

RUDOLF STEINER

BUDDHA

*con un saggio di Gabriele Burrini su
«Il buddhismo e la scienza dello spirito»*



EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

Comprendere, conoscere la tradizione orientale buddhista non deve significare, come spesso è avvenuto anche in anni recenti, smarrire la propria identità o le caratteristiche del pensiero occidentale.

Comprendere, conoscere l'altro è la premessa indispensabile per un futuro di pace e di tolleranza fra gli uomini, come ricordano queste parole di Rudolf Steiner:

«Che cosa avverrà quando i singoli seguaci dei diversi sistemi religiosi s'intenderanno e quando il cristiano dirà al buddhista: "Io credo al tuo Buddha come tu stesso credi in lui"? cosa avverrà quando il buddhista dirà al cristiano: "Io sono in grado di comprendere il mistero del Golgota come lo comprendi tu"? che cosa avverrà nell'umanità quando un tale atteggiamento sarà generalizzato? Verrà la pace fra gli uomini, verrà il reciproco riconoscimento delle religioni. E questo deve venire. Il movimento scientifico-spirituale deve creare una reale reciproca comprensione delle religioni».

BUDDHA

ISBN 88-7787-275-6

Lit 25.000 € 12,91

RUDOLF STEINER

BUDDHA

conferenza tenuta a Berlino il 2 marzo 1911

*con un saggio di Gabriele Burrini su
«Il buddhismo e la scienza dello spirito»*



1997
EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

Titolo originale della conferenza:

Buddha

da Opera Omnia n. 60

Traduzione di Ida Levi Bachi e Lina Schwarz, riveduta
sull'ultima edizione del Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1987

In copertina: *Buddha predicante* – arte del Gandhâra.

Seconda edizione italiana

Prima edizione italiana nel volume *Punti di svolta della vita spirituale*,
Modena 1934

Queste conferenze, in origine non destinate alla pubblicazione, furono tratte da una stesura stenografica non riveduta dall'autore. In proposito Rudolf Steiner dice nella sua autobiografia: «Chi legge questi testi può accoglierli pienamente come ciò che l'antroposofia ha da dire... Va però tenuto presente che nei testi da me non riveduti vi sono degli errori». Le premesse e i termini dell'antroposofia, o scienza dello spirito, sono esposti nelle opere fondamentali di Rudolf Steiner: *La filosofia della libertà*, *Teosofia*, *La scienza occulta*, *L'iniziazione*.

Tutti i diritti, anche di traduzione, riservati alla
Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach (Svizzera)
Copyright 1997 - Editrice Antroposofica srl., via Sangallo 34, Milano.
ISBN 88/7787-275-6

INDICE

«Buddha» di Rudolf Steiner, Berlino, 2 marzo 1911	7
Note della conferenza	32
Il buddhismo e la scienza dello spirito, di Gabriele Burrini	
Premessa	33
1. La leggenda del Buddha: da bodhisattva Siddhârtha a Illuminato	39
2. Le Quattro Nobili Verità	51
3. Il karma e la legge delle dodici cause	58
4. L'Ottuplice Sentiero	68
5. Il dibattito sull'esistenza dell'io	73
6. La missione dei bodhisattva secondo il buddhismo	81
7. La sfera dei bodhisattva secondo Rudolf Steiner	90
8. I corpi spirituali del Buddha	103
9. Il Buddha e il Cristo	112
10. La missione del Buddha sulla terra e nel cosmo	121
11. La spiritualità buddhista e il vangelo di Luca	136
Note del saggio	139
Bibliografia generale	150

BUDDHA

Berlino, 2 marzo 1911

Ai nostri tempi si parla relativamente molto del Buddha e del buddhismo; questo fatto può essere tanto più interessante per chi osserva l'evoluzione dell'umanità in quanto nella vita culturale dell'Occidente la conoscenza della natura del buddhismo, o per meglio dire l'aspirazione a comprenderlo, non risale a un passato molto lontano. Basta pensare alla personalità più notevole che, alla svolta dal diciottesimo al diciannovesimo secolo, entra così poderosamente nella cultura occidentale, e la cui azione si propaga grandiosa fino ai tempi nostri: a Goethe. Osservando la vita di Goethe, la sua opera e il suo sapere, vediamo che il Buddha e il buddhismo non vi hanno ancora parte alcuna; già non molto tempo dopo, nello spirito e nell'opera di Schopenhauer*, che fu in certo senso discepolo di Goethe, vediamo con forza risplendere l'influsso del buddhismo. Da allora l'interesse per questa corrente spirituale dell'Oriente andò sempre crescendo, e oggi è innato in molti l'impulso a trovare un rapporto con l'elemento che è penetrato nell'evoluzione dell'umanità attraverso ciò che si riallaccia al nome del grande Buddha.

Però, strano a dirsi, la maggior parte degli uomini collega ancor oggi con il buddhismo un concetto che, guardando all'essenziale, non dovrebbe essergli connesso; voglio dire il concetto delle ripetute vite terrene che nelle nostre conferenze ha sempre avuto una parte importante. È certo che, alla maggioranza di coloro che si interessano oggi del buddhismo, l'idea delle ripetute vite terrene, o come noi diciamo della reincarnazione, appare in sostanza legata al buddhismo. D'altro lato, per quanto possa sembrare strano, congiungere il buddhismo con l'idea delle vite terrene ripetute, a chi guarda più a fondo nelle cose, appare a un dipresso come se si dicesse che la miglior comprensione delle antiche

opere d'arte va cercata in coloro che le distrussero all'inizio dell'evoluzione medioevale! Il paragone può sembrare assurdo, eppure rispecchia i fatti; è facile persuadersene, riflettendo che il buddhismo pone a mèta di tutti i suoi sforzi la svalutazione massima delle ripetute vite terrene (pur avendone l'assoluta convinzione) e cerca di abbreviarne la serie per quanto è possibile. L'intimo nucleo di tutta la direttiva spirituale buddhistica è dunque da ricercarsi in un riscatto dalle rinascite; e il riscatto, la liberazione dalle ripetute vite terrene, della cui realtà non dubita affatto, costituisce l'essenza del buddhismo.

Basterebbe una superficiale considerazione storica della vita culturale dell'Occidente a insegnarci come l'idea delle ripetute vite terrene nulla abbia a che fare in realtà con la comprensione del buddhismo, e viceversa. In seno alla cultura occidentale, quest'idea ci viene grandiosamente incontro in una personalità che di certo fu immune da ogni influenza del pensiero buddhistico: la troviamo cioè espressa da Lessing*, in quel suo così maturo saggio, *L'educazione del genere umano*, che egli conclude professandosi convinto del ripetersi delle vite terrene. Concludendo, egli pronuncia le parole piene di significato: «Non è forse mia tutta l'eternità?» Per Lessing il ripetersi delle vite terrene prova dunque che non infecondi sono i nostri sforzi, che non invano viviamo sulla terra e che, mentre qui si svolge la nostra attività, dobbiamo guardare a vite terrene sempre più vaste dove ci sarà dato portare a maturità i frutti di quelle trascorse. L'essenziale per Lessing è appunto la prospettiva di un avvenire fecondo e ricco di contenuto; è la consapevolezza che nella vita umana si trova un *quid* che, nel considerare le ripetute vite terrene, può far sì che l'uomo dica a se stesso: «La tua azione prosegue!»

Essenza del buddhismo è invece il riconoscimento che occorre conquistare un sapere, una saggezza, atti a liberarci dal ripetersi delle vite terrene che si mostra allo sguardo spirituale. Solo così saremo capaci di liberarci dalla necessità di

viverne altre ancora, ci sarà dato di entrare tranquillamente in una condizione degna del nome di eternità.

Mi son sempre studiato di mostrare come la scienza dello spirito non attinga affatto l'idea delle ripetute vite terrene da antiche tradizioni o documenti, neppure buddhistici; ma come appunto ai tempi nostri quest'idea debba di necessità imporsi a chi osservi spassionatamente la vita, quale si presenta all'indagine spirituale. Voler quindi identificare il buddhismo con l'idea delle ripetute vite terrene, ci appare una superficialità; a tutt'altro il nostro sguardo spirituale deve rivolgersi se vogliamo renderci conto della sua essenza. Qui devo di nuovo ricordare la legge dell'evoluzione che già ci apparve parlando del grande Zarathustra e che ci mostra come l'anima umana, in tutta la sua costituzione, abbia attraversato nel corso dei tempi condizioni diverse, e come le vicende riferite dalla storia, dai documenti, rappresentino in fondo solo una fase recente dell'evoluzione umana, mentre l'indagine spirituale, risalendo ad epoche preistoriche, può vedere negli uomini una condizione di coscienza del tutto diversa dall'odierna. Ripetiamo in breve il già detto.

Il modo in cui nella vita normale guardiamo le cose, le seguiamo con i sensi, le combiniamo col raziocinio vincolato al cervello, per formare la nostra scienza, la nostra sapienza della vita, tutto questo stato di coscienza nella sostanza intellettuale, è venuto sviluppandosi da un'altra forma di coscienza; lo abbiamo già fatto osservare, ma oggi dobbiamo ancora rilevarlo in modo particolare. L'uomo del passato aveva dunque un'altra forma di coscienza, e nel disordine caotico della nostra vita di sogno, abbiamo un ultimo residuo, quasi un'eredità atavica dell'antica chiaroveggenza, allora condizione normale dell'anima grazie alla quale, in uno stato intermedio tra veglia e sonno, l'umanità percepiva ciò che è nascosto dietro il mondo dei sensi. Mentre oggi, in sostanza, la nostra coscienza si alterna tra veglia e sonno, e la costituzione intelligente dell'anima va cercata nello stato di veglia, in epoche remote gli uomini avevano uno stato di co-

scienza che si svolgeva in un fluttuare di immagini, non però senza significato come le attuali immagini di sogno, ma riferentesi in modo sicuro a fatti e a cose soprasensibili. Da quella condizione è venuto svolgendosi il nostro attuale stato di coscienza intellettualistico. Possiamo dunque risalire a una specie di chiaroveggenza dell'umanità primordiale, e a una lunga evoluzione della coscienza umana. Quell'antica sognante chiaroveggenza conferiva la possibilità di percepire i mondi soprasensibili, e il collegamento col soprasensibile dava non soltanto un sapere, ma quel che potrebbe chiamarsi un appagamento intimo che veniva all'anima dal mondo dello spirito, una beatitudine nel sentirsi ad esso collegata. Come l'uomo odierno, nella propria coscienza sensoria e intellettuale, è infatti ben sicuro che il suo sangue e l'intero suo organismo sono composti di sostanze esistenti nello spazio fisico, così l'uomo preistorico si sentiva sicuro che il suo spirito e la sua anima erano stati generati dal mondo spirituale che percepiva attraverso la sua coscienza chiaroveggente.

Abbiamo già fatto osservare come, solo presupponendo un tale stato primordiale della nostra vita terrena, si possano spiegare certi fatti storici dell'umanità che sono anche rilevati attraverso gli eventi esteriori. Abbiamo appunto visto che anche la scienza ufficiale si scosta sempre più dall'ipotesi dell'antropologia materialistica del secolo diciannovesimo, secondo la quale nelle epoche preistoriche avrebbero dominato in generale le condizioni primitive che troviamo oggi presso le popolazioni più arretrate. Va anzi mostrandosi con sempre maggior chiarezza che ai primordi dell'umanità esistevano sui mondi dello spirito elevate vedute teoriche, però comunicate in forma d'immagini. Possiamo comprendere giustamente ciò che si è tramandato fino a noi attraverso leggende e saghe soltanto se lo riallacciamo a una saggezza primordiale che fluiva all'umanità in tutt'altro modo da come si acquista la scienza intellettualistica dei nostri tempi. L'idea che le condizioni oggi vigenti presso i popoli primitivi non rappresentino le condizioni spirituali dell'umanità primor-

diale, ma una decadenza da condizioni più alte, non trova attualmente molte simpatie; non desta simpatia la concezione che in origine esistesse presso tutti i popoli un'alta saggezza ottenuta con la chiaroveggenza, ma i fatti costringeranno l'umanità a presumere, sia pure in via d'ipotesi, quello che la scienza spirituale attinge alle proprie sorgenti, e che la scienza (se ne potrebbero addurre le prove) assolutamente conferma. Sarà anche confermato quello che scientificamente è stato esposto a proposito del corso futuro dell'evoluzione umana.

Volgendoci al passato scorgiamo dunque nell'umanità una saggezza primordiale e insieme sentimenti primordiali che possiamo caratterizzare come unione chiaroveggente degli uomini con il mondo dello spirito. Come abbiamo già fatto presente parlando dello zarathustrismo*, non è difficile capire che nel trapasso dall'antica costituzione animica, dunque dallo stato chiaroveggente, all'obbiettiva percezione intellettuale del mondo dei sensi, possano formarsi due correnti. L'una si incontra in modo speciale presso i popoli che avevano conservato le antiche memorie e anche gli antichi sentimenti, e si dicevano: una volta l'umanità era congiunta col mondo spirituale, in uno stato di chiaroveggenza, e poi essa discese nel mondo dei sensi. Concezione che, estendendosi al sentire complessivo dell'anima, faceva soggiungere: ora siamo entrati nel mondo delle apparenze, ma esso è illusione, è *maya*! L'uomo conosceva il proprio vero essere ed era collegato ad esso soltanto finché rimase unito con il mondo spirituale. Così gli uomini e i popoli che avevano conservato un vago ricordo dell'antichissimo stato chiaroveggente, erano compenetrati di mestizia come per la nostalgia di un bene perduto, e tendevano a trascurare il mondo dei sensi che l'uomo scorge attorno a sé e che il suo raziocinio può comprendere.

