenendo esempio e punto di riferimento per altri nei propri mondi spirituali di riferimento. Costituendo, pertanto, una comunità di discepoli, hanno condiviso con loro una vita in completa rinuncia, povertà e castità e hanno intrapreso un lungo itinerario allo stesso tempo fisico e spirituale, per recare a tutti gli esseri senzienti un messaggio di pace e di amore universale.

Nonostante tali somiglianze a livello macro-narrativo siano sorprendenti, vi è, però, un aspetto nel quale almeno il Buddha e san Francesco differiscono considerevolmente e che non può passare inosservato già ad una lettura superficiale dei due testi accostati: mentre il Poverello di Assisi, vedendo il lebbroso, si muove a compassione e si ferma a consolare l'infelice, l'Illuminato vede passare per strada prima un vecchio, poi una persona afflitta da una malattia e infine un morto, in un *climax* ascendente di drammatica intensità; ma sebbene egli provi pietà per loro e alla loro vista ne sia profondamente turbato, decide di volgersi indietro e di tornare speditamente presso gli agi delle sue dimore. Due comportamenti apparentemente così opposti costituiscono una differenza di una qual certa rilevanza che necessita di essere indagata in modo adeguato. Se non conoscessimo la continuazione della storia, potremmo essere portati a dubitare circa la plausibilità della definizione del Buddha come il «compassionevole». In queste pagine, cercherò non solo di descrivere come la compassione sia la virtù che meglio identifica l'esemplarità e gli insegnamenti sia del Buddha sia di san Francesco, ma sosterrò come proprio l'analisi delle differenze nella pratica compassionevole ci permette di capire meglio il funzionamento tanto del Buddismo quanto del Cristianesimo, nei loro rispettivi sistemi di senso e, in particolare, delle connessioni in essi tra etica e metafisica.

Dopo alcuni brevi chiarimenti sul metodo di ricerca che intendo adottare, analizzerò in particolare gli episodi del *Buddhacarita* e della *Vita prima* già menzionati: gli incontri tra il Buddha e i tre sfortunati uomini, e tra san Francesco e il lebbroso. Successivamente, avendo considerato in questi testi tanto le somiglianze quanto le differenze nella rappresentazione letteraria della pratica della compassione, intraprenderò una discussione a livello teologico ampliando l'analisi ad altre fonti correlate

del pensiero sia buddhista sia cristiano che ci permetteranno di risolvere alcuni dubbi e di comprendere meglio le peculiari, intime connessioni tra etica e metafisica che costituiscono, per così dire, lo specifico di queste due tradizioni religiose.

Per poter cogliere i vantaggi di un buon confronto, è prima necessario effettuare la scelta corretta del metodo che vogliamo applicare. Ci permettiamo, qui, di richiamare solo alcuni principi guida che muovono il nostro approccio¹⁹. Anzitutto, ci sembra che non sia possibile una proficua e onesta comparazione se non si tenga conto, in sequenza, dei livelli di indagine filologico, ermeneutico-filosofico e ultimamente «teologico» dei testi in esame. La fallacia inferenziale di certi facili concordismi che si fondano più su assonanze fittizie – spesso dovute all'uso delle sole traduzioni senza riferimento ai testi originali – che su reali consonanze linguistiche è un dato purtroppo ancora registrabile nel campo comparativistico. Secondariamente, di fronte a somiglianze di una certa rilevanza e frequenza occorre instaurare la causa circa l'origine di tale contiguità testuale: vi possono essere, infatti, non solo casi di dipendenza testuale diretta o addirittura di calchi – i testi religiosi, infatti, spesso si dimostrano essere più permeabili delle menti dei loro interpreti – ma anche degli echi o delle influenze indirette. Anche in questo caso però, un'indagine storico-critica, associata ad uno studio filologico può creare una piattaforma comparativa solida e proficua. Vi sono casi, infine, in cui la distanza di tempo e di spazio dei testi in analisi nonché la disparità delle lingue in essi usate è tale che determinare con certezza un qualche contatto tra loro è pressoché impossibile.

Mentre la teologia comparata può sempre stimolare le scienze storiche a studiare con più pervicacia il fenomeno della comunicazione e della pressione osmotica tra mondi disparati anche in ere antiche, ben prima cioè della globalizzazione contemporanea, allo stesso tempo può lasciarsi ispirare da apparenti similarità – in fondo si tratta sempre dell'essere umano e del suo sentimento religioso – per approntare una teoria più generale sulla religione che tenga conto tanto delle costanti quanto delle varianti. Per fare ciò, occorre servirsi, euristicamente, di strumenti costruiti *ad hoc*, concetti-ponte, che permettano allo stesso tempo di indagare

¹⁹ Riferiamo il lettore al nostro più ampio e sistematico contributo circa la metodologia in teologia comparata, la scelta dei soggetti da esaminare e le categorie da utilizzare: P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology*, 490-504; 514-525.

mondi diversi in parallelo, senza cadere nell'ingenuità di conferire necessariamente dignità ontologica e valenza storica ad ausili mentali di nostra costruzione, senza i quali dovremmo, però, rassegnarci all'incommensurabilità delle culture.

In questo nostro progetto, sebbene l'eventualità di un qualche contatto remoto, tra i due mondi narrativi in analisi, come vedremo, non è improbabile, preferiamo attestarci su un atteggiamento di prudenza: ci affidiamo alle ragioni, per noi convincenti, che Karen Leslie Carr, filosofa, e Philip J. Ivanhoe, sinologo, hanno avuto modo di illustrare nel loro importante progetto comparativo a due mani, *The Sense of Antirationalism*²⁰, dedicato ad un confronto sui pensieri di Zhuangzi e Kierkegaard. Le ragioni di questa scelta sono molte: prima di tutto, questi autori intendono costruire un metodo che non sia solo adatto al caso specifico che prendono in considerazione, ma che risulti più ampiamente applicabile; in secondo luogo, mi sembra che siano ben consapevoli delle possibili incongruenze di un lavoro comparativo, come il rischio di sostenere la falsa inferenza secondo cui tutte le tradizioni religiose sono davvero simili alle proprie²¹; infine, essi offrono un sommario preciso dei passi da seguire per una buona comparazione.

Tra i suggerimenti di Carr e Ivanhoe, ricordo come sia necessario, in primo luogo, trovare due tradizioni con modelli simili e con aspetti in comune, tali da offrire esempi di somiglianze genuine. Tuttavia, dovrebbero anche essere «abbastanza distinti» per rivelare differenze più profonde²². Se le due tradizioni hanno troppo in comune, il confronto, che potrebbe inizialmente sembrare più semplice, potrebbe correre il rischio di non farci riconoscere e valutare adeguatamente ciò che è diverso dalla nostra prospettiva di partenza. Dovremmo anche dire che, in termini di conoscenza, di solito si beneficia più della differenza che della somiglianza. Pertanto, poiché per Carr e Ivanhoe l'obiettivo principale di ogni progetto comparativo è quello di raggiungere una più ampia comprensione del «fenomeno generale della religione»²³, il dialogo con una tradizione conside-

²⁰ K.L. CARR - P.J. IVANHOE, *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*, Seven Bridges Press, Michigan 2000.

²¹ K.L. CARR - P.J. IVANHOE, *The Sense of Antirationalism*, xv.

²² K.L. CARR - P.J. IVANHOE, *The Sense of Antirationalism*, xiv.

²³ K.L. CARR - P.J. IVANHOE, *The Sense of Antirationalism*, xv.

revolmente lontana, sebbene corrispondente in alcuni aspetti, è più adatto a tale scopo.

