

Pontificio Consiglio della Cultura
Cortile dei Gentili
Intervista del mese
Intervista con Mauricio Y. Marassi
A cura di Gabriele Palasciano
Direttore: Laurent Mazas

**Il Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale:
tra fondazione di una cultura occidentale buddista e domande poste al monoteismo**
*Intervista con Mauricio Alberto Yūshin Marassi**

Professor Marassi, curando la traduzione e l'edizione del Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale (Marietti, Genova, 2016),¹ lei ha voluto confrontarsi con un'opera scritta quindici secoli or sono in lingua cinese e collocata nel Canone Buddista dell'Asia orientale. La tradizionale attribuzione autorale ad Aśvaghōṣa non è facilmente riconducibile ad una figura storica precisa. È legata piuttosto al fenomeno della pseudepigrafia e allo sviluppo del "capitale-simbolico", che ha garantito successo e diffusione considerevoli al testo. Come lei ricorda, in prospettiva buddista ciò non ne mette in discussione né l'autenticità né il valore intrinseco, dato che questi sono determinati dalla pratica che si fa dell'opera nella propria vita. Ciò è quanto è stato confermato dalla storia e ha vissuto in prima persona. In quale occasione è entrato per la prima volta in contatto con il Discorso?

Quando, nel 1978, fui accolto nel monastero eremo Antaiji, in Giappone, una delle prime domande che l'abate mi fece, fu se avevo letto il *Discorso*. Scoprii in seguito che non solo nella tradizione di Antaiji, ma in tutto lo zen giapponese, a quell'opera si attribuisce particolare importanza. La cosa mi parve particolarmente interessante perché notoriamente la scuola Zen non ha testi di riferimento. Immaginai quindi che il *Discorso* dovesse avere caratteristiche speciali, sufficientemente fondate e contemporaneamente "neutre", prive di legame diretto con qualche tipo particolare di Buddismo. Mi ripromisi quindi di verificare quanto andavo immaginando. Sei anni or sono pensai di essere pronto, così cominciai a studiarne la storia e i contorni, poi mi dedicai alla traduzione.

Il titolo dell'opera, per lo più sconosciuta in Occidente fino alla fine del XIX secolo, merita un chiarimento. Ritourneremo sulle finalità del suo lavoro, ma mi limito a ricordare che, nella sua volontà di "traghetare" uno scritto così complesso in Occidente, lei mette in guardia da qualsiasi omologazione con le fedi abramitiche. La chiarificazione del vocabolario è necessaria per evitare che si proiettino su alcuni termini significati della nostra cultura. Come intendere parole quali "discorso", "risveglio", "fede", "veicolo universale" (il Mahāyāna)?

Per "discorso", in questo caso, direi: "trattazione organizzata e completa". "Risveglio", solo nel titolo – altrove lo stesso termine è usato con significato affatto diverso essendo traduzione di un altro ideogramma 起, (traslitterato "qi", letto "ci"), letteralmente "sorgere", "prendere inizio". In questo caso, il senso complessivo del titolo è "stimolare la fiducia, attraverso una trattazione che ci aiuti a comprendere la grande importanza e affidabilità dell'insegnamento del Buddha". "Fede", qui come in tutto il Buddismo, è un supporto o sostegno per

¹ Cf. <http://www.mariettieditore.it/it-it/catalogo/9788821168321-discorso-di-risveglio-alla-fede-secondo-il-veicolo-universale.aspx?idC=61680&idO=25405&LN=it-IT>

iniziare e proseguire un percorso difficile e senza fine quale è la via buddista. È un elemento trasformativo della coscienza, contribuendo a diffondere serenità in luogo dello scoramento. Il “veicolo universale” è ciò con il quale mi identifico quando imparo a scomparire (quindi, si può dire che è ciò che sono già) vanificando i confini tra me e altro da me. L’esistenza fenomenica di un mondo, personale e impersonale assieme, quando evaporano l’egoismo, le preferenze, le convenienze e i pensieri vani. Come il Buddismo delle origini, il Buddismo della riforma, o *mahāyāna*, ha al suo centro una pratica di spogliazione degli aspetti appropriativi dell’individuo e del suo mondo. Ciò che “resta” in seguito a questa spogliazione è detto *mahāyāna*, da me tradotto con “veicolo universale”.

Se dovesse ricondurre al nucleo essenziale il contenuto del Discorso, come lo presenterebbe?

Nella sua interezza. Il *Discorso* è talmente conciso da risultare un “blocco unico”. Non affronta vari argomenti ma uno solo: in che cosa consiste, e perché sia tale, la pratica concreta del Buddismo. È questo che suscita, risveglia la fede.