Di fronte a quella corrente possiamo notarne un'altra, affermatasi specie nello zarathustrismo, che diceva: vogliamo metter mano a questo mondo che ora appena ci è stato dato.

Gli uomini che professavano questa volontà di lavoro diretta al mondo nuovo, non si volgevano indietro con mestizia verso quanto avevano perduto, ma sentivano di doversi alleare sempre più con le forze grazie alle quali avrebbero potuto quasi abbracciare con lo sguardo tutto il mondo dei sensi che li attorniava, forze che lo spirito può arrivare a conoscere con un'osservazione veramente profonda. Quegli uomini avevano dunque l'impulso a unirsi al mondo, non a guardare indietro ma avanti, a lottare e a dirsi: nel mondo che ora ci è dato s'intesse lo stesso elemento divino-spirituale nel quale eravamo immersi nei tempi primordiali; dobbiamo ora cercarlo nel mondo circostante e allearci con l'elemento buono della spiritualità, promuovendo così l'evoluzione del mondo. Tale in essenza è la concezione del mondo che mosse dalle regioni site a settentrione del territorio nel quale si guardava indietro con mestizia verso un bene perduto.

Così dunque si formò in India una vita spirituale che si spiega in tutto e per tutto con la tendenza a volgersi indietro verso l'antica unione con il mondo dello spirito. Osservando le filosofie sankhya o yoga, o anche la disciplina yoga, nate in India, possiamo riassumendo dire che l'indiano si sforzò sempre di ritrovare la connessione con i mondi dai quali era uscito, sottraendosi a quello circostante. Egli si studiava di sfuggire a tutta la trama che lo univa alle cose esterne dei sensi; staccandosi da esse, voleva ritrovare l'unione con le sfere spirituali da cui era disceso. Lo yoga è un ricollegarsi con il mondo dello spirito; un uscire, un liberarsi dal mondo dei sensi.

Solo dopo tali premesse sul carattere della vita culturale indiana si può comprendere come, pochi secoli prima che l'impulso cristiano si affermasse nella vita occidentale, appunto dall'India sfolgorasse al nostro sguardo spirituale il grande e poderoso impulso del Buddha, come un ultimo bagliore di tramonto della civiltà indiana. È possibile comprendere la figura del Buddha solo sulla base dell'atteggiamento che abbiamo appunto caratterizzato. Se anzitutto ricono-

sciamo lo stato d'animo fondamentale ora descritto, capiremo come in India potessero sorgere un pensare e una disposizione di mente che scorgevano il mondo votato alla decadenza, alla discesa dalla spiritualità verso l'illusione dei sensi, verso la *maya*, verso la grande illusione che è appunto la *maya*. È anche comprensibile che le percezioni del mondo esterno in cui l'uomo è tanto irretito, inducessero l'Indiano a rappresentarsi quella discesa quasi a tappe, a gradini successivi; così la concezione indiana non ci dà una discesa in linea retta, ma graduata di epoca in epoca. Partendo da queste vedute comprenderemo il carattere profondissimo di una civiltà che tuttavia dobbiamo veder soffusa dai rossi riflessi del tramonto; l'idea-Buddha si può infatti caratterizzare soltanto in quella concezione del mondo.

Potremo dunque dire: l'Indiano risaliva con lo sguardo a un'epoca in cui l'umanità era collegata con il mondo spirituale; poi essa decadde fino a un dato livello, indi riascese, ripiombò in basso, si risollevò, decadde nuovamente, e tutto questo in modo che ogni successiva discesa portava sempre a un gradino più basso. Ogni ascesa era come una concessione fatta all'umanità, affinché non fosse costretta a precipitare tutto a un tratto. Ogni volta che un'epoca di decadenza era compiuta, secondo la concezione indiana sorgeva una figura che veniva designata quale «Buddha». L'ultimo dei Buddha fu quello che s'incarnò in Gotama, il figlio del re Suddhodana. L'Indiano rivolge lo sguardo ad altri Buddha e si dice che, dal tempo in cui l'umanità viveva ancora nelle altezze del mondo spirituale, vi fu tutta una serie di Buddha. Dall'ultimo tramonto del mondo in poi, sono apparsi cinque Buddha; ciò significa che l'umanità non deve precipitare nella *maya* in un'unica caduta, ma che ogni volta deve venirle apportata una parte della saggezza primordiale a darle alimento; siccome poi l'umanità si muove in senso discendente, tale saggezza viene ogni volta smarrita; occorre allora l'avvento di un altro Buddha perché rechi agli uomini un nuovo dono. L'ultimo fu appunto il Buddha Gotama.

Prima che un Buddha, attraverso le varie sue vite, salga alla dignità di Buddha, se è lecito dir così, deve aver già conseguito un'altra dignità: quella di bodhisattva. Anche nel figlio del re Suddhodana, fino al ventinovesimo anno, la concezione indiana non vede un buddha, ma un bodhisattva. Dunque il bodhisattva venuto a nascere nella casa reale di Suddhodana, mediante gli sforzi compiuti, era salito all'illuminazione interiore, simbolicamente descritta come «lo stare sotto l'albero del bodhi», che si espresse poi nella predica di Benares. Attraverso tali processi, al suo ventinovesimo anno quel bodhisattva salì alla dignità di Buddha, e poté così trasmettere all'umanità un ultimo resto della sapienza primordiale, un resto che, secondo le vedute indiane, i secoli venturi potranno di nuovo impiegare. Quando l'umanità sarà di nuovo discesa tanto in fondo che la saggezza recata dall'ultimo Buddha sia tutta consumata, un altro bodhisattva salirà alla dignità di Buddha: il Buddha del futuro, il Maitreya-Buddha che la concezione indiana aspetta per l'avvenire.

Consideriamo ora in che consistesse l'antica saggezza che compenetrò l'anima del Buddha nel momento in cui da bodhisattva divenne Buddha; sarà questo il miglior modo per chiarirci anche il significato e l'importanza dell'ascesa dal grado di bodhisattva (che si consegue attraverso gli sforzi di molte vite) a quello di Buddha.

Una leggenda ci narra ciò che si svolse nell'anima di quel bodhisattva. Fino al suo ventinovesimo anno aveva veduto soltanto quello che poteva apparirgli nella reggia di Suddhodana; era stato tenuto lontano dalla miseria umana, nei tanti aspetti in cui essa penetra nella vita, di continuo ostacolandone e spezzandone il corso fecondo. Così il bodhisattva crebbe osservando della vita solo il lato fecondo, il divenire; lo contemplava però con la sua coscienza di bodhisattva, vale a dire con una coscienza tutta pervasa d'intima saggezza, frutto delle sue antecedenti vite terrene. La leggenda è ben nota e basta ricordarne l'essenziale; poi egli uscì dalla reggia e vide una cosa che non aveva mai visto prima,

cioè un cadavere. Esso gli rivelò che la morte prende il posto della vita, che la morte subentra alla vita, alla fertile vita generatrice e feconda. Gli si offerse alla vista anche un infermo: alla salute vide sostituirsi la malattia. Scorse un vecchio stanco e barcollante: la vecchiaia che segue la fresca giovinezza. Dobbiamo renderci conto che egli, destinato da bodhisattva a diventare Buddha, vedeva tutto ciò con la sua coscienza di bodhisattva; in mezzo al divenire permeato di saggezza, vedeva l'elemento distruttore della vita. Ciò influì sulla sua grande anima tanto da fargli dire: «La vita è permeata di dolore». Questo narra la leggenda.

Poniamoci ora bene nella prospettiva del buddhismo, nel punto di vista del bodhisattva Gotama che con alta saggezza (certo non ancora giunta alla piena coscienza, ma vivente in lui) aveva penetrato sin qui solo il fecondo divenire della vita; osserviamolo mentre ora volge lo sguardo alle rovine dell'esistenza, all'elemento perituro, e comprenderemo come in virtù di quel che aveva preparato la sua presente esistenza, la grande anima del Buddha dovesse dirsi: quando abbiamo raggiunto la saggezza, il sapere, esso ci conduce all'idea di un continuo fecondo divenire, e questa si impone alla nostra anima. La saggezza dunque ci dà l'idea del fecondo divenire. Quando tuttavia ci volgiamo a osservare il mondo, vi ravvisiamo anche l'elemento distruttore: la malattia, la vecchiaia, la morte. Non possono però essere la saggezza, il sapere, quelli che introducono nella vita la vecchiaia, la malattia, la morte: deve essere qualcosa d'altro. Così forse diceva il grande Gotama, o meglio «sentiva», poiché non era consapevole della sua coscienza di bodhisattva. Possiamo dunque essere permeati di saggezza, possiamo trarre dalla saggezza l'idea del fecondo divenire, ma la vita ci mostra la distruzione, la malattia, la morte e gli altri elementi deleteri che in essa si insinuano.

Qui rimane da riconoscere qualcosa che il bodhisattva non riusciva ancora a comprendere interamente. Aveva attraversato vite e vite, aveva usato tante sue incarnazioni per ac-

crescere sempre più la sua saggezza, così da riuscire a considerare la vita da osservatori più elevati. Ma quando, uscito dalla reggia, gli si parò davanti la vita reale, l'essenza di tale vita non compenetrava ancora la sua coscienza. Il sapere e la saggezza che di vita in vita andiamo accumulando in noi, non possono in conclusione condurci a comprendere i veri e propri segreti dell'esistenza; questi devono risiedere altrove, oltre la vita che viviamo di incarnazione in incarnazione.

Quest'idea divenne feconda nell'anima del grande Gotama e lo condusse a quella che venne chiamata «illuminazione sotto l'albero del bodhi». In quel punto gli si fece chiaro che noi siamo in un mondo di *maya*, di illusione, che viviamo una vita dopo l'altra in questo mondo della *maya* o dell'illusione, al quale pervenimmo uscendo da uno stato spirituale. In questa vita possiamo salire rispetto allo spirito a gradi sempre più elevati, ma per quante incarnazioni si attraversino, per quanto il vivere accresca la nostra saggezza, con ciò che l'esistenza ci offre non possiamo risolvere il grande problema che vecchiaia, malattia e morte ci presentano. Gli apparve allora che l'insegnamento del dolore doveva essere per lui anche maggiore della saggezza di un bodhisattva. La sua illuminazione consistette appunto nel dirsi che quel che si diffonde nel mondo della *maya* o dell'illusione non è saggezza vera; lo è tanto poco che neppure dopo molte vite riusciamo ad estrarre dall'esistenza una comprensione del dolore, né riusciamo a liberarcene. Dunque nella vita è inteso qualcos'altro che sfugge alla saggezza e a ogni sapere.

Ne conseguì che il Buddha fu spinto a ricercare in un elemento privo di saggezza ciò che inserisce nella vita vecchiaia, malattia e morte. Non la saggezza di questo mondo può dunque esercitare un'azione liberatrice, ma qualcosa di ben diverso che non si trova in questo mondo, che può conseguirsi soltanto ritirandosi del tutto dal mondo dell'esistenza nel quale le rinascite seguono alle rinascite, le incarnazioni alle incarnazioni. Così da quel momento il Buddha scorse nella «dottrina del dolore» l'elemento fondamentale necessa-

rio all'umanità per il suo ulteriore progresso, e ravvisò la cagione che promuove il dolore nel mondo in un elemento scervo di saggezza che chiamò sete d'esistenza, sete priva di saggezza. Da un lato la saggezza, dall'altro la sete d'esistenza, priva di saggezza; ecco ciò che indusse il Buddha a concludere: soltanto l'affrancamento dalle rinascite, dalle ripetute vite terrene che come abbiamo visto neppur nella suprema saggezza valgono ad affrancarci dal dolore, questo soltanto può redimerci, condurci alla salvezza, alla vera libertà umana. Perciò il Buddha meditò sui mezzi atti a condurre l'uomo fuori dal mondo nel quale si susseguono le reincarnazioni e a farlo penetrare in quello che egli chiamò «nirvana». Parola sulla quale vogliamo intenderci per evitare i concetti grotteschi e fantastici che oggi spesso si sentono.