Alla luce di tali osservazioni, come si può allora giustificare un progetto come il nostro, visto che il Buddha e san Francesco sembrano aver molto in comune ma, allo stesso tempo, appartengono a tradizioni e contesti significativamente lontani? Proprio per la loro distanza nel tempo, nello spazio e nella cultura, la scoperta di potenziali omologie richiede una valutazione particolarmente attenta. E tuttavia, il riconoscimento di un canovaccio simile nei resoconti biografici più antichi, di cui siamo a conoscenza, la plausibilità di un contatto anche remoto tra due mondi letterari così lontani e l'associazione, nelle rispettive sfere spirituali, delle loro figure con la virtù della compassione (che qui useremo come concetto-ponte per un'esplorazione euristica dei due mondi letti in sinossi), tutto ciò ci sembra sufficiente per dar vita ad un lavoro comparativo.

Mentre la proposta di Carr e Ivanhoe è centrata sui presupposti della comparazione, in *Mencius and Aquinas*, una delle opere più originali e significative sull'etica comparata degli ultimi decenni, Lee H. Yearley ci avverte che collezionare somiglianze e differenze rappresenta solo il punto di partenza dell'impresa comparativa. Per «penetrare più profondamente» in ogni figura che vogliamo analizzare «e stabilire relazioni più sottili tra di loro»²⁴, dobbiamo vagliare «le somiglianze nelle differenze» e «le differenze all'interno delle somiglianze»²⁵. Questo punto è cruciale, come anche Martha C. Nussbaum²⁶ e Aaron Stalnaker²⁷ sottolineano: se non ci concentriamo sui dettagli²⁸ dei rispettivi racconti, rischiamo di ottenere un semplice elenco di voci isolate senza cogliere le intime relazioni, le sovrapposizioni, i contrasti e le sfumature che insieme ci consentono di capire il vasto e complesso fenomeno della religione.

²⁴ L.H. YEARLEY, *Mencius and Aquinas, Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, SUNY, Albany 1990, 6 (traduzione mia).

²⁵ L.H. YEARLEY, *Mencius and Aquinas*, 170-175 (traduzione mia).

²⁶ M.C. NUSSBAUM, «Comparing virtues», *Journal of Religious Ethics* 21/2 (1993) 345-367: 346.

²⁷ A. STALNAKER, *Overcoming our evil, Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine*, Georgetown University Press, Washington, DC 2006, 300.

²⁸ L.H. YEARLEY, *Mencius and Aquinas*, 6.

IV. UN POSSIBILE CONTATTO

Per cercare di riassumere senza tormentare il lettore la complessa migrazione e mimetizzazione – mai tuttavia snaturante – della vita del Buddha, dobbiamo tornare ai due libri arabi che furono pubblicati negli anni Ottanta, l'uno a Teheran, l'altro a Bombay. È attraverso la mediazione dell'islam ismailitico che la leggenda dell'ammaestramento del bodhisattva approda alla koiné bizantina, multiculturale, interculturale, cristiana²⁹.

Prima di giungere in Occidente, la celebre storia del futuro Buddha che, dall'India e attraverso racconti musulmani ismaeliti di area arabo-persiana si è poi trasferita in ambito cristiano, ha dovuto compiere una sosta assai significativa: nella regione caucasica, troviamo, per così dire, il capostipite in lingua georgiana di una lunga serie di versioni occidentali ed orientali del racconto del Buddha cristianizzato, il *Balavariani*. Una volta tradotto in greco – forse sul monte Athos ad opera del monaco georgiano Eutimio (955-1028) – ed essere giunto fino a Gerusalemme, *Barlaam e Ioasaf*³⁰ diviene così uno dei racconti più diffusi e unificanti del Cristianesimo medievale, al di là delle grandi divisioni che, da secoli, stavano lacerando le chiese. Ha pertanto ricevuto traduzioni nelle lingue più disparate – slavo, russo e serbo; arabo, etiopico, armeno, ebraico, siriano; latino, occitano, antico-francese, medio-alto-tedesco, inglese, spagnolo, boemo e polacco³¹ – ed ha generato una lunga serie di epigoni letterari, reminiscenze e richiami figurativi che qui sarebbe arduo elencare.

Se un qualche contatto tra la storia del futuro Buddha e quella di Francesco c'è stato, esso può essere avvenuto solo tramite questa catena di tradizioni letterarie e la mediazione di una qualche trasmissione orale o scritta della storia del Buddha cristiano. Non foss'altro perché Barlaam e Ioasaf vengono addirittura celebrati come santi nella liturgia orientale già dal X secolo, se non prima, per poi essere inseriti anche nel martirologio

²⁹ S. RONCHEY, «Introduzione», in P. CESARETTI - S. RONCHEY (edd.), *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, Giulio Einaudi editore, Torino 2012, IX-CVII: XVI.

³⁰ L'analisi delle varie traduzioni e versioni del romanzo mostra come il nome del protagonista dipenda da una resa in medio-persiano del termine *bodhisattva* che in sanscrito significa «essere dell'Illuminazione» e che identifica un essere senziente che ha preso la decisione di diventare Buddha. Nel Buddhismo del Grande Veicolo i *bodhisattva* sono oggetti di un'ampia e specifica speculazione.

³¹ S. RONCHEY, «Introduzione», XL.

romano³². Certo, la maggior diffusione in Occidente della loro storia si avrà solo a partire dal XIII secolo, ma sembra che una prima versione latina sia stata composta già intorno al 1050, una data compatibile con le nostre ipotesi. Non intendiamo sostenere a tutti i costi l'idea meccanicistica e quanto mai improbabile di una consultazione diretta da parte dei primi biografi di Francesco e *in primis* di Tommaso da Celano di una qualche resa della storia di Barlaam e Ioasaf; tuttavia, visto l'aspetto costantemente evocativo delle *vitae* nei confronti della Scrittura e della Tradizione, non è inverosimile pensare, in esse, ad una serie di allusioni alla storia edificante del santo indiano, al fine di far cogliere al lettore la portata della figura del Poverello d'Assisi.

Sorprendentemente, al di là del canovaccio della storia di Ioasaf che ripercorre con grande somiglianza quella di Siddhārtha Gautama, c'è un particolare inedito, una *variatio*, nella versione cristiana dell'incontro con i diseredati che la avvicina ancor di più alla vicenda di Francesco e finisce per corroborare la nostra tesi. Spezzando il *climax* ascendente – vecchio, malato, defunto – *Barlaam e Ioasaf* descrive l'incontro con due persone afflitte da diversi mali e, a parte, con un vegliardo. E il primo dei due malati è un lebbroso:

E così indulgendo il figlio del re a queste sue sortite, accadde un giorno quanto segue, forse per una negligenza dei servitori, o meglio per una divina provvidenza e intenzione: al suo passaggio gli capita di vedere due uomini, dei quali uno è lebbroso e l'altro cieco³³.

A suffragare le nostre congetture e ad arricchire ulteriormente il quadro, ci pensa Friedrich Max Müller, il quale nel 1870 tenne a Londra una conferenza dal titolo *On the Migration of Fables*³⁴, che poi risulterà essenziale per lo sviluppo della teologia comparata. In essa, egli sostiene la dipendenza diretta del romanzo edificante di *Barlaam e Ioasaf* da una specifica fonte indiana: il *Lalitavistara Sūtra*, databile tra il II secolo a.C. ed il III d.C., nel quale, pur essendo preservata la scansione classica dei tre diseredati, la descrizione del malato ben si avvicina alla triste condi-

³² La memoria liturgica dei santi Barlaam e Ioasaf è ancora vigente in Oriente, mentre è stata soppressa nelle chiese latine dopo il Concilio Vaticano II.