Nel testo, dallo stile asciutto e conciso, si palesa una riflessione su due aspetti. Da un lato, vi è l’espressione dell’indicibile, di ciò che supera il pensiero umano. Dall’altro, vi è la fede come elemento capitale per entrare nel mondo del Buddha. Cos’è l’“indicibile” di cui si vuole parlare?

L’indicibile è la vita interiore nell’atto della realizzazione del fatto religioso. Contemporaneamente è “ogni cosa”: [“tutte le cose” non può essere detto, non può essere pensato] (p. 73). Le cose non sono pensiero, né sono il loro nome.

La fede nell’insegnamento del Buddha non rappresenta una credenza o un credo... In cosa consiste allora? Perché se ne individuano ben quattro tipologie?

Serve un poco di fede per porre in atto un processo inizialmente sconosciuto, questo porta a una esperienza che conferma la fede riposta; su questa base reale (nel senso di: “non frutto dell’immaginazione”) nasce altra fede che permette di compiere ancora uno, dieci passi... Le quattro tipologie sono quattro solo a parole. In vario modo indicano la stessa “cosa”.

Qual è la natura della mente e della realtà in sé?

Non esistono né l’una né l’altra. “Natura della mente e natura della realtà in sé” sono parole usate per porre fine alle parole. Sono segnali di un reame nel quale l’uomo con la sua intelligenza, immaginazione, linguaggio, cultura ecc. non ha alcuna possibilità né elaborativa né rappresentativa. Ovvero è accessibile quando intelligenza, immaginazione, linguaggio, cultura ecc. sono messi da parte.

Lei dà tre motivazioni alla scelta di editare e pubblicare, offrendone la prima traduzione in lingua italiana, il Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale. Queste sono rispettivamente: lo studio, l’impegno culturale e ciò che definisce “presunzione”. Partiamo dallo studio. Mi permetterà di ricordare che Girolamo diceva che la Sacra Scrittura “cresce” assieme a colui che la medita – dunque, che la legge e la studia. Il rimando alla Bibbia, poi, non è così fuori luogo dato che, parlando del Discorso, il protestante Timothy Richard lo annoverava tra i grandi libri spirituali dell’umanità. Nel suo cammino spirituale di lettura del Discorso, si è verificato qualcosa di analogo alla “crescita” di cui parla il Padre della Chiesa a proposito della Bibbia?

Nel Buddismo è improprio parlare di crescita. La comprensione, la sapienza hanno come finalità la distruzione della comprensione, della sapienza. Nel senso paolino per cui “la scienza gonfia”. In questo senso c’è stata crescita: in semplicità.

Si tratta di uno studio che comporta un’importante opera di traduzione, per penetrare più a fondo nel testo. Un processo di traduzione comporta inevitabilmente degli ostacoli... Tra questi, quale ritiene sia stato il più grande?

Non aver conosciuto di persona l’Autore.

Soffermiamoci su alcune questioni di ermeneutica della traduzione. Lei ha evidenziato che la traduzione di un testo di spiritualità buddista implica la persona nella sua totalità, va ben al di là della dimensione intellettuale e dell’impegno filologico. Nel suo lavoro, sia l’apparato critico di note che l’insieme dei confronti con altri lavori specialistici sono di grande serietà scientifica ed erudizione. Tuttavia, presentando il lavoro del professore Tao Jin, parla di una differenza di approccio rispetto al suo. Lei non adotta una prospettiva filologica, bensì...

Come spiego nel *Capitolo Zero*, la mia competenza non è di tipo filologico linguistico; piuttosto ho alcuni decenni di esperienza nella pratica religiosa nella quale è profondamente radicato il testo. Il mio approccio è stato cercare dentro di me gli “argomenti” sviluppati nel *Discorso*, e trovandoli portarli alla luce nella mia lingua, seguendo il taglio, l’orientamento che ha voluto dargli l’Autore.

Per quali criteri di traduzione ha optato nel voler trasmettere ad una cultura occidentale – per lo più, dal punto di vista religioso, di tradizione abramitica – un testo così difficile ed estraneo al proprio orizzonte concettuale?

Nel tradurre (come pure nel leggere) ci sono due testi, quello che ha scritto l’Autore e quello che esso suscita in me. L’armonia e la fedeltà con ambedue è stato il criterio guida. Per ciò che riguarda l’esposizione invece è normale che il criterio sia il filtro personale: il linguaggio e l’espressività di un non specialista, di scarsa cultura, con un lessico povero, il cui frutto è adatto, per l’assenza di raffinatezza erudita, alla comprensione di un elevato numero di persone. Contemporaneamente un uso del linguaggio che nascendo dall’esperienza parla di un panorama noto e quindi non immaginato.