Qual mondo è mai il nirvana nel quale deve entrare chi nella vita è giunto a estinguere in sé la sete d'esistenza, tanto da non bramare più di rinascere? Si può indicarlo solo dicendo che, secondo il buddhismo, il vero mondo della redenzione, della beatitudine, non può venir definito mediante alcun concetto che in qualsivoglia modo provenga da ciò che percepiamo intorno a noi nel mondo dei sensi, dello spazio, dell'esistenza fisica in genere. Tutto quanto percepiamo nel mondo dello spazio, nel mondo fisico, può darci soltanto ciò che non conduce alla liberazione; quindi nessun predicato può venir attribuito al mondo in cui l'uomo cerca la propria liberazione. Fate dunque tacere in voi tutti i predicati, tutte le parole che si possono escogitare per descrivere oggetti del mondo esterno: di tutto ciò nulla esiste nel mondo della beatitudine. Non vi è possibilità di formarsi una rappresentazione del mondo in cui penetri chi ha superato le reincarnazioni; lo si può indicare solo con un termine negativo: non è nulla di ciò che percepiamo nel mondo circostante! Diamogli dunque una denominazione negativa e diciamo: chi avrà spento in sé tutto ciò che qui lo lega all'esistenza saprà quale sia l'altra esistenza, quando entrerà nel mondo che qui può avere soltanto una denominazione negativa: nirvana.

Per il buddhista il nirvana è dunque un mondo che nessuna delle nostre parole è idonea a definire. Non è un «niente», ma un'esistenza così piena, così completa, così ricolma di beatitudine che egli non trova parole adeguate a definirla: tanto poco il nirvana significa il nulla! Con questo abbiamo già afferrato la vera essenza del buddhismo e del suo atteggiamento. Dopo la predica di Benares, quando per la prima volta trovò espressione la dottrina del dolore, tutto quel che conosciamo del buddhismo è pervaso dalla conoscenza del dolore della vita e dalla conoscenza di ciò che conduce al dolore: la sete d'esistenza. Di conseguenza una sola cosa può portare l'uomo al progresso: la liberazione dall'esistenza che si svolge nelle reincarnazioni; nel sentiero della conoscenza sono indicati i mezzi per giungere oltre la saggezza terrena ed entrare nel nirvana; in altre parole viene mostrato il modo d'impiegare le rinascite terrene così da superarle ed esserne alla fine liberato.

Se dopo aver esposto in astratto il pensiero fondamentale del buddhismo, ci volgiamo a considerarne la vera essenza, osserveremo quanto sia singolare il modo con cui esso guarda all'immagine complessiva dell'uomo: lo isola, ne considera solo il destino e le mètte, come è nel mondo in quanto singola personalità, singolo individuo. Come potrebbe pensare altrimenti una concezione del mondo eretta sulle basi di cui abbiamo detto prima, originata cioè dal concetto fondamentale che l'uomo, disceso dalle altezze spirituali, si trova ora in un mondo di illusioni, da cui la saggezza di un Buddha può a poco a poco liberarlo, conducendolo però (come fece l'ultimo Buddha) a cercare di liberarsi dall'esistenza terrena? come potrebbe un atteggiamento del genere prospettare la mèta dell'esistenza umana altrimenti che mostrando l'uomo come un essere isolato di fronte a quanto lo circonda? L'immagine dell'esistenza su cui si basa tale concezione rappresenta il decadimento, e insegna che l'evoluzione terrena è una continua discesa. Riesce quindi anche molto singolare e significativo il modo in cui lo stesso Buddha ricerca l'illuminazione; solo

comprendendo il carattere speciale di quell'illuminazione, si potranno intendere il Buddha e il buddhismo.

Il Buddha cerca l'illuminazione nell'isolamento totale. Si ritira in solitudine, e in un completo isolamento deve superare tutto ciò che si è venuto conquistando di vita in vita; dalla forza della sua anima deve prorompere la luce capace d'illuminarlo sul mondo e le miserie del mondo. Il Buddha se ne sta tutto solo in attesa del momento dell'illuminazione in cui, poggiato unicamente su se stesso, gli sarà dato riconoscere che le ragioni del dolore umano giacciono nel singolo individuo, nella sua brama di rinascita, di reincarnazione, che la sete d'esistenza, quale vive nel singolo uomo, è causa del dolore generale, di tutto quanto agisce nel mondo come forza distruttiva.

Non si può comprendere questa singolarissima illuminazione e la dottrina del Buddha, se non contrapponendovi ciò che si presenta invece nel cristianesimo. Seicento anni dopo l'apparire del grande Buddha, sorge qualcosa del tutto diverso che caratterizza la posizione dell'uomo rispetto al mondo e a tutto quanto lo circonda. Volendo ancora una volta caratterizzare l'uomo secondo il Buddha, potremmo usare parole astratte e dire: la dottrina buddhistica dà alla considerazione del mondo un carattere di «non storicità»; in sostanza tutto quanto viene dall'Oriente è contrassegnato da tale carattere. L'Oriente vede susseguirsi le epoche dei Buddha. Storia non è tuttavia il discendere da un'altezza a gradini inferiori ma è una tendenza ascensionale, alla conquista di una determinata mèta, è la possibilità di congiungersi col mondo intero, con quanto ha preceduto e con quanto seguirà. Questo è «storia». Ma il buddhista se ne sta solo e isolato, fondandosi unicamente sulla sua esistenza particolare, e vuol trovare in essa le forze che lo redimano dalla sete d'esistenza, liberandolo così dalla serie delle rinascite. Diverso è il modo come sei secoli dopo, nel cristianesimo, l'uomo è di fronte all'evoluzione complessiva dell'umanità. Lasciando ora da parte preconcetti che dominano in larga mi-

sura, potremo caratterizzare l'idea cristiana nel modo seguente.

In quanto poggia sulle idee dell'Antico Testamento, il cristianesimo, grazie alle immagini grandiose del Genesi, ci indica un'umanità primordiale che si trovava di fronte ai mondi spirituali in un rapporto diverso da quello subentrato più tardi. Vi è poi il fatto speciale che determina il grande divario tra il modo cristiano e quello buddhistico di affrontare il mondo. Il cristiano può dire: grazie all'attuale costituzione della mia anima, vivono in me una saggezza, una sapienza, una pratica di vita, determinate dal modo con cui osservo il mondo dei sensi e lo sintetizzo con la mia ragione. Posso però risalire a una condizione animica, propria all'umanità preistorica, in cui le anime vivevano in uno stato diverso. Vi fu allora un evento che non può definirsi soltanto, nel senso buddhistico, come discesa dell'uomo dalle altezze divino-spirituali nella *maya* o illusione dei sensi, ma che deve venir descritto con la grandiosa e spesso ancora fraintesa immagine della «caduta nel peccato». Comunque si voglia pensare intorno ad essa, bisogna pur ammettere una cosa, sufficiente per oggi, e cioè che l'uomo sente in tale caduta qualcosa che lo concerne, che lo induce a dirsi: le forze che oggi agiscono in me in quanto uomo, e che di sicuro non si sono sviluppate isolatamente in me, risalgono a un passato lontanissimo nel quale parteciparono a un evento a cagione del quale l'umanità a cui appartengo, non soltanto discese, ma nel discendere contrasse con il mondo un rapporto diverso da quello che avrebbe dovuto stabilirsi come conseguenza delle condizioni precedenti. Su questa china, attraverso una sua colpa (da considerare precosciente) l'umanità è caduta in basso dall'altezza precedente. Non si tratta dunque, come nel buddhismo, di una semplice discesa, ma di una trasformazione del sentimento che non si sarebbe verificata se fossero perdurate soltanto le condizioni anteriori. Ora infatti la costituzione dell'anima umana è soggiaciuta a una tentazione. Chi dunque dalla superficie del cristianesimo penetra nelle

sue profondità, volge indietro lo sguardo a una condizione dell'anima che fu sì superata nel corso della storia, ma della quale deve dirsi: questa condizione dell'anima che opera in me quale elemento subcosciente per effetto di un evento accaduto in tempi antichissimi, è diventata tutta diversa da come sarebbe dovuta essere.

Di fronte al mondo il buddhista dice: dall'unione in cui mi trovavo col mondo divino-spirituale, sono stato trasferito nel mondo fisico in cui mi trovo e nel quale mi si presenta soltanto *maya* o illusione. Dice invece il cristiano: sono disceso in questo mondo; se vi fossi disceso soltanto nel modo rispondente alle condizioni anteriori, dietro alle apparenze sensibili, dietro all'illusione sarei potuto penetrare fino alla verità dell'essere, e sarei stato in grado di trovare ovunque il giusto. Siccome tuttavia la mia discesa avvenne in un modo non corrispondente alle condizioni precedenti, così per causa mia ho ridotto questo mondo a un'illusione. Da che dipende che questo mondo sia illusione? chiede il buddhista, e risponde: dipende dal mondo! Se il cristiano chiede a sua volta da che dipenda che questo mondo sia illusione, risponde: dipende da me! Io stesso, la mia facoltà conoscitiva, tutta la mia costituzione animica mi hanno posto nel mondo in modo che ormai non vedo più ciò che è originario, e le conseguenze delle mie azioni non appaiono sempre feconde, né i miei intenti facilmente effettuabili. Io stesso ho gettato sul mondo il velo dell'illusione. Ben può dire il buddhista: il mondo è la grande illusione, dunque io debbo superarlo, mentre il cristiano deve dire: fui posto nel mondo e qui debbo trovare la mia mèta.

Se la scienza dello spirito conduce alla conoscenza delle vite terrene ripetute, il cristiano può sentire di doversene giovare per conseguire la mèta della sua vita. Egli sa che se ora il nostro sguardo vede un mondo pieno di dolore e di errore, è perché noi stessi ci siamo allontanati dal nostro destino originario, perché i nostri sguardi, le nostre azioni, hanno per noi trasformato in *maya* il mondo che ci circonda.

Non dobbiamo però allontanarci da questo mondo al fine di pervenire alla beatitudine, ma superare il male fatto a noi stessi, per effetto del quale il mondo non ci appare più nella sua vera forma, ma come illusione; superarlo in modo da ritornare al nostro destino originario. Alla base di ciascuno di noi vi è infatti un uomo superiore. Se esso, profondamente nascosto in noi, guardasse il mondo lo riconoscerebbe nella sua verità, e non trascinerrebbe l'esistenza nella malattia e nella morte, ma condurrebbe in salute e giovanile freschezza una vita perpetua. Noi stessi abbiamo ricoperto di un velo l'uomo superiore per essere stati congiunti a un evento dell'evoluzione universale che continua ad agire in noi, e ci attesta che non siamo isolati, che non veniamo spinti alla rinascita dalla sete d'esistenza del singolo individuo, ma siamo partecipi dell'umanità intera e di un peccato originario che riguarda tutta l'umanità.

Così il cristiano si sente inserito nel corso storico di tutta l'umanità, si sente con essa collegato storicamente, e guarda verso l'avvenire, pensando: devo riconquistare ciò che in me fu nascosto come da un velo, a seguito della discesa dell'umanità; non devo cercare il nirvana, ma l'uomo superiore in me; devo ritrovare la via che mi riconduca a me stesso. Allora il mondo che mi circonda non sarà più illusione, ma sarà il mondo in cui, attraverso la mia opera, riuscirò a vincere dolore, malattia e morte. Mentre dunque il buddhista cerca l'affrancamento dal mondo e dalle rinascite, combattendo la sete d'esistenza, il cristiano cerca l'affrancamento dall'uomo inferiore e il risveglio di quello superiore (da lui stesso ricoperto con un velo), al fine di vedere il mondo nella sua verità. Vi è un contrasto come dal nero al bianco, tra la saggezza buddhistica e la parola piena di significato di Paolo: «Non io, ma il Cristo in me»*. Qui ravviamo la coscienza più profonda che agisce in noi, e con essa ci collochiamo nel mondo come individui umani.

Il buddhista dice: l'uomo è disceso dalle altezze spirituali perché il mondo lo fece discendere; occorre dunque vin-

cere il mondo che gli ha inoculato la sete d'esistenza; occorre fuggire dal mondo! Invece il cristiano dice: no, non dipende dal mondo che io sia così, dipende da me! Come cristiani ci collochiamo nel mondo con la nostra coscienza solita, e al disotto di essa, nella nostra personalità, nella nostra individualità, opera qualcosa che prima esisteva come coscienza chiaro-veggenza, immaginativa. Dotati un tempo di tale coscienza, in essa errammo, e se vogliamo raggiungere la mèta dell'esistenza, occorre riparare a quell'errore.

Come l'uomo già avanzato in età non deve dirsi: ho peccato in gioventù, ma non è giusto che io sconti oggi quanto feci da giovane, quando non avevo la mia coscienza attuale, così anche l'uomo di adesso non deve dire: sarebbe ingiusto se con la mia coscienza attuale dovessi rimediare a quello che commisi quand'ero in un differente stato di coscienza che non ho più, che è stato sostituito dalla coscienza intellettuale. L'uomo può tuttavia riparare al suo fallo, solo se in lui sorge la volontà d'innalzarsi, con l'io in cui vive oggi, dallo stato di coscienza presente verso quell'io superiore, caratterizzato dal detto di Paolo: «Non io, ma il Cristo in me; cioè una coscienza superiore in me!» Il cristiano deve dirsi: discesi a condizioni diverse da quelle prestabilite al principio, ed ora devo risalire, ma non mediante l'io che ho ora, bensì mediante una forza che può penetrare in me e che mi condurrà oltre l'io consueto. Ciò può avvenire soltanto se non io agisco in me, ma vi agisce il Cristo; Egli mi riconduce in alto, là dove non vedrò più il mondo rivestito di *maya* o illusione, ma nella sua realtà vera, dove le forze che hanno portato nel mondo la malattia e la morte potranno venir superate dall'azione che in me dispiega il Cristo.