³³ P. CESARETTI - S. RONCHEY, *Storia di Barlaam e Ioasaf*, 30.

³⁴ F.M. MÜLLER, «On the Migration of Fables, Delivered at the Royal Institution, June 3, 1870», in ID., *Chips from a German Workshop*, Charles Scribner and Company, New York 1881, vol. IV, 139-180.

zione della lebbra. Così si esprime il futuro Buddha: «Cocchiere, il corpo di quest'uomo è coperto di piaghe e scolorito (*ruṣyavivarnaḡātrah*)»³⁵. Dunque, sebbene non abbiamo prove schiaccianti che mostrino una dipendenza diretta delle prime storie su Francesco dalla vicenda del Buddha, tuttavia non è oltremodo significativo che, a posteriori, siano stati proprio i francescani a preservare e a tramandare la storia di Barlaam e Ioasaf nella Provenza angioina trecentesca?³⁶ Forse, non diversamente da Dante, avevano percepito più che un'assonanza in quanto già questi, mirabilmente, esprimeva:

Di questa costa, là dov'ella frange
più sua rattezza, nacque al mondo un sole,
come fa questo talvolta di Gange.

Però chi d'esso loco fa parole,
non dica Ascesi, ché direbbe corto,
ma Oriente, se proprio dir vuole³⁷.

V. DENTRO AI RACCONTI: IL *BUDDHACARITA*

Tra i resoconti tradizionali sulla vita del Buddha nessuno può superare il *Buddhacarita* in termini di reputazione e qualità letteraria. Scritto tra il I e il II secolo d.C. dal monaco Aśvaghōṣa³⁸, il *Buddhacarita* riporta i fatti dell'esistenza eccezionale del Buddha dalla sua nascita fino alla sua entrata nel *parinirvāṇa* (estinzione definitiva) e la vicenda della divisione delle sue reliquie. Sebbene il *Buddhacarita* non sia il primo esempio di

³⁵ Si veda P.L. VAIDYA (ed.), *Lalita-vistara*, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Durbhanga 1958, 137 (traduzione mia). Nella storica traduzione di de Foucaux la condizione del malato è resa in modo più generico: cf P.E. DE FOUCAUX (tr.), *Le Lalitavistara. L'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni*, Les Deux Océans, Paris (1884) 1988, 169.

³⁶ A. RADAELLI (ed.), *Il Libro de Barlam et de Josaphat e la sua tradizione nella Provenza angioina del XIV secolo*, Viella, Roma 2016.

³⁷ DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, Canto XI, 49-54. Cf G. PETROCCHI (ed.), *Dante Alighieri. La Commedia secondo l'antica vulgata: Paradiso*, Arnoldo Mondadori, Milano 1967, vol. IV, 179.

³⁸ Aśvaghōṣa è stato un poeta e oratore indiano tra i più celebrati. Vissuto in una famiglia di brahmani, si convertì poi al Buddhismo del Grande Veicolo e si fece monaco. La datazione è incerta e piuttosto dibattuta: si potrebbe collocare tra la metà del I secolo a.C. e la fine del I secolo d.C., ma alcuni studiosi si spingono fino al II secolo d.C.

Mahākāvya (grande poema di stile cortese), è considerato comunque un modello esemplare nel suo genere, a motivo specialmente della raffinatezza dello stile letterario: il suo linguaggio è sofisticato e di incomparabile bellezza; l'originalità delle sue immagini e degli strumenti letterari è notevole; la narrazione è davvero avvincente nonché ricca di allusioni filosofiche. Il testo originale in sanscrito ci è purtroppo giunto in modo frammentario, ma è possibile ricostruire l'intera storia a partire dalle traduzioni cinese e tibetana. Il testo è organizzato in ventotto canti di cui, nella loro versione in sanscrito, ne conosciamo solo quattordici, per altro in modo incompleto. La sezione che analizzeremo – il terzo canto – si intitola «L'insorgere del turbamento» e narra l'incontro fortuito tra il giovane principe Siddhārtha Gautama e tre persone sfortunate: un vecchio, un uomo malato e un morto. Tuttavia, prima di iniziare l'analisi della sezione, vale la pena, anche se brevemente, raccontare l'intera storia.

La futura madre del Buddha vide in sogno – immagine paradossale – un elefante bianco entrare nel suo corpo, senza causarle il minimo dolore. Come preannunciato dalla visione premonitrice, ella diede alla luce un bambino con un corpo splendente che, appena nato, pronunciò le seguenti mirabili parole: «Per conseguire l'Illuminazione io sono nato, per il bene delle creature; questa è la mia ultima esistenza nel mondo»³⁹. Dopo la nascita di Siddhārtha, il vecchio veggente Āsita predisse il pieno Risveglio per il bambino e un futuro di gloria incomparabile. Sentendo queste parole, il re, che avrebbe desiderato una fortuna diversa per suo figlio, lo lasciò crescere nell'abbondanza ed in mezzo ad ogni genere di conforto. Poi, una volta adulto, lo incoraggiò a vivere nei piaceri, circondato da donne bellissime ed esperte nelle arti erotiche. All'età di 22 anni, lasciando il palazzo per la prima volta e girando in città, il principe fece l'incontro di tre sfortunati: è in questo preciso momento che la crisi spirituale di Siddhārtha apparve. Il giovane, profondamente turbato, chiese al cocchiere di tornare a palazzo. Lì, respingendo sia le donne sia i privilegi della vita protetta in cui era vissuto fino a quel momento, comprese drammaticamente come sofferenza e morte facessero parte della vita di ognuno e come l'impermanenza avvolgesse ogni cosa.

In successione, la storia continua come è ben noto: una notte, desideroso di cambiare vita e abbracciare la rinuncia, il futuro Buddha fuggì a

³⁹ AŚVAGHOŚA, *Le gesta del Buddha*, 9.

cavallo, alla ricerca della gioia ultima, e si diresse verso la foresta. Qui si unì ad un gruppo di asceti, ma ben presto gli emissari del re riuscirono a trovarlo. Dopo aver respinto la richiesta del padre di tornare a palazzo, Siddhārtha andò alla ricerca di alcuni famosi maestri spirituali per consultarli circa la via della liberazione. Tuttavia, dal momento che nessuno di loro corrispose alle sue aspettative, si appartò per cercare, da solo, la sua personale risposta al quesito della sofferenza universale. Quindi, dopo essersi abbandonato alla meditazione profonda e aver ricevuto la piena Illuminazione, decise di iniziare ad insegnare quanto aveva inteso in profondità, una volta raggiunto da un gruppo di discepoli che inizialmente lo avevano abbandonato. Dopo aver visitato molte città e villaggi predicando il suo messaggio di salvezza e portando molte persone a conversione, alla fine il Buddha incontrò anche suo padre che, insieme a quasi tutta la corte, riuscì a convincere a seguirlo sul sentiero spirituale della rinuncia. Una volta entrato nel *parinirvāṇa*, le sue reliquie furono divise in diverse parti sulle quali vennero eretti degli stupa.