*Un’opera con tanti secoli di storia, che ha sempre rivestito un’importanza considerevole in Oriente, porta con sé un patrimonio non secondario di lettura e di commento al testo. Eppure, come lei stesso ricorda, l’arte del commentare un’opera può smarrire la propria vocazione originaria: l’essere al servizio dell’opera stessa e di contribuire al suo irradimento. Quale sentimento ha avuto nei confronti dell’insieme dei commentari del *Discorso* (ben oltre centosettantaquattro...)?*

Il fatto che in quindici secoli tante persone di grande autorevolezza si siano cimentate con il testo per darne la propria lettura non ha inciso particolarmente sul mio lavoro di traduzione, sia per l’impossibilità temporale di consultare anche solo una parte di quei commentari, sia perché ho inteso proteggere quello che sopra ho definito “il testo suscitato in me”. È stato soprattutto tramite il lavoro di studio e traduzione del professor Tao Jin che ho avuto modo di conoscere i quattro commentari

principali. Tuttavia laddove ciò che trovavo dentro di me differiva dalla loro lettura del testo, dopo approfondita disamina, comparazione e discussione con il professor Jin, ho compiuto la scelta che più era vicina o armonica con il mio spirito. Così è avvenuto che, qualche volta, ho scelto la loro interpretazione.

Siamo ora alla seconda motivazione: l'impegno culturale. Ne scorgo anzitutto la volontà di ridare al testo la propria dignità nei confronti di un Occidente che lo ha ignorato per tanto tempo e che, quando se n'è interessato, lo ha fatto considerandolo non in sé, per quello che è, ma misurandolo attraverso le categorie della religione cristiana. Penso alle considerazioni dei pastori protestanti Samuel Beal e Timothy Richard nel XIX secolo...

Prima di iniziare il lavoro di traduzione, solo in minima parte ero al corrente delle manovre che erano dietro alla prima pubblicazione del *Discorso* in una lingua occidentale, anche per questo quei motivi non erano presenti in me. Così come ho cercato di fare relativamente alla cultura del Buddismo *mahāyāna* indiano traducendo il *Sutra del Diamante*, ho inteso contribuire a dare accessibilità nella nostra cultura ad un testo che da 1500 anni è un punto di riferimento basilare per tutto il Buddismo dell'Asia Orientale.

Il suo impegno culturale tiene, dunque, conto dell'importanza che il Discorso ha assunto nella storia culturale dell'umanità?

Per quanto è nelle mie possibilità, sì. Sia il cosiddetto “capitale simbolico” formatosi nei secoli, sia l'attenzione che vi hanno dedicato i più significativi esponenti di tutte (tutte!) le scuole buddiste dell'Asia Orientale, ne fanno un'opera per la quale “patrimonio dell'umanità” è una definizione per nulla impropria. Mettervi mano implica una responsabilità molto grande. Sono consapevole, spero, dei miei limiti e della conseguente insufficienza del mio lavoro, perciò mi sono adoperato per essere uno scalino sul quale altri possano salire per proseguire nel rendere vivo anche nella nostra lingua/cultura quel risultato del genio umano. O, secondo un'ottica derivante dal *Discorso*, del genio inumano.

Il suo lavoro culturale vuole contribuire a gettare le fondamenta di una cultura occidentale buddista. Da dove scaturisce questa esigenza e come è arrivato a tale convincimento?

Rispondere esaurientemente a questa domanda richiederebbe un discorso complesso e articolato. Per lo più scrivo quello che mi sarebbe piaciuto leggere. Ovvero quello che non c'era, ma secondo me avrebbe dovuto esserci. Più in generale: l'edificazione di una cultura religiosa passa, anche, attraverso una serie di errori, questo non significa però che non occorra la massima cura in ciò che si scrive. Il motivo è semplice, nella sua gravità: se – poniamo – scrivo un romanzo del genere *fantasy* di bassa qualità, i danni che provocherà alla vita degli eventuali lettori non saranno strutturali, se non per quei pochi mal avveduti che avranno investito grandi speranze nel messaggio da loro immaginato come presente in quel libro. Per un libro che si proclama, si autopresenta come appartenente ad una cultura religiosa asseverata come quella buddista, le cose sono diverse. La scadente qualità si trasforma, si può trasformare nella scadente qualità della vita di coloro che vi faranno affidamento rassicurati dalla sua asserita religiosità, dal suo proclamarsi portavoce del Buddismo. Costruire una cultura occidentale buddista, oggi, significa soprattutto seminare buona semente, ben coltivata.