Il modo migliore per comprendere il buddhismo nella sua intima essenza, è di confrontarlo con l'intima essenza del cristianesimo; si comprende allora perché nell'*Educazione del genere umano* di Lessing possano trovarsi le parole: «Non è forse mia tutta l'eternità?», vale a dire: se io mi valgo del susseguirsi delle incarnazioni per vivificare sempre più in me

la forza del Cristo, arriverò a quello a cui oggi non posso arrivare, perché io stesso mi sono avvolto in un velo: arriverò alla sfera dell'eterno. Al sole del cristianesimo, l'idea della reincarnazione apparirà in ben altro splendore. Ma quello che importa non è tanto l'idea della reincarnazione la quale, come verità scientifico-spirituale, sarà in avvenire sempre più conquistata dalla civiltà cristiana; quello che importa è che per sua natura il buddhismo deve rendere il mondo responsabile dell'essere l'uomo caduto nella *maya* o illusione, mentre il cristianesimo ne rende responsabile l'uomo stesso, quale essere umano, e pone nel nucleo interiore di lui i processi atti a farlo risalire verso la redenzione che nel significato cristiano non è però solo redenzione, ma resurrezione, poiché l'io viene innalzato a un io superiore, quello da cui l'uomo è disceso.

Il buddhista vede nel mondo una colpa primordiale, si sente semplicemente collocato in esso e vuol esserne liberato; il cristiano è invece alle prese col proprio peccato originale e vuol porvi riparo. Questo è un pensare storico, perché qui l'uomo ricollega la propria esistenza a un fatto primordiale compiuto dall'umanità, e d'altro canto a un fatto dell'avvenire che si verificherà quando egli sarà arrivato a compenetrare tutto il suo essere dello splendore e della luce dell'Essere che designiamo col nome di Cristo. Ne deriva altresì che il cristianesimo non pone nell'evoluzione del mondo una serie di Buddha che si susseguono e ripetono, vorrei dire non storicamente, lo stesso fatto di epoca in epoca, ma pone un evento unico nell'evoluzione dell'umanità. Mentre il buddhista vede il suo Buddha, seduto sotto l'albero del bodhi, salire all'illuminazione quale individuo isolato, il cristiano vede scendere dalle vastità del cosmo l'ispirazione dello spirito universale su Gesù di Nazareth. L'immagine del battesimo di Giovanni nel Giordano ci rappresenta l'evento con altrettanta immediatezza, come l'illuminazione del Buddha ci vien mostrata nel Buddha seduto sotto l'albero del bodhi. Vediamo così il Buddha chiuso nella propria anima e anelante a

staccarsi dalle rinascite, sedere sotto l'albero del bodhi, mentre Gesù di Nazareth, dritto nelle acque del Giordano, riceve dall'alto l'Essenza dell'universo e se ne compenetra, come viene simbolicamente rappresentato nell'immagine della colomba, lo Spirito che discende per immergersi in Lui.

Dall'azione del Buddha giunge al seguace il monito di spegnere la sete d'esistenza, di sradicarsi dall'esistenza terrena e di seguirlo nei mondi che nessun attributo terreno arriva a descrivere. Dall'azione del Cristo irradia invece per il cristiano qualcosa che rimedia all'errore dell'umanità primordiale. Il cristiano sente che, se l'influsso spirituale del mondo nascosto dietro a quello fisico riuscirà a diventare tanto presente nell'anima sua quanto lo fu in quella del Cristo, gli sarà dato recare nelle sue incarnazioni avvenire l'elemento atto a tradurre sempre più in verità il detto di Paolo: «Non io, ma il Cristo in me!», l'elemento che sempre più lo risolleverà al gradino da cui dovette discendere. Per questo è tanto commovente sentir narrare come il Buddha dicesse ai suoi discepoli più intimi: «Ecco io volgo lo sguardo indietro alle mie vite precedenti e leggo in esse pagina per pagina, come in un libro aperto: vedo una dopo l'altra tutte le vite che ho attraversato; in ciascuna di esse mi sono costruito un corpo fisico in cui il mio spirito visse come in un tempio; ma ora so che questo corpo, entro il quale sono diventato Buddha, sarà il mio ultimo.» Indicando poi il nirvana, in seno al quale doveva entrare, proseguiva: «Già sento schiantarsi le travi e crollare gli stipiti, sento che il corpo fisico è stato costruito per l'ultima volta e che ora verrà totalmente distrutto.»

Confrontiamo queste parole con quelle del vangelo di Giovanni, quando il Cristo accenna alla sua dimora in un corpo fisico e dice: «Demolite questo tempio, e al terzo giorno io lo ricostruirò»*. Concezione diametralmente opposta! Vale a dire: voglio fare qualcosa che possa rendere vivo e fecondo tutto quel che attraverso l'umanità primordiale venne da Dio, e si riversa nell'universo e in noi. Parole che esortano il cristiano a vivere sviluppando, attraverso le ripe-

tute vite terrene, tutte le forze che realizzano il detto: «Non io, ma il Cristo in me!» Rendiamoci tuttavia conto che il Cristo annetteva un significato eterno alla ricostruzione del tempio del corpo, e alludeva alla penetrazione delle forze del Cristo in tutti coloro che sentono di far parte in tal modo dell'evoluzione complessiva dell'umanità. Dell'evento che indichiamo come impulso del Cristo non ci è dunque lecito parlare come se, nel corso dell'evoluzione dell'umanità, esso dovesse comunque ripetersi. Il buddhista che pensi rettamente riconosce una serie di Buddha che si susseguono, un ripetersi di epoche terrene, il cui decorso ha in ultima analisi sempre lo stesso significato. Il cristiano riconosce un evento remoto rappresentato dalla caduta nel peccato originale e deve quindi riconoscere anche un altro evento unico, il mistero del Golgota che è il rovescio di quel primo evento. Come spesso è accaduto nella storia dell'umanità, ed anche ora minaccia di accadere*, chi volesse affermare la possibilità di una ripetizione dell'avvento del Cristo, mostrerebbe soltanto di non comprendere quale sia la vera essenza di una concezione storica dell'evoluzione. Vera storia è quella che si svolge diretta da un determinato punto. Come la bilancia deve avere un punto di equilibrio, e il braccio della bilancia, al quale sono appesi i due piatti, deve avere un punto di appoggio, così nella concezione storica dell'evoluzione umana deve esservi un evento che abbia luogo un'unica volta, in modo che su quell'unico evento s'impervi tanto l'evoluzione storica passata, quanto quella avvenire. Chi parlasse di una ripetizione dell'avvento del Cristo, direbbe cosa altrettanto assurda, quanto chi sostenesse che il braccio della bilancia possa venir sorretto da due punti. Che la saggezza orientale ci parli di una serie di individualità analoghe fra loro e susseguentisi, come i numerosi Buddha, ci mostra la differenza tra la concezione orientale e quella che l'umanità ha conquistato nel corso dell'evoluzione, e che si è affermata in Occidente con l'impulso-Cristo, uno ed unico. Chi volesse confutare questa unità e unicità dell'evento del Cristo, confuterebbe

insieme la possibilità di una vera storia dell'evoluzione umana, ossia non capirebbe nulla della vera storia.

Quella che possiamo chiamare coscienza dell'uomo singolo è viva parte dell'umanità totale, è un senso che attraversa l'evoluzione dal principio alla fine, non è un semplice ripetersi della medesima cosa, e nel suo valore più profondo è al contempo coscienza cristiana; fa parte del cristianesimo e non può venirne separata. Il vero progresso compiuto dall'umanità nel corso del suo sviluppo sta nell'essere avanzata dall'antica concezione orientale alla concezione nuova; dalla non storicità alla storicità; il progresso sta nel vedere negli eventi universali non un eterno sempre uguale girare di ruote, ma nella convinzione ben diversa che nell'insieme dell'evoluzione umana vi è un significato che tutta la pervade.

Così la dottrina delle vite umane ripetute acquista solo dal cristianesimo il suo significato reale, poiché ora possiamo dire: l'uomo vive ripetutamente sulla terra, il significato dell'esistenza terrena gli viene sempre a nuovo instillato, e con ogni nuova vita terrena gli si rivela un nuovo significato dell'esistenza. L'anelito al progresso non appartiene solo al singolo, ma vi è un significato nel cammino dell'umanità intera alla quale ci sentiamo collegati. L'impulso del Cristo, posto al centro dell'evoluzione terrena, mostra che nel guardare verso il sole spirituale, l'uomo può diventare cosciente di questo suo rapporto con l'umanità e non solo del rapporto con un Buddha che gli dice: «Redimiti!», ma del proprio collegamento con il Cristo che ha compiuto l'azione che rimedia alla discesa dell'uomo simboleggiata nella caduta nel peccato. Non potremmo rilevare meglio i caratteri del buddhismo, se non riscontrando in esso gli splendori di una concezione universale al suo tramonto, concezione che con il Gotama Buddha getta un ultimo, grandioso, possente bagliore. Non lo onoriamo per questo di meno. Veneriamo in lui l'alto spirito che ancora una volta suscita sulla terra il sentimento per cui l'umanità prende coscienza del proprio

rapporto con la saggezza primordiale e che con la sua voce richiama il passato. Ma sappiamo d'altro canto che l'impulso del Cristo ci addita con forza l'avvenire, e che esso è destinato a compenetrare sempre più le anime umane, affinché comprendano che non la liberazione dall'esistenza terrena, ma solo la sua resurrezione e trasfigurazione potranno darle il suo vero significato.

Non conviene ricercare l'elemento attivo nella vita degli uomini soltanto nei dogmi, nei concetti e nelle idee; a questa stregua, molti potrebbero preferire il buddhismo al cristianesimo. Occorre invece ricercare l'essenziale negli impulsi e nei sentimenti che danno all'evoluzione dell'umanità il suo significato. Potremmo dire che vi è nel nostro tempo qualcosa che a molti spiriti può ispirare una certa simpatia per il buddhismo; molti dei nostri contemporanei sono per così dire «buddhisticamente intonati». In Goethe questa inclinazione non vi era ancora. Col suo amore per la vita, col suo convinto sentimento che in tutta l'esistenza è intessuto lo spirito da cui deriva anche quello dell'uomo, cercava sollievo all'angustia dell'ambiente che lo tormentava, durante il suo primo soggiorno a Weimar, nell'osservazione del mondo esterno, movendo da una pianta all'altra, da un minerale all'altro, da un'opera d'arte all'altra, alla ricerca dello spirito dal quale trae origine lo spirito umano, cercandolo dietro ogni pianta, ogni minerale, ogni opera d'arte. Cercava di congiungersi con lo spirito che si manifesta in tutte le cose. Schopenhauer, discepolo di Goethe (notiamo che Goethe, riferendosi a quanto Schopenhauer imparava da lui, soleva dirsi: «Ciò che da te è ben pensato, in altri verrà a contesa con se stesso»*), Schopenhauer, che prese come divisa le parole da lui stesso dettate: «La vita è una cosa spiacevole e io tento di sopportarla riflettendovi sopra»*, si adoperò per trovare una spiegazione delle origini dell'esistenza. In modo naturale, egli venne condotto al buddhismo, e intessé poi le sue idee con quelle del buddhismo.

Nel corso dell'evoluzione del secolo diciannovesimo i

singoli rami culturali recarono all'umanità conquiste talmente grandi e poderose che lo spirito umano non riuscì a trovare un pareggio, un'armonia con esse, e si sentì sempre più impotente al cospetto delle scoperte dell'indagine scientifica. Mentre abbiamo visto che questo mondo di fatti mirabilmente si accorda con la scienza dello spirito, osserviamo come il pensiero, formatosi durante il secolo diciannovesimo, ben presto non fosse più in grado di dominare i fatti che s'impongono come risultati dell'indagine scientifica. Così l'uomo dello scorso secolo e dell'attuale, più che mai dice a se stesso: il tuo potere conoscitivo non è in grado di dominare tutto questo. Fuori nel mondo tutto è dispiegato intorno a te; per te stesso devi trovare un altro modo; ma con ciò che vive in te non puoi abbracciare il mondo esterno.

Così l'uomo cerca una concezione del mondo che non assuma appieno la lotta con tutti i fatti che urgono sull'anima dal di fuori. Vedremo invece che la scienza dello spirito parte da basi ed esperienze più profonde della conoscenza spirituale ed è tuttavia in grado di abbracciare tutti i fatti scoperti dalle scienze, di elaborarli e di mostrare come in tutta la realtà esterna viva lo spirito. Ciò a molti riesce scomodo, almeno per quanto riguarda il sapere, poiché amano ritrarsi dal mondo dei fatti dove c'è tanto da elaborare e vogliono raggiungere un livello superiore solo interiormente, mediante lo sviluppo dell'anima. Così da tempo esiste un buddhismo inconscio che opera nella filosofia del secolo scorso e di questo. Se poi un simile buddhista inconscio viene in contatto con il buddhismo, per ragioni di comodità si sente più affine ad esso che non alla scienza spirituale europea che sempre affronta i fatti, perché convinta che in tutta la cerchia dei fatti si manifesti lo spirito.