Dopo aver richiamato per sommi capi la trama generale del nostro racconto, è bene ritornare al fulcro del nostro interesse. La reazione di Siddhārtha nel vedere l'uomo malato è così descritta:

Quell'uomo dal ventre gonfio, col corpo scosso dall'ansare, con spalle e braccia cascanti e le membra emaciate e giallastre, [quell'uomo] che chiama pietosamente "Mamma" e si appoggia ad un altro, chi è?⁴⁰

La descrizione degli effetti della malattia è veramente realistica e piuttosto inquietante. Anche nel caso degli altri due incontri, non meno commoventi, la raffigurazione della mente sconvolta del giovane principe è resa grazie ad una stupefacente introspezione psicologica. In particolare, il vecchio diviene agli occhi di Siddhārtha simbolo della decadenza mondana e della crudeltà della vita. I sentimenti del principe sono rappresentati in ordine di ascendente intensità. Le domande incessanti che egli pone al cocchiere mostrano quanto fosse grave la sua perturbazione interiore. La domanda più emblematica che egli solleva riguarda ovviamente la morte: «è forse limitata a quella persona tale legge, oppure vi è una simile fine per tutte le creature?»⁴¹. A prescindere dai temi narrati, dall'intensità del canto e dalla sua qualità letteraria, dovute ovviamente anche alle in-

⁴⁰ AŚVAGHOŚA, *Le gesta del Buddha*, 43-44.

⁴¹ AŚVAGHOŚA, *Le gesta del Buddha*, 46.

dubbie capacità letterarie del narratore, nondimeno potrebbe sorgere una serie di domande: la disapprovazione e la perturbazione di Siddhārtha non riguardano forse più il suo futuro che il presente degli uomini incontrati? Di fronte al primo uomo, non si era egli chiesto: «accadrà dunque anche a me questo malanno?»⁴². E, più esplicitamente: nello stato di afflizione che sta sperimentando, è possibile trovare vere tracce di compassione?

Per rispondere adeguatamente a queste domande è necessario analizzare la lingua utilizzata nella descrizione delle reazioni di Siddhārtha. Quando egli incontra il vecchio, si dice, in primo luogo, che era «un po' scosso» e che poi «rimase sconvolto [...]». Sospirò a lungo, scosse la testa e fissò lo sguardo sul vecchio». Più avanti si afferma che era «in preda all'angoscia» e «ossessionato dal pensiero della vecchiaia»⁴³. In questa prima reazione, non sembrano esserci tracce di compassione. Anche se la preoccupazione implica un certo grado di empatia, essa non richiede un coinvolgimento emotivo e spirituale totalizzante nei confronti dell'altro, come invece la compassione. D'altra parte, se consideriamo l'incontro con l'uomo malato ed esaminiamo la reazione di Siddhārtha, allora possiamo dire di aver trovato ciò che più si avvicina a quanto stavamo cercando. Si dice, infatti, che egli guardò quell'uomo «pieno di compassione» (*sānukampo*, meglio sarebbe tradurre con «pietà», «empatia», «commiserazione»). Più avanti, viene usato un linguaggio ancor più significativo: «egli prese a tremare sconcolato, [...] e, pietoso (*karuṇāyamānaḥ*, qui il termine «pieno di compassione» sarebbe particolarmente adeguato) così parlò in un tono un poco sommessò [...]». Il problema è che questo sentimento sembra essere legato più a quanto egli scorge attorno a sé che non alla condizione stessa del malato: «Grande, ahimè, è l'ignoranza degli uomini, che ridono senza essere liberi dal pericolo delle malattie»⁴⁴. E tuttavia, possiamo finalmente affermare di aver trovato ciò che andavamo cercando, anche se è inevitabile a questo punto porsi un'ennesima domanda: considerando le diverse reazioni che il principe Siddhārtha ha avuto nell'incontrare, rispettivamente, un uomo anziano, un malato e un morto, e il fatto che la compassione da parte sua sembra essere solo un sentimento temporaneo generalmente rivolto alla condizione umana invece che essere una forma di attenzione reale nei confronti dei sofferenti, è ancora possibile parlare

⁴² AŚVAGHOṢA, *Le gesta del Buddha*, 42.

⁴³ AŚVAGHOṢA, *Le gesta del Buddha*, 42-43.

⁴⁴ AŚVAGHOṢA, *Le gesta del Buddha*, 44.

di compassione come virtù propria del Buddha, almeno come nel *Buddha-carita* essa ci viene figurata? È difficile rispondere a questo interrogativo in modo esaustivo senza prima affrontare anche l'altro termine di paragone: l'incontro di san Francesco con il lebbroso.

VI. LA *VITA BEATI FRANCISCI*

Nel 1266 il capitolo generale dell'ordine francescano decretò che tutte le leggende sulla vita di san Francesco dovessero essere distrutte e sostituite dalla versione ufficiale della *Legenda maior* scritta dal ministro generale, san Bonaventura. Il decreto, dopo essere stato applicato, ebbe conseguenze disastrose: per molti anni le principali opere che fino ad allora erano considerate punto di riferimento per la ricostruzione storica degli eventi intorno a san Francesco, andarono perdute. Tra queste, anche gli scritti di Tommaso da Celano ricevettero lo stesso trattamento. Fortunatamente i cistercensi, che avevano inserito la memoria di Francesco d'Assisi nel loro calendario liturgico e usavano leggere i primi resoconti sul Santo nel loro ufficio di letture, preservarono le opere di frate Tommaso dalla distruzione. Benché egli non fosse stato tra i primi discepoli di Francesco, Tommaso da Celano aderì all'ordine mentre Francesco era ancora vivo e senza dubbio vi ebbe accesso direttamente. Pertanto, ciò che è riferito nei suoi resoconti è generalmente frutto di esperienza diretta. Oltre all'attività di biografo e scrittore⁴⁵, egli fu inviato diverse volte in Germania per stabilire la presenza dell'ordine francescano in quella zona. Vale la pena, poi, ricordare che la Chiesa cattolica lo venera come beato.

La *Vita prima* è senza dubbio il documento più importante sulla vita di Francesco, non solo perché è stata composta poco dopo la morte del Santo ed espressamente commissionata da Papa Gregorio IX⁴⁶, ma anche perché, al di là dell'esperienza personale dell'autore, si affida alla testimonianza dei primi discepoli di Francesco. Scritto in un latino elegante e, in alcuni

⁴⁵ Le opere di Tommaso da Celano sono le seguenti: *Vita Beati Francisci (Vita prima)*, *Memoriale in Desiderio Animae de Gestis et Verbis Sanctissimi Patris Nostri Francisci (Vita seconda)*, *Tractatus de Miraculis B. Francisci* e la *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*. Molto probabilmente fu autore anche della *Legenda ad Usus Chori* come di alcuni testi liturgici, tra cui la tradizione include la famosa sequenza della messa da Requiem, il *Dies irae*.

⁴⁶ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 247.

tratti, non privo di echi poetici – cosa che dimostra quanto Tommaso da Celano fosse uomo di talento – la *Vita prima* è organizzata in tre parti, in base all'ordine naturale degli eventi principali che scandirono l'esistenza dell'Assisiato⁴⁷. Il primo libro riporta un breve sunto della gioventù di san Francesco i cui episodi più significativi sono i seguenti: la vita dissipata prima della conversione, il momento del pentimento, il duro contrasto con il padre, l'intercessione della madre e il famoso episodio del suo spogliarsi di fronte al vescovo cui si aggiungono l'incontro con il lebbroso, la costruzione della chiesa di San Damiano e la ristrutturazione della Porziuncola. In seguito, Tommaso presenta la predicazione di Francesco, l'incontro con i primi discepoli, il fondamento dell'ordine e del ramo femminile insieme a Chiara, nonché il viaggio a Roma e l'approvazione formale della prima regola da parte del Papa. Concludono il primo libro, il resoconto di una serie di viaggi, miracoli e altri episodi curiosi, tra cui ricordiamo la prima rappresentazione della Natività a Greccio. La seconda parte della *Vita prima* è invece incentrata sugli ultimi due anni della vita del beato Francesco, con inclusi i racconti della centrale, celeberrima visione del serafino crocifisso e del dono delle stimmate, e le susseguenti descrizioni dell'infermità degli occhi, la felice morte e sepoltura. La terza parte è, infine, dedicata alla fase di canonizzazione e ai miracoli che fecero seguito a quell'evento così speciale.