Infine, la “presunzione”. Credo sia intimamente connessa all’impegno culturale che si prefigge. Lei vede il discorso come “congiuntura” sia dal punto di vista storico che ideologico. Sul piano storico, dato che il Discorso ha creato una congiunzione tra il Buddismo indiano e quello dell’Asia orientale. Sul piano ideologico, perché lei considera l’opera come un potenziale elemento di congiunzione tra il Buddismo orientale e quello occidentale. Un grande obiettivo infatti...

La “presunzione” è direttamente connessa all’aver affrontato un tale lavoro considerati i mezzi che ho a disposizione. L’idea che il *Discorso* possa costituire un ponte testuale, culturale tra il Buddismo orientale e quello occidentale nasce da una considerazione: penso che le religioni abramitiche (almeno in termini generali) insistendo nel proporre un’idea antropomorfa di Dio rischiano di darne un’immagine in qualche modo fumettistica. Se le cose stanno così, si fanno sfuggire la possibilità del comunicare inerente al mistero.

Senza mai sfociare nel teismo e nell’ipostasi, senza mai negare né affermare l’esistenza di una realtà “esterna”, l’approccio all’indicibile scelto dall’Autore del *Discorso* è quanto di più vicino si possa trovare in un testo buddista alla visuale che nella cultura occidentale chiamiamo “idealismo assoluto” (se ne accorsero anche Beal e Richard...), senza aderire neppure a quella visuale. Parafrasando un modo di dire di Panikkar relativamente all’insegnamento del Buddha, nel *Discorso* “il divino è sempre sullo sfondo”. Questo, a mio parere, potrebbe interessare quegli occidentali che non trovando nel teismo abramitico un risposta autenticamente spirituale, sono disposti ad avventurarsi in acque prive di ontologia e di teologia e dove il senso del divino non è escluso.

Quale tipologia di Buddismo vuole per l’Occidente? Si indirizzerebbe a chi è già buddista?

Per l’Occidente vorrei un Buddismo composto da persone che hanno letto, studiato, e continuano ad approfondire la comprensione di almeno uno dei testi fondamentali, sia esso indiano, cinese, tibetano, giapponese... Chi legge il *Discorso* non può che essere buddista nel momento in cui comprende che cosa c’è scritto.

Come dovrebbe relazionarsi il Buddismo con le culture dell’Occidente e con le tradizioni religiose teistico-rivelate?

Questa è una domanda che presuppone un abbaglio: che esista un “corpo”, un *unicum*, detto “Buddismo” e che perciò sia in grado di relazionarsi ecc. L’unico vero Buddismo rinasce da capo, in ciascun uomo, donna, che si adoperi per indirizzare la sua vita secondo l’insegnamento del Buddha. Quindi, ogni Buddismo individuale è contemporaneamente unico, originale e uguale agli altri. Affinché questo sia possibile occorre che il singolo comprenda, con la pratica, lo studio e la frequentazione di chi lo precede nel cammino, il senso vero di quell’insegnamento e modelli la sua vita conseguentemente. Poi se queste persone, da sole, in gruppo, verranno a contatto per nascita o relazione con le culture dell’Occidente e le tradizioni teistico-rivelate, questo contatto potrà essere una buona occasione di crescita nella comprensione di ciò che stanno facendo e della sua peculiarità. Contemporaneamente la loro apertura offrirà agli interlocutori un’analoga occasione di autoedificazione. Il dialogo interreligioso non è un’operazione di massa. La cultura del dialogo, invece, potrebbe esserlo.

Lei non vuole un’omologazione con le fedi in Dio... Pensa che questa forma di Buddismo possa attirare persone che, in un Occidente sempre più secolarizzato, non credono più in Dio – la cui

negazione è più o meno consapevole –, ma che cercano comunque una sapienza e un orientamento spirituale nella vita?

Penso – suffragando il mio pensiero con l'esperienza e con la storia religiosa di circa un terzo dell'umanità – che non sia indispensabile credere in Dio per avere una vita spirituale profonda e sana. Il mistero, spesso risolto banalmente con la parola “Dio”, rimane tale, come un grande e invisibile punto interrogativo davanti al quale scomparire, in armonia e libertà.

* **Mauricio Alberto Yūshin Marassi** coordina la Stella del Mattino, Comunità Buddista Zen Italiana e tiene un corso sulla cultura del dialogo interreligioso all'Università degli Studi di Urbino. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Incontrarsi al cuore: dialogo cristiano-buddista sull'amore-compassione* (con M. Nicolini-Zani), Pazzini, Rimini, 2015; *La via libera. Etica buddista e etica occidentale* (Stella del Mattino, 2013); *Il sutra del diamante. La cerca del paradiso*, Marietti, Genova, 2011.