Si può quindi dire che oggi la simpatia per il buddhismo nasce in parte dall'incredulità e dalla paralisi del volere, a loro volta risultate da una debolezza spirituale della conoscenza. Invece tutta l'essenza della concezione cristiana (che ad esempio visse nella sua forza fondamentale in Goethe)

esige che l'uomo non si abbandoni alla sua particolare debolezza conoscitiva, erigendo dei confini della conoscenza, ma dica: in me vive qualcosa che è capace di trascendere ogni illusione e di giungere alla verità e alla libertà nella vita. Può darsi che anche questa concezione del mondo esiga molta rinuncia, ma è una rinuncia ben diversa da quella che retrocede spaventata davanti ai confini della conoscenza. Chi rinuncia nel senso del kantismo, dice che l'uomo non è in grado di approfondire i misteri del mondo; è una rinuncia di principio con la quale si conferisce uno speciale attestato alla debolezza conoscitiva. Tuttavia si può anche rinunciare come faceva Goethe che si diceva: oggi non sei ancora giunto al grado di conoscere il mondo nella sua verità, ma porti in te delle possibilità di sviluppo. Questa rinuncia conduce al punto in cui si diventa capaci di suscitare in sé l'uomo superiore, l'uomo-Cristo; si rinuncia allora perché si sa di non aver ancora raggiunto il supremo livello umano. Questa è rassegnazione eroica, ed è conciliabile con la vera coscienza umana poiché dice: noi procediamo di vita in vita, sostenuti dal sentimento dell'esistenza e andando incontro al futuro sappiamo che col ripetersi delle esistenze terrene, è nostra tutta l'eternità.

Così nell'evoluzione complessiva dell'umanità, abbiamo di fronte a noi due concezioni del mondo. Una è la schopenhaueriana che dice: ahimé! questo mondo con tutti i suoi dolori è tale che il giusto modo di collocarci in esso ci appare soltanto quando guardiamo, nelle opere dei sommi pittori, le figure che grazie all'ascesi hanno conseguito quasi una liberazione dall'esistenza terrena e già si librano sopra la terra. In fondo, secondo Schopenhauer, la qualità somma di un essere umano liberatosi mediante l'ascesi si rivela come guardando indietro verso l'esistenza terrena, e dicendo: ora non ho più che un involucro corporeo che è privo di importanza per me. Anelo verso l'alto, anticipando l'esistenza che mi apparterrà, superata che sia la terra, superato quel che mi collega all'esistenza terrena. In ciò sta la grande liberazione. Non avrò più nulla in me che possa in futuro ricordarmi questa mia esi-

stenza terrena. Così parla Schopenhauer, dopo essersi compenetrato della disposizione d'animo portata nel mondo dal buddhismo. Goethe invece, mosso da impulso prettamente cristiano, guarda il mondo come lo fa riguardare dal suo Faust. Noi, pur sapendo che tutta la nostra opera terrena sarà distrutta insieme con la terra, diverrà cadavere insieme alla terra e all'umanità, possiamo tuttavia dire con Goethe: guardiamo a tutte le nostre esperienze terrene e, vivendole, impariamo. Vada pure distrutto ciò che avremo costruito sulla terra, non andrà però distrutto quanto noi ci conquistiamo attraverso la scuola della vita, imprimendo sulla terra le vestigia dell'opera nostra.

Uniamoci dunque a Faust nel rivolgere lo sguardo alle nostre opere terrene, non solo in quanto perdurano nel tempo, ma considerandone i frutti per l'avvenire eterno della nostra anima; l'impulso che deve portarci a progredire oltre il buddhismo sia da noi riassunto nelle parole di Goethe:

L'orma segnata dai miei dì terreni
Volger d'èoni non potrà annientare! *

NOTE

Pagina

- 7 Arthur Schopenhauer (1788-1860): *Il mondo come volontà e rappresentazione*, libro IV, par. 68 e 71.
- 8 Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781); *L'educazione del genere umano* è del 1780, e al par. 100 si parla di reincarnazione.
- 11 Il testo si riferisce probabilmente alla conferenza del 19 gennaio 1911, appunto su Zarathustra, in *Opera Omnia* n. 60, in italiano nel volumetto *Punti di svolta della vita spirituale*, edito da Tipografia modenese, Modena 1934, ora anche in *Zarathustra, Ermete, Buddha* - Basaia ed., Roma.
- 22 *Galati* 2, 20.
- 25 *Giovanni* 2, 19.
- 26 Il testo si riferisce al tentativo, in corso in quegli anni da parte della dirigenza della Società Teosofica, di dichiarare il ragazzo indiano Krishnamurti la reincarnazione del Cristo.
- 28 Goethe: *Lähmung* (1814).
- 28 *Schopenhauers sämtliche Werke*, 12 vol. con l'introduzione di Rudolf Steiner, Cetta, Stuttgart 1894, vol. I, pag. 12.
- 31 Goethe: *Faust* II, Atto V, Sepoltura.

IL BUDDHISMO E LA SCIENZA DELLO SPIRITO

di Gabriele Burrini

PREMESSA

Il buddhismo ha circa 2500 anni di storia, trascorsi nel vasto continente asiatico, dalle pendici dell'Himalaya alle estreme coste del Giappone, ma soltanto da circa due secoli ha cominciato a essere davvero noto agli occidentali, da quando, nel clima romantico del primo '800, in seguito alla scoperta del sanscrito, la cultura europea sentì un forte richiamo verso la civiltà e la tradizione religiosa indiana.

A inaugurare lo studio sistematico del buddhismo, quindi ad avviare la buddhologia, fu l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844) dell'indologo e iranista Eugène Burnouf (1801-1852), cui si deve anche la traduzione di uno dei più importanti testi sacri del buddhismo cinese e giapponese, il *Sûtra del Loto* (1852). Al lavoro di Burnouf fecero seguito i due volumi di F. Köppen su *Die Religion des Buddhas* (Berlino 1857-59) e *Der Buddhismus* (San Pietroburgo 1860) di M.V. Vassilev. Pur se documentate, queste opere riflettevano la *communis opinio* che considerava il buddhismo come una sorta di filosofia nichilista che, fondandosi sull'assenza di un Dio personale, insegnava il pessimismo e la rinuncia totale verso la vita. Sulla scia di questi studi si posero i contributi di diversi intellettuali, come il wagneriano A. de Gobineau, il semitista E. Renan, il pensatore V. Cousin, il politico J. Barthélemy de Saint-Hilaire, il letterato H. Taine, il filosofo H. Bergson e altri ancora. Diverso è il caso di A. Schopenhauer, che – contrariamente a quanto si ritiene – nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (1844) definisce come «Nulla» il Nirvana soltanto perché non esistono, a suo dire, parole umane che possano definirlo:

esso è l'indefinibile Assoluto, solo perché è un «Nulla» sul piano terreno.

All'interpretazione nichilista del buddhismo si contrappose una corrente di studiosi che, a partire dal decennio 1880-1890, diedero vita nel mondo accademico al primo vasto interesse per la grande religione asiatica. Orientalisti inglesi e tedeschi – come i coniugi T. W. e C.A.F. Rhys Davids, W. Geiger, F. Cowell, R.S. Hardy e K.E. Neumann – compirono le prime traduzioni occidentali delle scritture buddhiste, pubblicate per lo più fra i *Sacred Books of the East*, fondati da Max Müller, o fra i *Sacred Books of the Buddhists* a cura della Pâli Texts Society di Londra; in Francia, invece, grazie agli orientalisti E. Sénart ed E. Foucaux, si diffusero le traduzioni delle vite letterarie del Buddha scritte in sanscrito, ovvero il *Mahâvastu* e il *Lalitavistara*¹.

Questi orientalisti erano animati da una comune certezza: studiare e divulgare le fonti del buddhismo originario, perché solo in esso reputavano di trovare il volto autentico della predicazione dell'Illuminato, prima che le «deviazioni» fideistiche dei secoli successivi ne corrompessero l'insegnamento. Tale buddhismo – così come veniva immaginato dagli studiosi occidentali – finiva però con l'essere una specie di filosofia laica o di morale stoica, animata da una profonda sete di saggezza, ma assai lontana dai grandi ideali religiosi che hanno connotato la storia del buddhismo. In accordo con questa mentalità *fin de siècle*, oltre che per un eccesso di anticristianesimo, F. Nietzsche, in alcuni frammenti di *La volontà di potenza* scritti fra il 1887 e il 1888, accusa di nichilismo la religione cristiana e scorge invece la presenza di alte virtù nel buddhismo: «una dolcezza e mitezza perfetta – è riconoscenza verso tutto il passato, tutto quanto; mancano: l'amezza, la delusione, il rancore. [...] Nulla è più estraneo ai buddisti del fanatismo giudaico di Paolo»².

Al 1909 risale *Bouddhisme* di Louis de La Vallée Poussin, il primo grande buddhologo del '900: la sua comprensione del messaggio dell'Illuminato aprirà il varco ai contributi di

molteplici studiosi, fra i quali si segnalano dapprima i buddhologi della scuola di San Pietroburgo (l'hegeliano T. Stcherbatskij ed E. Obermiller) e poi i grandi studiosi del nostro tempo come Giuseppe Tucci, Etienne Lamotte, Paul Demiéville, Edward Conze, che del buddhismo hanno dato una visione storica e un inquadramento religioso basati su una pluralità di fonti indiane, cinesi e tibetane.

Ma torniamo agli ultimi decenni del secolo scorso.

All'interesse accademico degli europei per l'Oriente fa *pendant* il flusso, verso Occidente, delle credenze buddhiste vive in Nepal, in Tibet e a Ceylon, un flusso per lo più mediato dall'occultismo teosofico.

La Società Teosofica, che era stata fondata nel 1875 a New York, rivelò uno spiccato interesse per il buddhismo quando la sede centrale fu spostata da New York ad Adhyar, in India. Da allora i teosofi si sforzarono di conoscere e di apprezzare l'insegnamento dell'Illuminato attraverso una serie di opere d'intento teosofico, come la versione poetica della vita del Buddha fatta da Sir Edwin Arnold in *The Light of Asia* (1879), il *Buddhist Catechism* (1882) redatto dal colonnello H.S. Olcott, uno dei fondatori della Società Teosofica, e l'*Esoteric Buddhism* (1883) di A. P. Sinnett, presidente della loggia londinese della Società. Quest'ultimo libro ebbe innumerevoli edizioni e traduzioni, benché fosse un caotico *abregé* di misticismo indo-buddhista, che illustrava l'evoluzione cosmica, il cammino *post mortem* dell'anima nel devacian e nel kamaloka, la cosmologia hindu, la missione del Buddha e dei maestri spirituali, il significato del Nirvana. In tutte queste opere la teosofia finiva con il presentare il buddhismo come la religione che aveva per fulcro e per ideale la dottrina della reincarnazione.

Quando Rudolf Steiner, nelle conferenze tenute durante i suoi anni di attività teosofica, parlò della vita del Buddha e dei fondamenti della religione buddhista, aveva un pubblico di ascoltatori che del buddhismo conosceva soltanto l'interpretazione teosofica o che al più aveva letto la biografia dell'Illumi-

nato scritta da H. Oldenberg³. Questo è il motivo per cui nella conferenza del 2 marzo 1911 – qui interamente riprodotta – Steiner insiste sul rapporto fra buddhismo e reincarnazione: egli precisa sì che l'essenza del buddhismo è la liberazione dal ciclo delle rinascite, ma aggiunge che è superficiale qualificare la religione asiatica come dottrina della reincarnazione.

L'interesse di Steiner per il buddhismo s'inquadra dunque nell'ambito del movimento teosofico, che, affascinato dal mito dell'*Ex Oriente lux*, anteponeva le tradizioni religiose indiane e buddhiste a quelle occidentali. Il futuro fondatore dell'antroposofia propugna, al contrario, l'assoluta complementarità delle due grandi tradizioni, in un'ottica cristocentrica che vede il Buddha come «precursore» del Cristo. Questo doveva servire, agli occhi di Steiner, a sottrarre la teosofia all'incantesimo orientalistico e a spingerla a trovare il suo centro di gravità in Occidente, nel solco del cristianesimo mistico e della tradizione rosicruciana. Ma la teosofia – com'è noto – non mutò i suoi propositi.

Oggi in Europa, per quel che riguarda l'interesse per il buddhismo, le cose sono ben diverse rispetto ai tempi di Rudolf Steiner. Le varie correnti della religione buddhista si sono diffuse in Occidente senza alcuna mediazione o filtro, qual era appunto l'occultismo teosofico, peraltro un occultismo d'*élite* in quanto per lo più diffuso fra la nobiltà e l'alta borghesia.

Oggi in Occidente sono presenti comunità che si rifanno direttamente alle tre diverse correnti storiche del buddhismo:

1. Piccolo Veicolo (Theravâda o Hînayâna);
2. Grande Veicolo (Mahâyâna);
3. Veicolo del Diamante (Vajrayâna tibetano).

Ci sono comunità occidentali che diffondono l'originario insegnamento theravâda incentrato sulla meditazione *vipassanâ*; comunità tibetane che, a partire dall'occupazione cinese del 1959, hanno divulgato in Europa e in America le diverse correnti del lamaismo; comunità Zen, Shin, Nichiren, che si

rifanno ai diversi aspetti e alle differenti pratiche del buddhismo mahayanico giapponese⁴.