L'incontro con il lebbroso è brevemente abbozzato nel capitolo VII del primo libro. L'episodio segue di poco un momento cruciale nella vita di Francesco: l'udienza davanti al vescovo in cui egli, dopo aver respinto le ingiunzioni del genitore furente e, di conseguenza, rinunciando al suo notevole patrimonio, come è noto, «si toglie tutte le vesti e le getta a terra, rendendole al padre. Non ritiene nemmeno le mutande, restando nudo di fronte a tutti»⁴⁸. Un atto così scandaloso è davvero altamente simbolico: Francesco, abbandonando le vesti, è ora completamente libero di diventare «araldo del gran Re»⁴⁹, il Signore Dio. L'incontro con il lebbroso avviene quando il processo di trasformazione di Francesco è già in atto o, meglio ancora, esso costituisce come il culmine della sua conversione.

⁴⁷ Per uno studio critico della *Vita prima* si veda: J.P. BEQUETTE, *The Eloquence of Sanctity: Rhetoric in Thomas of Celano's Vita Prima Sancti Francisci*, Franciscan Press, Quincy, Ill. 2004.

⁴⁸ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 258.

⁴⁹ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 259.

Alcune biografie antiche⁵⁰ parlano di un altro episodio fondamentale come la radice prima del suo processo di cambiamento e che sarebbe avvenuto in precedenza, nel 1202: durante la guerra tra Assisi e Perugia, dopo una disastrosa sconfitta, egli fu fatto prigioniero per un anno e fu in seguito rilasciato dopo essere stato colpito da una lunga malattia. Una volta guarito ed essersi inizialmente disposto a partecipare alla seconda crociata, dopo aver ricevuto alcune visioni notturne, Francesco decise infine di abbandonare i suoi iniziali progetti di gloria.

Prima di tentare un qualsiasi confronto diretto tra l'Illuminato e il Santo d'Assisi, è necessario affinare la nostra comprensione di entrambe le figure e dei motivi profondi per cui le rispettive storie si sono dipanate come tali. Occorre quindi immergerci nuovamente nelle trame narrative del racconto, per studiare come e perché l'incontro con dei sofferenti abbia segnato in modo definitivo la vita di entrambi e in modo del tutto peculiare quella di Francesco. Il nostro episodio viene introdotto da Tommaso da Celano progressivamente, dopo una prima considerazione su come Francesco fosse ormai solito accompagnarsi con i lebbrosi. La narrazione avviene quindi in *flashback*. Mentre prima si afferma che «il santo si recò tra i lebbrosi e viveva con essi, per servirli in tutto per amor di Dio»⁵¹, il narratore si sofferma sul tipo di cure che il protagonista era solito prodigare ai suoi assistiti: «lavava le parti putrefatte e tergeva anche il sangue corrotto delle piaghe ulcerose»⁵². La descrizione è particolarmente realistica e ripugnante, ma è soprattutto indicativa di quanto fosse grande la magnanimità di Francesco per questo tipo di sofferenti. Più avanti, Tommaso aggiunge una citazione dal *Testamento* stesso di Francesco per dimostrare quanto enorme sia stato lo sforzo da lui fatto per accettare di avvicinarsi ai lebbrosi: «quando ero nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia»⁵³. E, successivamente, il narratore conferma: «La vista dei

⁵⁰ Si veda ad esempio: «Leggenda dei tre Compagni», in E. CAROLI (ed.), *Fonti Francescane*, Edizioni Francescane, Padova 2004, 796-797.

⁵¹ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

⁵² TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

⁵³ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260; la citazione è presa dall'*incipit* del *Testamento*: la compassione nei confronti dei lebbrosi è da Francesco stesso descritta come l'inizio della sua nuova vita oltre che parte essenziale della sua eredità. Per un'edizione critica del *Testamento* si veda: C. PAOLAZZI, OFM (ed.), *Francesco d'Assisi. Scritti*, Frati editori di Quaracchi, Fondazione Collegio San Bonaventura, Grottaferrata 2009,

lebbrosi infatti, come egli diceva, gli era prima così insopportabile che, al tempo della sua vita vana, non appena scorgeva a due miglia di distanza i loro ricoveri si turava il naso con le mani»⁵⁴. Questo passaggio, concreto e drammatico allo stesso tempo, non lesina una certa dose di sarcasmo.

Tuttavia, dalla lettura del *Testamento* di san Francesco, potrebbe sorgere una domanda: a cosa si riferisce egli quando afferma che è il Signore stesso ad averlo condotto in mezzo ai lebbrosi? Tommaso fornisce la risposta, decidendo di inserire in analessi il nostro racconto. L'introduzione dell'episodio dell'incontro con il lebbroso già offre una chiave per l'interpretazione teologica dell'intero evento: «nel tempo in cui aveva già cominciato, per grazia e potenza dell'Altissimo, ad avere pensieri santi e salutari, mentre era ancora mondano, un giorno incontrò un lebbroso»⁵⁵. La traduzione italiana da noi riportata non rende debitamente ragione di un dettaglio significativo che l'autore, scrivendo in lingua latina, annota e che ben simboleggia come la trasformazione di Francesco fosse in quel momento non ancora completa. Invece di un generico «essere mondani» leggiamo, più letteralmente, che il giovane «vestiva ancora con indumenti secolari» (*in saeculari adhuc habitu constitutus*). L'elemento dell'abito si pone chiaramente in contrasto, da una parte, con la nudità di cui, in precedenza, con gesto profetico si era come «rivestito» davanti al vescovo e, dall'altra, della semplicissima tunica di cui da lì a poco si coprirà. Solo a questo punto, Tommaso decide di addentrarsi nel vivo del nostro celebre episodio e lo fa in modo lapidario: «fece violenza a se stesso, gli si avvicinò e lo baciò»⁵⁶. L'immagine del bacio è molto sorprendente e non meno provocatoria di quella della nudità appena ricordata: riteniamo pertanto che i due episodi possano essere letti in parallelo. Tanto lo spogliarsi quanto il baciare rappresentano, infatti, azioni che possono nascondere allusioni antropologiche profonde, quanto ambigue. Solitamente associate alla sfera dell'erotismo, esse sono adottate da Francesco – paradossalmente e profeticamente – per esprimere ciò che comunemente viene sentito come l'amore più puro, la *charitas*.

384-405. Per una lettura storico-critica si veda: P. MARANESI, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli - Assisi 2009.

⁵⁴ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

⁵⁵ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

⁵⁶ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

L'incontro con il lebbroso costituisce, dunque, un punto di svolta della vita di Francesco, come sottolinea in modo convinto lo stesso narratore: «da quel momento decise di disprezzarsi sempre più, finché per la misericordia del Redentore ottenne piena vittoria»⁵⁷. Anche qui la traduzione non è particolarmente felice perché omette che si tratta di una vittoria da parte di Francesco «su di sé» (*ad perfectam suimet victoriam perveniret*). Solo così si può comprendere come quell'incontro casuale abbia generato in Francesco, come se ne fosse la matrice ed il motore continuo, uno stile di vita radicalmente nuovo: «Quand'era ancora nel mondo e viveva vita mondana, egli si occupava degli altri poveri, li soccorreva generosamente nella loro indigenza e aveva affetto di compassione (*compassionis affectum*) per tutti gli afflitti»⁵⁸. Così, proprio in conclusione all'episodio in esame, troviamo un significativo riferimento alla compassione che, cosa degna di nota, ne costituisce quasi il vertice.