Questa espansione della religione asiatica in Occidente ha spinto persino taluni buddhisti a credere che ci possa essere – dopo le tre grandi tappe della storia buddhista (Theravâda, Mahâyâna, Vajrayâna) – un quarto e grande movimento: quello del buddhismo occidentale, appunto.

Come spiegare questo proselitismo delle correnti buddhiste in Occidente? quale beneficio interiore può trarre dalla Dottrina buddhista l'uomo moderno? quale ricchezza spirituale può attingere dall'insegnamento dell'Illuminato?

Sono molte le cause di questo proselitismo, ma di certo una delle più importanti consiste nella sete di spiritualità di cui l'uomo moderno è animato: sete di meditazione, di compassione autentica, di calma interiore. E ci si rivolge al buddhismo – più che alle tradizioni induiste – perché esso, invitando alla meditazione, non propone una via semplicemente mistica, ma invoca *a suo modo* una dimensione libera del pensiero, su cui fonda il proprio cammino di liberazione e la propria psicologia. Dal messaggio buddhista, soprattutto dai testi canonici del Piccolo Veicolo, costituiti dai discorsi del Buddha – tipico è l'esempio del *Dhammapâda*, il «vangelo buddhista» – l'uomo del nostro tempo trae un profondo, intenso invito a coltivare la via del pensare come dimensione autonoma dell'umano, come dimensione libera da un interesse pratico. Libera come quella dimensione che già Aristotele rivendicava come propria della metafisica⁵. I discorsi del Buddha – quella loro continua ripetizione di enunciati e frasi pressoché identici l'uno all'altro⁶ – rappresentano un ricco *humus* per la vita del pensiero che vuole superare la dipendenza dalla natura umana e dai condizionamenti della psiche. Non è difficile riconoscere che la meditazione di queste letture favorisce una vasta apertura verso la coscienza *luminosa* del pensare, verso quella chiara impersonalità del pensiero che è il vero acme della vita conoscitiva dell'uomo moderno.

Nato nel cuore della cultura religiosa asiatica, il buddhi-

simo si è sviluppato, nel corso dei secoli, cercando profonde risposte a quelle che sono le domande eterne della spiritualità indiana, di ciò che Rudolf Steiner chiama «la vocazione nostalgica» dell'anima indiana: l'esistenza dell'illusione (*mâyâ*) e del karma, la ricerca della via spirituale (*mârğa*) attraverso lo yoga, l'anelito verso la liberazione (*moksha*). L'icona del Buddha meditante ricorda al nostro tempo che l'amore per la contemplazione è una vocazione universale dell'uomo, una necessità insopprimibile quanto quella dell'azione, dell'operosità, della creatività spirituale, ovvero ciò che secondo la scienza dello spirito è la vocazione zarathustriana.

È questo ancora oggi il compito della «religione della compassione e dell'amore», come Rudolf Steiner ebbe a definire più volte l'essenza del buddhismo, di quella religione che «attraverso i secoli [...] con possenti ondate portò a innumerevoli uomini la salute interiore, la libertà interiore dell'anima, l'elevazione e la coscienza della loro umanità»⁷.

1. LA LEGGENDA DEL BUDDHA: DA BODHISATTVA SIDDHARTHA A ILLUMINATO

563 a.C. (data probabile) : secondo la tradizione il principe Siddhârtha nasce nel parco di Lumbinî, nei pressi di Kapilavâstu, capitale del piccolo Stato degli Śâkya situato nell'odierno Nepal, ai piedi dell'Himalaya. Il padre è il re Śuddhodana, discendente dell'antico veggente vedico Gôtama, e la madre la regina Mâyâ, che muore una settimana dopo il parto lasciando il principino alle cure della propria sorella Mahâprajapatî. Grazie ai suoi nobili natali il Buddha verrà anche chiamato Śâkyamuni («monaco degli Śâkya») o Gautama.

La «leggenda del Buddha» - così come ci è stata narrata dai letterati indiani - ha un «prologo in cielo» e un «prologo in terra».

Il «prologo in cielo», l'antefatto celeste, è costituito dalla certezza che il Buddha storico, prima di nascere in terra sotto le sembianze del principe Siddhârtha, era stato in molte vite precedenti un grande bodhisattva, un essere dalle vaste capacità spirituali, votato alla missione di redimere gli esseri umani dalle tenebre dell'ignoranza.

Il «prologo in terra» coincide invece con il sogno fatto dalla regina Mâyâ, un sogno che ha per i buddhisti il valore dell'Annunciazione. La regina sogna che un elefante bianco con sei lunghe zanne le penetra in grembo: lei si sente sollevata in aria, come se salisse su un monte, mentre una grande folla le rende omaggio. Mâyâ si desta spaventata e corre dal re perché chiami i sacerdoti di corte, i brahmani, che interpretano il sogno come un buon auspicio.

Il piccolo Siddhârtha nacque nel parco di Lumbinî, in pieno Terai nepalese, terra di tigri e di elefanti, colma delle insidie della giungla. Il bambino uscì dal fianco destro della madre, mentre lei si appoggiava a un ramo di śâla, lo stesso tipo di albero all'ombra del quale, ottant'anni dopo, il

Buddha lascerà il nostro mondo. Nell'attimo della nascita si verificarono una serie di prodigi: la terra tremò, la foresta ammutolì, il corso impetuoso dei fiumi si placò, le bestie feroci rinunciarono a fiutare la preda, sulla giungla si levò una dolce brezza.

Il neonato, fra lo stupore delle donne di corte, fece sette passi verso ciascuna delle quattro direzioni dello spazio, mentre ai suoi piedi sbocciavano fiori di loto, ed emise il suo voto di bodhisattva, detto in sanscrito «ruggito del leone» (*simhanâda*): «In questa vita conseguirò l'Illuminazione». Nello stesso giorno nascevano il suo futuro servo Channa e il suo cavallo preferito Kanthaka.

A proposito della nascita miracolosa del Buddha scrive Rudolf Steiner:

«[*Il Buddha*] nacque da parto prematuro. Questo è spesso uno dei mezzi con cui un essere importante viene inviato nel mondo: vi arriva cioè con un parto prematuro, perché allora l'essere umano, nel quale l'essere spirituale superiore deve incarnarsi, non è così radicalmente unito alla materia, come quando è arrivato a completa maturazione.

«Viene inoltre narrato, negli importanti testi orientali, che nell'istante medesimo in cui nacque, il Buddha era illuminato e che aprì subito gli occhi volgendoli verso i quattro punti cardinali del mondo: il nord, il sud, l'oriente e l'occidente. Viene detto inoltre che egli fece subito sette passi e che le tracce di quei sette passi sono rimaste impresse nel terreno da lui calcato. Ci viene anche detto che egli parlò subito e che le parole dette furono: "Questa è la vita nella quale passerò da bodhisattva a Buddha, l'ultima delle incarnazioni che devo passare sulla terra!"

«[...] Sono strane le parole sul Buddha che ora ho riportato dai testi orientali. Oggi sono considerate come miti e leggende. Ma chi comprende queste cose, sa che in esse si cela qualcosa che di fronte al mondo spirituale corrisponde a verità. Avvenimenti come quelli della nascita del Buddha non hanno un significato soltanto nel circolo ristretto della personalità che nasce, ma hanno un si-

gnificato per il mondo, irradiano per così dire delle forze spirituali. E coloro che vivevano ancora ai tempi in cui il mondo era più ricettivo per le forze spirituali, videro che realmente alla nascita del Buddha vennero irradiate forze spirituali. [...] Alla nascita del Buddha agirono forze risanatrici e conciliatrici. Non è semplicemente una leggenda, ma si nasconde una profonda verità in ciò che viene detto, cioè che alla nascita del Buddha coloro che prima si odiavano si riunirono con amore, coloro che litigavano si incontrarono con parole affettuose e così via»⁸.

Colpiti dai prodigiosi segni, i brahmani di corte esaminarono il fanciullo predicendo per lui un destino di conquistatore e di prode guerriero che avrebbe dato gloria alla nobile stirpe degli Śākya. Ma Asita, solitario veggente che dimorava alle pendici dell'Himalaya, avrebbe contraddetto questo responso: giunto a corte, prese il bimbo fra le braccia e scoprì sul suo corpo i trentadue segni (*lakshana*) dell'Uomo Superiore, le ruote (*cakra*) sulle piante dei piedi, le dita palmate della mano, la pelle dorata, un ricciolo di peli fra le sopracciglia. A quel punto Asita pianse e Śuddhodana, preoccupato per la sorte del piccolo, si affrettò a chiedere che cosa ci fosse di tragico nel suo destino: «Nulla», rispose il veggente, «ma quando egli diverrà un grande asceta, un Buddha perfettamente illuminato e convertirà innumerevoli genti alla Dottrina, il vecchio Asita non potrà ascoltare la sua parola».

La nobile figura di Asita è vista da Steiner in una luce ancora più ampia:

«Quell'Asita, che aveva potuto vedere il bodhisattva bambino nel palazzo di Śuddhodana, rinacque più tardi in Simeone, il quale ci appare nella presentazione al Tempio del vangelo di Luca. Il vangelo di Luca dice infatti che Simeone, quando gli portarono il bambino, fu mosso dallo spirito. Era lui quell'Asita che aveva pianto perché nell'altra sua incarnazione era già troppo vecchio per poter assistere alla trasformazione del bodhisattva in Buddha. Gli era concesso di vedere questa individualità nel suo grado supe-

riore di evoluzione. E, dopo che lo spirito gli fu conferito, egli poté vedere l'aureola di gloria del bodhisattva glorificato aleggiare sopra il bambino della stirpe di Davide, che gli veniva presentato al Tempio. Disse quindi a se stesso: ora non devi più piangere, perché vedi ciò che allora non potesti vedere; vedi aleggiare su questo fanciullo il tuo salvatore glorificato. E adesso, Signore, fa pur morire in pace il tuo servo! (*Luca 2, 25-32*)»⁹.

547 a.C.: a 16 anni il principe si sposa con la cugina Yashodharâ e vive fino ai 29 anni negli ambienti di corte.

Da Yashodharâ ebbe, alcuni anni dopo, un figlio di nome Râhula che in seguito si convertirà al buddhismo. Sono questi gli anni che Siddhârtha trascorre nel fasto della corte e nei diversi palazzi della reggia, tra feste, canti, giochi, amori. Benché calato in questa vita principesca, il giovane Siddhârtha conservava – dice Rudolf Steiner – spiccate capacità di chiarezza acquisite durante le sue incarnazioni da bodhisattva, grazie alle quali egli scorgeva, su un piano superiore, la controparte invisibile di ciò che non gli era dato di conoscere sul piano visibile e fisico:

«Già da fanciullo era capace di vedere tutte le forze astrali che stanno alla base della passione violenta, della cupida e divorante sensualità. Era stato preservato dalla visione del mondo esterno, con la sua corruzione fisica, coi suoi tormenti e le sue sofferenze. Rinchiuso nel suo palazzo, protetto contro tutto, era carezzato e viziato come i pregiudizi correnti ritenevano adatto alla sua condizione; ma questa clausura acuiva a maggior ragione la sua facoltà di visione; e mentre nella sua segregazione era così attentamente vigilato e allontanato da tutto quanto poteva ricordare anche lontanamente la malattia e il dolore, egli aveva l'occhio spirituale aperto alle immagini astrali; facevano ridere attorno a lui le immagini astrali di tutte le passioni selvagge che possono degradare l'uomo»¹⁰.

534 a.C.: a 29 anni abbandona la reggia paterna e rinuncia alle ricchezze per dedicarsi alla vita errante degli asceti.

Il principe non conosceva il mondo e nemmeno Kapi-lavâstu, capitale del regno.

«Egli doveva imparare a conoscere l'umanità nel mondo fisico, doveva salire da bodhisattva a Buddha come uomo fra gli uomini; e a questo poteva riuscire solamente col distogliersi da tutte le facoltà rimastegli da incarnazioni precedenti, e coll'entrare nel piano fisico, per viverci con gli uomini in modo da essere un modello, un ideale, un esempio atto a suscitare in loro quelle speciali qualità»¹¹.

Fu così che, quando chiese al padre il consenso di uscire dal palazzo, Śuddhodana fece allontanare dal suo percorso ogni elemento sgradevole. Accompagnato dal fedele auriga Channa (ma alcune fonti dicono che sotto le sue sembianze si celasse un dio), Siddhârtha per tre volte tornò addolorato alla reggia, dopo aver incontrato un vecchio, un malato e un morto. E ogni volta la stessa domanda rivolta a Channa: «Ma è un destino toccato solo a quest'uomo oppure ciò capita a tutti gli uomini?». «No, o signore, questa è la fine di tutti gli uomini», era stata ogni volta la risposta dell'auriga. Rudolf Steiner così commenta questi incontri:

«Con la sua anima sensibile, vede un malato, un infermo. Così può diventare l'uomo quando, per la sete dell'esistenza, viene immerso nel mondo terrestre: la malattia è dolore. Poi trova un vecchio divenuto invalido per la tarda età. Che cos'è che vien largito all'uomo dalla vita, che cos'è che a poco a poco gli toglie la signoria delle sue membra? La vecchiaia è dolore. E poi egli vede un cadavere. La morte gli sta davanti con tutta la distruzione e l'estinzione della vita. La morte è dolore. Allora il Buddha investiga il valore della vita, e dice: essere separati da ciò che si ama è dolore; essere uniti con ciò che non si ama è dolore; non ottenere quello che si desidera è dolore»¹².

Dopo le tre uscite Siddhârtha decise di abbandonare il palazzo in piena notte. Attraversando la sala colma di musicisti e ballerine immersi in un greve sonno con atteggiamenti scomposti, sperimentò ancora una volta l'astralità delle passioni¹³. Dicono alcune biografie che gli dèi aprirono le pesanti porte della città affinché lui e Channa si allontanassero in groppa al veloce Kanthaka. Si fermarono quando giunsero nell'eremo dell'asceta Bârhava, dove le gazzelle pascolavano pacifiche vicino agli anacoreti e un magico silenzio avvolgeva il luogo. Fu qui che Siddhârtha compì la «rinuncia»: si tagliò la lunga chioma, diede a Channa i suoi gioielli e congedò con tenere parole il suo cavallo. Il vecchio Kanthaka sarebbe morto appena tornato a Kapilavâstu, sotto gli occhi di Śuddhodana e dell'auriga.

Il cavallo Kanthaka – aggiunge Rudolf Steiner – può essere visto come il simbolo vivente delle innate qualità sovrasensibili di Siddhârtha, non sorte dalla conoscenza della realtà fisica: il principe dunque, abbandonando Kanthaka, abbandona quelle facoltà, per acquisire un nuovo tipo di coscienza.

«Il Buddha, uscendo dal palazzo reale, lascia dietro di sé le facoltà che non si erano sviluppate autonomamente nell'interiorità vera dell'anima, le lascia nei mondi spirituali dai quali esse lo avevano finora guidato. Queste facoltà sono rappresentate dal cavallo che muore di dolore quando egli lo abbandona e che viene poi trasportato nel mondo spirituale»¹⁴.

534-528 a.C.: diviene discepolo di alcuni maestri del suo tempo. A Vaiśâlî (odierna Besarh) si fa seguace di Arâda Kâlâma, che lo educa alla contemplazione della «sfera del nulla»; poi nel Magadha (regione nord-orientale dell'India) diventa discepolo di Udraka Râmaputra, che vive sulle rive del Gange e lo introduce in un gruppo di cinque seguaci detti «I membri della banda fortunata». Successivamente, insieme con questi cinque compagni, si dedica a una serie di pratiche penitenziali che comportano digiuni e mortificazioni della carne.

Ormai solo, il principe incontrò un cacciatore vestito con una tunica da eremita – indossata per ingannare gli animali e farne preda – e scambiò con lui le sue ricche vesti: quella tunica aveva una lunga storia, perché era da secoli destinata all'Illuminato. Ormai libero da legami con il mondo, Siddhârtha si diede alla ricerca spirituale, seguendo dapprima alcuni maestri – che, secondo Steiner, lo avviarono alla filosofia Sânkhya e alla pratica dello yoga – ed educandosi poi, insieme con cinque compagni, a una via fatta di mortificazioni e di astinenza. Aggiunge Steiner:

«Per un certo tempo si sottopose alle privazioni e alle mortificazioni dei monaci e, come loro, patì la fame. Allora si credeva di eliminare in tal modo dalla vita umana l'avidità e di evocare le forze più profonde che sorgono appunto quando il corpo è indebolito dal digiuno e che, dalle profondità della corporeità umana, possono condurre rapidamente nel mondo spirituale. Ma in virtù del suo altissimo grado di evoluzione, il Buddha poteva scorgere la vanità di quelle mortificazioni e di quei digiuni. Appunto perché era un bodhisattva, in virtù dell'evoluzione compiuta nelle sue precedenti incarnazioni, egli aveva portato il corpo umano al massimo sviluppo a cui un uomo potesse arrivare»¹⁵.

528 a.C.: a 35 anni Siddhârtha abbandona la via della mortificazione e viene respinto dai cinque compagni. Recatosi a Bodh-Gayâ, siede in meditazione sotto l'albero pipal (Ficus religiosa) e medita per sette giorni. Infine, nella notte del plenilunio dell'8 dicembre, conquista l'Illuminazione e diviene un Buddha.

Giunto alle soglie della morte per l'eccesso di privazioni, decise – mentre meditava in un cimitero – di dare una svolta alla sua ricerca. Poi si recò sulla riva del fiume Nerañjarâ e qui accettò una ciotola di riso da Sujatâ, una fanciulla tredicenne che la portava come offerta a un albero sacro, per trovare marito. Siddhârtha se ne cibò e se ne sentì ristorato. Si preparò allora un giaciglio di meditazione con

l'erba *kuṣa* (utilizzata dai brahmani per i sacrifici) e si sedette su quello che verrà chiamato «il trono di diamante», ai piedi dell'albero *Ficus religiosa*, denominato in seguito Albero dell'Illuminazione o della Bodhi.

Era una notte di plenilunio: l'asceta in meditazione subì l'assalto di Mâra, demone della morte e dell'illusione, che lo tentò inviandogli le sue tre figlie: l'Agitazione, il Desiderio, il Piacere. Rudolf Steiner scorge nella tentazione di Mâra la prova riservata a chi nell'antica India perseguiva la via del Sânkhya e dello yoga; ma poiché il Buddha aveva già ravvisato nel sistema filosofico una concezione esclusivamente logica priva di vita e nella disciplina yoghica un antico retaggio spirituale, non più adatto ai suoi tempi, poté vincere l'assalto demoniaco¹⁶.

Siddhârtha ottenne, nella prima parte della notte, la calma di fronte al mondo immerso nella catena di morti e rinascite; nella seconda parte ricordò tutte le sue vite anteriori; nella terza intuì la legge del karma, le Quattro Nobili Verità e la via di liberazione, da lui chiamata l'Ottuplice Sentiero. Divenne così il Buddha, lo Svegliato.

Mâra continuò però a tentare l'asceta, affinché non rivelasse il mistero dell'Illuminazione, e gli inviò pensieri di orgoglio, di rinuncia e di disprezzo verso il mondo: travolto dalla brama – disse il demone – questo mondo non potrà mai comprendere il messaggio dello Svegliato. «Così riflettendo, o monaci», racconterà il Buddha, «l'animo mio inclinava al tacere, non all'esposizione della Dottrina. Ma Brahmâ si avvide delle perplessità del mio cuore e si lamentò così: "Perirà, miseramente perirà il mondo se l'animo del Perfetto, del Santo appena risvegliato, inclina al tacere e non all'esposizione della Dottrina!". Spinto dunque da Brahmâ e mosso da compassione per i viventi, guardai nel mondo con l'occhio desto. E vidi esseri di nobile specie e di specie volgare, arguti e stupidi, di vigile intelligenza e di scarsa intelligenza»¹⁷. Con quest'animo il Buddha si diede alla predicazione.

Una settimana dopo, si recò ai piedi di un albero sacro

al re dei serpenti Mucalinda, custode di antichi tesori di saggezza, e lì prese a meditare. Ma scoppiò una pioggia torrenziale e allora Mucalinda uscì dal suo nascondiglio e avvolse con sette spire il corpo dello Svegliato, facendogli da ombrello con il suo grande cappuccio di cobra; e così rimase per sette giorni. Poi, passato il temporale, Mucalinda assunse la forma di un giovane uomo, si prostrò ai piedi del Beato e fece ritorno nel suo regno.

Incoraggiato da questi segni che indicavano la protezione divina, il Buddha si incamminò alla volta di Benares per trasmettere ai cinque compagni il frutto della sua ascesi. Ma, giunto sulla riva al Gange, il traghettatore gli chiese un certo pedaggio per condurlo alla sponda sinistra; allora il Buddha attraversò in volo il fiume sacro, nello stesso punto in cui lo avrebbe riattraversato 45 anni dopo, poco prima di lasciare questo mondo.

È interessante riflettere sull'interpretazione che Steiner dà riguardo alla missione di Siddhârtha all'indomani dell'Illuminazione:

«La sua missione fu di portare all'umanità il senso morale, in un'epoca in cui gli uomini non erano capaci di svilupparlo da soli. Perciò, dopo aver imparato a conoscere il pericolo dell'ascetismo per l'umanità, abbandonò i cinque eremiti. Si diede allora a concentrarsi interiormente – nel modo che è adeguato all'epoca nostra – sulle facoltà della natura umana che potevano svilupparsi ormai senza l'antica chiaroveggenza, senza il retaggio del passato [...]. Quando sotto l'albero della Bodhi il Bodhisattva dell'India passò dal grado di bodhisattva a quello di Buddha, le dottrine della compassione e dell'amore comparvero per la prima volta nell'umanità come facoltà propriamente umane»¹⁸.

Il «senso morale», ecco il dono del Buddha. Egli non porta all'uomo la fede in un nuovo Dio – ché, anzi, formalmente il buddhismo è ateo -, non insegna nuove liturgie né predica un nuovo sistema di verità metafisiche. Il Buddha

invita l'uomo a un cammino introspettivo che dal riconoscimento dell'universalità del dolore conduca alla ricerca dell'Illuminazione. «Moralità, concentrazione, saggezza» saranno infatti i capisaldi dell'antica disciplina buddhista, ove per moralità si intenderanno i cinque precetti: non uccidere, non rubare, astenersi dall'incontinenza, non mentire, astenersi dalle bevande inebrianti.

528 a.C.: il Buddha si reca a Sârônâth, presso la città sacra di Benares, sulle rive del Gange, dove ritrova i cinque compagni e pronunzia per loro il primo sermone. Il re del Magadha, Bimbisâra, gli fa dono della Foresta di Bambù nella quale l'Illuminato comincia a divulgare la sua dottrina. Nasce l'ordine monastico della Comunità buddhista.

Predicando ai compagni il cosiddetto «Sermone di Benares», in cui espose le Quattro Nobili Verità, che sono ancora oggi a fondamento della religione buddhista, compì ciò che viene chiamato «la messa in moto della Ruota della Legge». Spiega Steiner:

« [...] il Buddha riesce a far girare la Ruota della Legge. Ciò significa che, dall'Illuminazione del Bodhisattva divenuto Buddha, ebbe origine veramente una corrente che si effuse poi su tutta l'umanità. Da allora in poi gli uomini poterono sviluppare nella propria interiorità la Legge e s'innalzarono a poco a poco all'altezza dell'Ottuplice Sentiero. Ciò poté avvenire, in quanto il Buddha elaborò per primo la dottrina su cui poi doveva fondarsi il senso morale di tutti gli uomini. Questo fu il compito del Buddha»¹⁹.

Dopo il 528 a.C.: per circa 40 anni il Buddha si dedica alla vita della Comunità: converte anacoreti erranti, laici, giovani sacerdoti e ricche cortigiane. Nel 526 visita Kapilavâstu per rivedere la sua famiglia e un mercante gli dona il parco di Jetavana, presso Śrâvastî. Nel 515 il figlio del Buddha, Râhula, ormai ventenne,

diviene monaco buddhista. Nel 493-492 Devadatta causa uno scisma nella Comunità. Nel 484 la cortigiana Ambapâlî dona alla Comunità un boschetto di alberi di mango.

Da allora in poi ad ascoltare la parola del Buddha accorsero brahmani, guerrieri, commercianti, asceti. E quando, nel 526, col diffondersi della fama, il Buddha fu invitato a Kapi-lavâstu, una serie di prodigi accompagnò il suo viaggio di ritorno: la vecchia zia e nutrice Mahâprajapatî riacquistò la vista e 500 giovani Śâkya si convertirono alla Dottrina, tra cui gli stessi parenti del Buddha, il figlio Râhula e il cugino Devadatta, il futuro «Giuda buddhista».

Questi, invidioso della fortuna dell'Illuminato, ormai settantenne, tenterà più volte di ucciderlo. Celebre è l'episodio dell'elefante infuriato. Il Buddha si trovava a Râjagrha, capitale del Magadha: alzatosi di buon mattino, indossò le sue vesti e, presa la ciotola per l'elemosina, si recò in città. Ma il malvagio Devadatta aveva corrotto un addomesticatore di elefanti regalandogli una preziosa collana, affinché lasciasse libero l'elefante Dhanapâla, che non v'era giorno che non facesse morti. Ecco, mentre Devadatta dall'alto di un palazzo osservava la scena, l'elefante si precipitò verso il Buddha, ma questi, con un gesto della mano, gli fece comparire dinanzi cinque leoni ruggenti che atterrarono il pachiderma e lo misero in fuga. Dopo aver vagato qua e là per sfogare la furia, Dhanapâla si riaccostò pacificamente al Beato, chinando dinanzi a lui la testa. «A causa del male compiuto in vite passate», gli disse il Buddha, «naccesti animale, ma oggi stesso sarai liberato dalla tua condizione» e riprese il cammino, seguito dall'elefante. Il Buddha, tuttavia, evitava di dare dimostrazione dei suoi poteri miracolosi, benché ne avesse fatto uso in più occasioni, come quando, inseguito dal brigante Angulîmâla, lo burlò: per quanto il furfante corresse, non riusciva infatti a raggiungere il placido Svegliato.