VII. LA COMPASSIONE TRA ETICA E METAFISICA

Nell'analisi testuale dei due racconti, due punti oscuri sollevano questioni che meritano una risposta articolata. Prima di tutto, perché il Buddha sembra più preoccupato per l'indifferenza della folla che per i tre poveri in sé stessi? Secondo, qual è la motivazione ultima che spinge Francesco a comportarsi in modo così scandaloso, spogliandosi e baciando i lebbrosi? La risposta a queste domande cruciali fornirà una visione più ampia della compassione, sia nel Buddha che in san Francesco, consentendoci di scoprire non solo le somiglianze e le differenze tra le due figure, ma anche, come ho anticipato in precedenza, la differenze nelle somiglianze e viceversa.

Il mistero della reazione del Buddha risiede nella parola sanscrita *karuṇā* che troviamo nell'episodio dell'uomo malato e che di solito viene tradotto con il termine «compassione». In realtà, questa parola è un'allusione a una visione buddhista molto più complessa che nel *Buddhacari-ta* è semplicemente allusa, ma che troviamo più ampiamente sviluppata in altri classici della letteratura buddhista. Nella tradizione Theravāda, il termine *karuṇā* è associato ad altri tre concetti: *maitrī* (benevolenza,

⁵⁷ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

⁵⁸ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 260.

amicizia), *mudita* (provare gioia e diletto per la prosperità altrui) e *upekṣā* (equanimità nel senso di una condizione di distacco imparziale che però non equivale a disinteresse o indifferentismo). Insieme costituiscono quelle sublimi attitudini che un buon seguace deve imparare a coltivare e che simbolicamente vengono definite le «dimore divine» o *brahmavihāra*. La differenza tra *karuṇā* e *maitrī* è molto sottile e non sempre semplice da distinguere. Tuttavia, potremmo dire che, mentre la prima è la virtù che viene mostrata da chi desidera ardentemente rimuovere la sofferenza in altri e agisce a questo fine, quest'ultima è la volontà di generare felicità negli altri. Nella tradizione Mahāyāna, *karuṇā* è espressamente annoverato tra gli atteggiamenti più importanti che il *bodhisattva*, deve apprendere durante la sua formazione. A questo riguardo, *karuṇā* è strettamente connessa ad un altro concetto buddhista: quello di *bodhicitta*. Il termine è il risultato della combinazione di due parole sanscrite: *bodhi*, che può essere resa debitamente con «illuminazione», e *citta*, che può identificare più generalmente la consapevolezza. Tra le fonti più popolari che trattano della *bodhicitta* e della sua importanza nella formazione del *bodhisattva*, troviamo il *Bodhicaryavatara*⁵⁹, un testo sanscrito scritto all'inizio del VIII secolo d.C. dal monaco Śāntideva⁶⁰ e che è, fondamentalmente, un manuale di addestramento per i futuri *bodhisattva*. Qui e in altre fonti della tradizione Mahāyāna, la *bodhicitta* è descritta come la virtù fondamentale del *bodhisattva*, che decide generosamente di rinunciare alla propria liberazione definitiva per liberare altre persone dal *samsāra*, il ciclo delle rinascite e del perenne ritorno. Nel concetto stesso di *bodhicitta*, troviamo un'intrinseca connessione tra saggezza, consapevolezza e compassione. In altri termini, il percorso privilegiato di chi intende raggiungere una mente risvegliata e luminosa (da non intendersi in senso razionalistico) è appunto praticare compassione ed empatia verso tutti gli esseri.

A sua volta, vi sono due tipi di *bodhicitta*: la *bodhicitta* relativa, che consiste nell'azione concreta di venire incontro ad una persona bisognosa di aiuto e di mostrare compassione nei suoi riguardi; e la *bodhicitta* definitiva che consiste nell'insegnare il sentiero del Buddha con particolare riferimento alla dottrina della Vacuità. In tale visione, l'atto di carità

⁵⁹ ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryavatara*, tr. it. a cura di K. CROSBY - A. SKILTON, Oxford University Press, Oxford 2008.

⁶⁰ Si veda: F. BRASSARD, *The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*, State University of New York Press, Albany 2000.

più rilevante equivale, dunque, a insegnare a tutti gli esseri senzienti la «realtà» dell'impermanenza di tutte le cose, l'inganno del desiderio e la non esistenza del sé. Ecco perché nel *Buddhacarita*, già dal primo emblematico incontro il futuro Buddha sembra essere preoccupato per quell'uomo visibilmente segnato dalla vecchiaia ma anche per l'indifferenza della gente: «così la vecchiaia distrugge senza eccezioni memoria, bellezza e forza, eppure il mondo non se ne preoccupa pur avendo questo spettacolo chiaramente sotto gli occhi»⁶¹.

In tale ottica, sofferenza, vecchiaia e morte diventano anticipazione tragica del destino di ogni essere umano e dimostrazione dell'impermanenza del tutto. Se la vacuità (più che il «nulla»!) è la vera natura di ogni essere senziente – il Buddhismo è una sottile linea tracciata tra ciò che, in esso, è percepito come due incongruenze ugualmente non plausibili: monismo panteista e nichilismo – allora anche il sé è pura illusione. Per questa ragione, forse, il futuro Buddha si mostra più preoccupato per l'intera moltitudine che dei tre uomini intesi come persone singole e del fatto che la gente non sia in grado di vedere nelle sofferenze altrui la rappresentazione dell'instabilità di ogni cosa.

Infine, *bodhicitta* è strettamente connessa ad un altro concetto, quello di *dāna*, che potrebbe essere tradotto come «generosità incondizionata», «dono» che comprende diversi gradi: dall'offerta materiale, al donare senza attendersi nulla in cambio, al lasciarsi spogliare di ciò che più amiamo sino al dono più sublime che è quello di sé, del proprio corpo e della propria vita, in forza anche della credenza nell'impermanenza di tutte le cose ma, allo stesso tempo, per il bene effettivo dell'altro. Il tema del dono del corpo da parte del futuro Buddha e dei *bodhisattva* in genere lo troviamo ben rappresentato in molti testi buddhisti e specialmente nei *Jātaka*⁶², la grande raccolta di racconti fantasmagorici ed edificanti che narrano le vite precedenti del Buddha⁶³. *Dāna* si trova inoltre inserita nell'elenco tradizionale dell'etica buddhista delle qualità trascendenti: le dieci *pāramitā* o

⁶¹ AŚVAGHOŠA, *Le gesta del Buddha*, 43.

⁶² M. D'ONZA CHIODO, *Vite anteriori del Buddha (Jātaka)*, UTET, Torino 1992.

⁶³ Sulle connessioni tra *bodhicitta* e il dono del corpo si veda: S. MROZIK, «Cooking Living Beings: The Transformative Effects of Encounters with Bodhisattva Bodies», *Journal of Religious Ethics* 32/1 (2004) 175-194.

perfezione delle virtù⁶⁴. Se dovessimo dunque sintetizzare la sterminata riflessione buddhista intorno alla compassione possiamo solo provare a balbettare quanto segue: anzitutto non vi è un solo concetto, ma un corollario di virtù che vengono promosse e sviscerate dalla riflessione buddhista e nel quale possiamo veder ben riflesso i tratti di una congiunzione etico-metafisica del tutto unica e solo in parte corrispondente al messaggio cristiano. Tuttavia, se in questo *mare magnum* di sottili e profonde corrispondenze, dovessimo eleggere un termine tra tutti quale quintessenza della compassione buddhista, la nostra scelta potrebbe cadere su *karuṇā* anche per il gioco di associazione di idee che l'etimologia di questa parola ci ispira.

È indubbia l'enfasi tutta buddhista sull'interiorismo, la presenza di spirito e il distacco atarassico, ma sarebbe un grave errore considerare questa via spirituale come una sorta di gnosticismo sotto false spoglie. *Karuṇā* deriva infatti dalla radici *kr* che significa agire, muovere verso l'esterno e quindi immedesimarsi⁶⁵. La compassione per un buddhista non è dunque mero sentimento di simpatia per la sofferenza altrui ma, per dirla con un paradosso, è un distaccato ma fattivo coinvolgimento che intercetta anche il livello immediato della sofferenza insieme a quello più radicale e che è legato all'impermanenza di tutte le cose di cui, peraltro, occorre rendere edotti tutti gli esseri. Ma proprio a fronte di queste ragioni, la fuga di Siddhārtha di fronte ai sofferenti non risulta ancora più colpevole? Forse il confronto con la storia di Francesco può aiutarci a risolvere questo dilemma.

Anche quello di Francesco è un atteggiamento non privo di stranezza ma che ha più che una ragione. Questa è la ferma persuasione di Tommaso da Celano e dei primi biografi che, cercando di risolvere il mistero di un comportamento apparentemente scabroso, raccontano gli eventi con allusioni simboliche alla Bibbia: si potrebbe pensare che l'uso delle allegorie sia un espediente letterario per coprire o, almeno, mitigare ciò che potrebbe essere percepito come problematico nell'atteggiamento di Francesco. Ma c'è un'altra lettura possibile e forse più perspicace: dal momento che, sin dagli inizi, la figura di san Francesco è stata percepita come una ri-

⁶⁴ Si veda: D.K. SWEARER, «Buddhist virtue, voluntary poverty, and extensive benevolence», *Journal of Religious Ethics* 26/1 (1998) 79-82.

⁶⁵ Si veda: J.L. GARFIELD, «Buddhist Ethics in the Context of Conventional Truth: Path and Transformation», in THE COWHERDS, *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, Oxford, University Press, Oxford 2015, 86.

presentazione ineguagliabile del mistero di Gesù a tal punto da ricevere il titolo tradizionale di *alter Christus*, anche i fatti più peculiari e apparentemente contraddittori della sua esistenza sono stati interpretati proprio in riferimento a tale connessione. Quanto è appena accennato nella *Vita prima* di Tommaso di Celano, lo troviamo invece maggiormente sviluppato nella *Vita seconda*, come in entrambe la *Leggenda maggiore* e la *Leggenda minore* di san Bonaventura: ecco che, per cogliere ancora più a fondo il senso dell'atteggiamento di Francesco, ci sembra utile leggere anche queste fonti, in uno sguardo sinottico. Ad esempio, mentre l'azione dello spogliarsi davanti al vescovo è spiegata da Tommaso, nel suo primo scritto, come immagine del lottatore che si lancia «nudo contro il nemico nudo»⁶⁶, è invece commentata dal Santo di Bagnoregio come segue: «Così, dunque, il servitore del Re altissimo fu lasciato nudo, perché seguisse il nudo Signore crocifisso, oggetto del suo amore»⁶⁷.

Ancora più significativo è l'episodio del lebbroso che, sia nella *Vita seconda* sia nella *Leggenda maggiore*, significativamente precede il famoso gesto del denudarsi di Francesco. Mentre Tommaso racconta il fatto come gesto d'amore rivolto dal Santo a Dio che, parlandogli in Spirito, gli aveva chiesto di preferire le cose amare alle dolci e di disprezzare sé stesso⁶⁸, in Bonaventura il racconto è incorporato in un altro episodio «cruciale», in relazione, appunto, alla famosa apparizione di Cristo in croce; episodio questo che nella *Vita seconda* sembra essere riferito diversamente, nella foggia, cioè, di un momento di grazia che Francesco avrebbe vissuto davanti al crocifisso in San Damiano. In ogni caso, ciò che conta è quanto Bonaventura aggiunge subito dopo: «L'uomo di Dio comprese che, per mezzo di questa visione, veniva detta per lui quella massima del Vangelo: *Se vuoi venire dietro a me, rinnega te stesso, prendi la tua croce e seguimi*». Ed è a questo punto che il narratore aggiunge quanto segue, offrendo così una chiave teologica anche all'episodio del lebbroso: «Mentre prima aborrisce non solo la compagnia dei lebbrosi, ma perfino il vederli da lontano, ora, a motivo di Cristo crocifisso, che, secondo le parole del profeta, ha assunto *l'aspetto spregevole di un lebbroso*, nell'intento di raggiungere

⁶⁶ TOMMASO DA CELANO, «Vita prima», 259.

⁶⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, «Leggenda maggiore», in E. CAROLI (ed.), *Fonti Francescane*, Edizioni Francescane, Padova 2004, 599-746: 611.

⁶⁸ TOMMASO DA CELANO, «Vita seconda», in E. CAROLI (ed.), *Fonti Francescane*, Edizioni Francescane, Padova 2004, 361-510: 368.

il pieno disprezzo di sé stesso, offriva ai lebbrosi i servigi dell'umiltà e dell'umanità insieme con i benefici della pietà»⁶⁹.

Nella visione di Bonaventura, il motivo ultimo per cui Francesco ha baciato il lebbroso è perché egli ha visto in lui il Cristo sofferente. L'identificazione tra lebbroso e Cristo è resa ancor più significativa dal particolare della misteriosa scomparsa del lebbroso stesso, appena successiva all'incontro. Ma perché poi un bacio? Un gesto simile sarebbe stato motivato, forse, da un eccesso di amore? Sebbene il biografo non risponda esplicitamente a questa domanda, egli, similmente a quanto fa Tommaso nella sola *Vita seconda*, offre un indizio importante: quando il lebbroso allunga la mano come per ricevere l'elemosina, Francesco gli dà del denaro e lo bacia⁷⁰. L'elemento del denaro in combinazione al bacio è veramente significativo: nei vangeli, questi due elementi richiamano immediatamente alla mente la figura del traditore, Giuda. Se, come ci suggerisce Bonaventura, la lente corretta attraverso cui leggere l'episodio del lebbroso è la Passione di Cristo, allora l'azione «folle» di Francesco può essere meglio compresa come direttamente opposta al comportamento di Giuda. Avendo riconosciuto Cristo nel lebbroso e ricordandosi di come prima, inorridito, egli era solito scansare i lebbrosi, questa volta Francesco sceglie di non tradire più Gesù; così, sceso da cavallo, egli rifonda il «debito» del suo tradimento e bacia il lebbroso.

Quindi, come conclusione naturale dell'intero episodio, Bonaventura parla dell'atto di baciare i lebbrosi da parte di Francesco come il culmine della di lui compassione: «visitava spesso le loro case; elargiva loro generosamente l'elemosina e con grande compassione e affetto baciava loro le mani e il volto (*cum multo compassionis affectu manus eorum osculabatur et ora*; letteralmente sarebbero le mani e la bocca)⁷¹. Come dunque caratterizzare, in breve, il particolare modo che ebbe Francesco di esercitare la compassione? Sebbene la lingua sia anche altro, tuttavia anche qui l'etimologia può venirci incontro: la parola latina *compassio* è modulata dal participio passato del verbo *compati* che significa patire insieme, sentire la sofferenza altrui. Ma nel quadro della teologia di Bonaventura non può se non sovvenirci un'associazione di idee: la *passio*, la sofferenza di cui si tratta qui non è certo generica, ma si riferisce essenzialmente alla Pas-

⁶⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, «Leggenda maggiore», [corsivo nell'originale] 607.

⁷⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, «Leggenda maggiore», 606.

⁷¹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, «Leggenda maggiore», 607.

sione di Cristo. L'identificazione di Francesco della sofferenza dell'uomo con quella di Cristo sarà totale quando, nel ricevere le stimmate, offrirà il proprio corpo come rivelazione e ostensione dell'amore appassionato del Redentore.

VIII. CONCLUSIONE

Nei primi resoconti di vita del Buddha e di san Francesco abbiamo scoperto sia somiglianze sorprendenti sia notevoli differenze con particolare riferimento alla pratica della compassione. Ora, occorre affinare lo sguardo per saper cogliere ancor di più le differenze tra le somiglianze e viceversa. Ci limiteremo a segnalare solo le questioni più importanti, dialogando, all'occorrenza, anche con un grande classico del confronto cristiano-buddhista, *Aspetti del Buddhismo* di Henri de Lubac⁷².

La storia della trasformazione spirituale del Buddha e di san Francesco e l'insistenza di entrambe le tradizioni testuali sul tema della compassione sono apparentemente simili, a parte una differenza di fondo già annunciata: l'apparente indifferenza del Buddha di fronte al bisogno reale di alcuni sofferenti contrasta con il coinvolgimento pieno di Francesco con le sorti del lebbroso. Per capire i motivi di un così disparato atteggiamento ci viene, a suo modo, in aiuto Henri de Lubac, il quale, dopo aver dichiarato con convinzione che il Buddhismo, dopo il Cristianesimo «è senza dubbio l'evento spirituale più grande della storia»⁷³, si premura di spegnere ogni entusiasmo di facile concordismo, spiegando i motivi per cui non sia possibile mettere la carità buddhista sullo stesso piano di quella cristiana. Pur essendo disposto ad affermare che la benevolenza del Buddha non debba essere identificata solo in negativo come, cioè, assenza di violenza, ma che, in positivo, è sempre promossa da una serie di insegnamenti fattivi, de Lubac non si astiene dal suggerire una serie di contraddizioni che il pensiero cristiano sarebbe capace di mettervi in luce. A suo dire, quello buddhista non è mai un sentimento di compassione rivolto a qualcuno in particolare o meglio a qualcuno di reale, perché nel Buddhismo non esiste un «io» da incontrare o amare, essendo il «sé» pura apparenza. Ne consegue che il Buddhismo sarebbe immerso come in un sogno continuo la cui

⁷² H. DE LUBAC, *Aspetti del Buddhismo*, 3-43.

⁷³ H. DE LUBAC, *Aspetti del Buddhismo*, XVIII.

«essenza», paradossale, sarebbe proprio la Vacuità. Se tutto è impermanente, allora anche la carità non può se non risolversi in qualcosa di astratto o al massimo essere un momento intermedio, strumentale e comunque relativo rispetto al definitivo del Vuoto. Inoltre, nel tentativo di spegnere il desiderio, il Buddhismo finirebbe per sopprimere anche la possibilità del vero amore che, invece, è spinta unitiva di reciprocità. De Lubac si indispettisce, in particolare, di fronte al profluvio di immagini mitologiche di cui si nutre la *mens* indiana che, non senza una punta di storicismo, egli denuncia come radicalmente insofferente ad un sano realismo. È vero, l'immaginazione indiana è esuberante e difficilmente vi trova spazio un concetto di «storia» così come nell'Occidente cristiano è stato concepito (più che nel Cristianesimo *tout court!*); con il risultato, però, che anche i cristiani di questa parte del mondo, presi dalla febbre moderna di radicale demitizzazione, ora sono incapaci di riconoscere rilevanza storica e teologica ad una produzione letteraria, leggendaria e altamente immaginifica – a tratti non meno mirabolante di quella indiana – che custodisce la memoria degli albori e della diffusione del Cristianesimo nel mondo antico.

Certo, le affermazioni di de Lubac colgono nel vivo alcune tendenze di fondo che caratterizzano il Buddhismo, anche in contrasto al Cristianesimo. Tuttavia, ci sembra che non sempre egli tenga debito conto di tutto lo spettro delle posizioni in gioco in questo complesso e atavico sistema religioso. Più che lasciarsi realmente incontrare, egli ci sembra abbia voluto, per così dire, chiudere in fretta la partita, anche e soprattutto al fine di contrastare quanti, in Occidente, misconoscendo la vera natura della carità cristiana, si stavano lasciando affascinare dalle religioni orientali. Ma quello che per de Lubac è la fine di un discorso, deve rappresentare per noi un inizio, in uno sforzo che, si spera, andrà ben oltre i limiti di queste pagine; non si può, infatti, derubricare troppo in fretta una tradizione più che millenaria da cui possiamo essere costantemente e profondamente provocati a crescere come cristiani, sempre più autentici.

E sono proprio i testi, da noi presi in esame, a chiederci l'assunzione di una maggior attenzione e rispetto. C'è, infatti, in essi, un'altra, rilevante differenza di fondo da sottolineare: mentre l'incontro del futuro Illuminato con i tre disgraziati si poneva come punto di partenza del suo processo di trasformazione spirituale, l'incontro con il lebbroso rappresenta per Francesco l'acme di una conversione già in corso. Questa sottile differenza ci ricorda in che senso per il Buddhismo la compassione sia una virtù, un'abitudine, cioè, che deve essere acquisita progressivamente, nel corso

non di una, ma di molteplici esistenze. Invece, secondo de Lubac, mentre Gesù muore «in un atto insuperabile di amore»⁷⁴, non vi sarebbero nel caso del Buddha grandi opere di carità che non figurino se non nelle sue esistenze precedenti. Certo, il dono di Gesù è incommensurabile perché in Lui ci è stata data la vita stessa di Dio, ma, per difendere questo pilastro della nostra fede, non siamo autorizzati a deprezzare la qualità del dono altrui: non dimentichiamoci come per il Buddha l'atto di compassione finale sia insegnare come prendersi cura degli altri; non diversamente da altri maestri orientali, anche per il Buddha l'insegnamento è la forma di carità più alta, la sola che può davvero cambiare il mondo.

Se, invece, consideriamo anche le vite precedenti del Buddha e corriamo il rischio di lasciarci irretire dalle lussureggianti immagini di questi racconti, scopriamo come il Buddha, non diversamente da Francesco, abbia praticato la compassione così radicalmente, da donare il suo corpo in atto di misericordia e amore. L'importanza del corpo è veramente rilevante anche nella tradizione buddhista, come ben dimostra il culto delle reliquie. E tuttavia, qui si che ci troviamo di fronte ad una differenza degna di nota, nella quale forse, possiamo percepire lo specifico, se non il *magis*, del Cristianesimo: la speciale attenzione di Francesco ai corpi dei lebbrosi è strettamente connessa al suo attaccamento al Crocifisso e alla conseguente esposizione delle stigmate come rivelazione della Passione di Gesù; tutto ciò fa parte dello stesso sottile legame simbolico: attraverso l'incarnazione di Dio in Cristo, il corpo umano è rivelato come il tempio dello Spirito Santo (si veda 1 Cor 3,16) in cui Dio desidera abitare ed essere adorato. Il «di più» di Francesco, forse, consiste proprio in questo: la compassione non è tanto una virtù da praticare, quanto piuttosto l'ingresso, in questo flebile mondo corrotto, di una dimensione totalmente Altra; così nuova che nessuno – neanche per via negativa – saprebbe nominare. A meno che non sia essa stessa a rivelarcene il Nome!

3 luglio 2018

PIETRO LORENZO MAGGIONI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁷⁴ H. DE LUBAC, *Aspetti del Buddhismo*, 34.