Gli ultimi anni dell'Illuminato furono afflitti da gravi rivalità politiche scoppiate fra i vari staterelli del nord-est

indiano e da lui stesso previste. Infine all'età di ottant'anni, giunto in compagnia di Ananda (scelto come servitore nel 508 a.C.) nel santuario di Cápála, il Buddha ripeté per tre volte che, se in quel posto a un Illuminato fosse stato chiesto di prolungare la sua esistenza fino alla fine del ciclo cosmico, questi avrebbe dovuto accondiscendere. Ananda non comprese l'allusione e allora il Beato, consapevole di aver costituito una salda comunità religiosa, si preparò alla morte, compiendo «il rigetto delle strutture vitali». La terra in quell'istante tremò, come al momento della sua nascita.

Dopo alcuni giorni il Buddha si trasferì presso Kušinagara, nel bosco dei manghi di Kunda, il figlio del fabbro, che gli offrì un piatto di funghi porcini e carne suina. In quanto offerta, il Buddha non poteva rifiutarla, ma il cibo (costituito, secondo alcune fonti, da funghi velenosi) causò al Buddha un'emorragia intestinale che lo costrinse a interrompere il viaggio. Si fermò in un boschetto di alberi *śála* e, disteso fra due alberi fioriti fuori stagione, pronunciò le sue ultime parole: «O monaci, tutte le cose sono caduche, lottate senza tregua. La notte è già a metà: non udrete mai più la mia voce».

È il 483 a.C.: il Buddha entra nel Nirvana supremo o Parinirvana; il suo corpo viene cremato e le reliquie vengono divise fra i discepoli.

2. LE QUATTRO NOBILI VERITÀ

Il credo della religione buddhista consiste nelle Quattro Nobili Verità, delle quali il Buddha parlò a lungo nella sua predicazione.

Le Quattro Nobili Verità furono per la prima volta rivelate dall'Illuminato nel sermone di Benares, che in ambito buddhista ha pressoché lo stesso valore emblematico che ha il discorso della montagna in ambito cristiano; entrambi riassumono, infatti, sia la legge morale sia i principi salvifici che ispirano la via interiore delle rispettive credenze religiose: dal discorso evangelico il cristiano trarrà la forza per credere nell'amore come via di salvezza, dal sermone di Benares il buddhista riceverà l'impulso a cercare nella disciplina meditativa la via di liberazione.

Alle Quattro Nobili Verità il Buddha pervenne attraverso la visione della vastità del dolore e la contemplazione del mistero che sta alla base dell'agire umano e che egli denominò «legge delle Dodici Cause», comunemente detta legge del karma.

Le Quattro Nobili Verità riguardano: 1. l'esistenza universale del dolore; 2. l'origine del dolore; 3. la cessazione del dolore; 4. il cammino che conduce alla cessazione del dolore. Ma leggiamo come il Buddha stesso illustra le Nobili Verità nel sermone di Benares:

«Questa, o monaci, è la Nobile Verità circa il dolore: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore; il congiungimento con ciò che dispiace è dolore, la separazione dalle cose care è dolore, dolore è pure non ottenere quello che si desidera e si cerca; il corpo è dolore, sensazioni sono dolore, dolore è la percezione, dolore le predisposizioni karmiche, la coscienza è dolore; in una parola le *cinque componenti* dell'esistenza individuale sono dolore. Questa, o monaci, è la verità del dolore. «Ora, o monaci, qual è la Nobile Verità dell'origine del dolore?»

Quella sete che è causa della rinascita, che è congiunta a passione per il piacere, che prende in questo e in quello piacere. Questa, o monaci, è la Nobile Verità dell'origine del dolore.

«Ora, o monaci, qual è la Nobile Verità della cessazione del dolore? È la soppressione di questa sete di vivere, congiunta a passione per il piacere, la distruzione del desiderio, il distacco, l'abbandono, la rinuncia. Questa, o monaci, è la Nobile Verità della cessazione del dolore.

«Ora qual è, o monaci, la Nobile Verità che conduce alla cessazione del dolore? Questa, o monaci, è la Nobile Verità che conduce alla cessazione del dolore: è l'Ottuplice Sentiero, cioè retta visione, retta rappresentazione, retta parola, retto agire, retto metodo di vita, retto sforzo, retta consapevolezza, retta concentrazione»²⁰.

Esaminiamo alcuni concetti esposti in questo brano.

A ragione è stato precisato che *dubbha*, la parola sanscrita che viene resa con «dolore», significa anche «irrequietezza, confusa agitazione»²¹.

A sua volta, la «sete» (*trshnâ*) di cui parla il Buddha si identifica, secondo Rudolf Steiner, con tutto ciò che penetra nell'uomo attraverso la serie delle incarnazioni: essa è «la cupidigia della vita esteriore, l'avidità di conoscere il mondo, la sete di esistenza, la bramosia di vita. Gli antichi influssi luciferici e ahrimanici agiscono nell'uomo come sete, come bramosia di vita. E questa sete di esistenza passa da un'incarnazione all'altra»²². Tale «sete» umana rappresenta, dunque, per il buddhista ciò che per il cristiano è il principio del male o l'effetto del peccato originale entro l'essere umano.

Le «cinque componenti» cui il Buddha fa riferimento sono, invece, i cinque «aggregati» (*skandha*) dei quali è composto l'essere umano: materia, sensazioni, percezioni/idee, predisposizioni karmiche dovute alle vite passate, coscienza (in sanscrito: *rûpa*, *vedanâ*, *samjñâ*, *samskâra*, *vijñâna*). Precisa Rudolf Steiner:

«Il Buddha vedeva nella sete di vita qualcosa che ha origine in incarnazioni precedenti e che spinge l'uomo alla smania di godimento; che lo spinge non solo a peregrinare come un viandante nel mondo dei colori, dei suoni e delle altre impressioni sensoriali, ma anche a desiderarle e a bramarle. Il Buddha e i suoi discepoli chiamavano *samskâra* questa tendenza, questa forza che esiste nell'uomo come eredità delle incarnazioni passate. [...] Sotto l'influsso dei *samskâra* si forma il pensiero attuale; perciò l'uomo, nel suo attuale ciclo d'evoluzione, non ha [...] la possibilità di pensare obiettivamente»²³.

In altre parole, secondo Steiner, i *samskâra* sono le predisposizioni psichiche prenatali che sorgono dal corpo eterico, da ciò che, a sua volta, la tradizione brahmanica e vedantica chiama *linga-śarîra*²⁴.

Ma come sono valutate da Rudolf Steiner le Quattro Nobili Verità nel loro complesso? Prendendo in esame i principi del buddhismo in una conferenza tenuta a Karlsruhe il 9 ottobre 1911, egli fa delle Quattro Nobili Verità un esempio dell'ideale ascetico imperniato sulla svalutazione della vita umana:

«Basta ricordare l'essenza delle Quattro Nobili Verità del Buddha: in esse ci vien detto che l'individualità umana viene portata dalle passioni in questa esistenza in cui si trova avvolta nella forma fisica esteriore. In che esistenza? In un'esistenza della quale l'insegnamento del Buddha dice: la nascita è dolore, la malattia è dolore, la vecchiaia è dolore, la morte è dolore. L'essenza del buddhismo tende quindi a dire che, per mezzo di tutto quanto ci avvolge in un involucro esteriore corporeo, la nostra individualità, che con la nascita discende da altezze divine spirituali e a quelle risale nuovamente quando l'uomo varca la porta della morte, viene consegnata al dolore dell'esistenza, alla sofferenza dell'esistenza; per diventare liberi dall'esistenza esteriore e deporre l'involucro esteriore, in sostanza non vi può essere che un solo rimedio per gli uomini, quello espresso nelle Quattro Nobili Verità del Buddha: trasformare l'indi-

vidualità al punto che essa si trovi presto in condizioni di poter deporre l'involucro esteriore. [...] Il seguace del Buddha poco apprezzava l'involucro corporeo e lo considerava come qualcosa di cui bisognava spogliarsi al più presto. Da ciò risulta come venisse osteggiata la tendenza all'esistenza, avvolta in un involucro corporeo»²⁵.

Questa deposizione dell'involucro corporeo si esprime nel buddhismo come «rifiuto della catena delle rinascite (*samsâra*)» o «troncamento delle passioni», in breve come liberazione nirvanica. Il termine *nirvâna*, che deriva dalla radice sanscrita *nir + vâ*, «cessare di soffiare, essere soffiato via o estinto (detto di una fiamma o del fuoco), spegnere, svanire», è una designazione negativa (come ricorda Steiner nella conferenza riportata nel presente testo) di una condizione non esprimibile altrimenti, cioè in termini positivi. Il Nirvana è pertanto «l'estinzione del desiderio, l'estinzione del rancore, l'estinzione dell'illusione»²⁶. Questo definire in modo negativo una condizione spirituale troverà, entro la storia dello spirito, un altro esempio nella teologia apofatica di Dionigi l'Areopagita, che appunto rese con formule negative i gradi e i contenuti delle gerarchie celesti e soprattutto il principio della divinità.

Il buddhismo originario distingueva due tipi del Nirvana: un Nirvana «senza resto», detto anche Nirvana supremo o Parinirvana, che è slegato dagli impulsi derivanti dalle vite passate e coincide con la morte, senza essere seguito da altre rinascite; un Nirvana «con resto», ove si conserva in vita il legame con i cinque aggregati, quindi con il frutto creato dalle esistenze anteriori e destinato a essere estinto nel corso dell'ultima vita²⁷.

Quando Rudolf Steiner tenne a Basilea il corso sul vangelo di Marco ritornò a considerare le Quattro Nobili Verità con le seguenti parole:

«Secondo il buddhismo, la vita, come l'uomo può trascorrerla nella sua incarnazione terrena, è dolore; e questo è prodotto dal

fatto che l'uomo, attraverso la serie delle sue incarnazioni, soggiace allo stimolo di sempre nuove incarnazioni. Degna mèta è per l'uomo di liberarsi da questa spinta a sempre nuove incarnazioni, di estinguere dall'anima tutto ciò che provoca il desiderio di entrare in un'incarnazione fisica, per poter finalmente ascendere a un'esistenza in cui l'anima non si senta più spinta a congiungersi con la terra mediante i sensi fisici, mediante organi fisici, ma possa salire al Nirvana. Il grandioso insegnamento che scaturisce dalla parola del Buddha è questo: la vita è dolore e l'uomo deve trovare il mezzo di liberarsi dal dolore, per poter partecipare al Nirvana. Se volessimo trovar le parole adatte a esprimere in modo pregnante, coi nostri concetti usuali, quale impulso stesse alla base dell'insegnamento del Buddha, potremmo dire: il Buddha, mercé la forza e la potenza della sua individualità, richiamava l'attenzione dei suoi discepoli sull'esistenza terrestre; cercava con la sua infinita compassione di offrir loro i mezzi per trasportare la loro anima, con tutto il suo contenuto, dalla terra al cielo, per trasportare il pensiero umano, la filosofia umana, dalla sfera terrestre a quella celeste»²⁸.

Rudolf Steiner interpreta il distacco buddhista dalla corporeità come una sorta di *contemptus mundi*, un rifiuto del mondo, un effetto dello spirito di rinuncia nutrito dagli anacoreti del passato, dai mistici solitari, dagli eremiti. In realtà, in questo come in altri casi, Rudolf Steiner si riferisce indubbiamente al buddhismo delle origini, anche perché al suo tempo soltanto questa forma di buddhismo era nota al grande pubblico e si ignoravano ancora i contenuti delle sacre Scritture del Grande Veicolo.

Non vi è dubbio che il buddhismo Theravâda sia connotato da questo rifiuto della realtà, da questo desiderio del Nirvana come «troncamento delle rinascite», ma diverso è il caso del buddhismo del Grande Veicolo o Mahâyâna, che sorge intorno al I secolo e nel quale trova grande enfasi — come vedremo — l'ideale della carità e della compassione incarnato dalle figure dei bodhisattva. Il Mahâyâna, infatti, pur

prestando fede alle Nobili Verità tradizionali, non avvertirà più il Nirvana come fuga dal mondo delle rinascite, ma come nuova condizione spirituale che si concilia con l'illusorietà della realtà fenomenica. Tanta è la profondità del Grande Veicolo che ai due tipi di Nirvana insegnati dal Theravâda («con resto» e «senza resto») esso aggiunge un terzo tipo di Nirvana, detto «instabile» o «altruistico», proprio dei bodhisattva. Questo non è un Nirvana conclusivo, una definitiva entrata nella sfera dell'assoluto, ma un supremo momento spirituale in cui il bodhisattva scopre che più dell'Illuminazione totale conta per lui quel proponimento salvifico che si esprime con le parole: «Non entrerò nel Nirvana finale finché tutti gli esseri non siano salvati». Da allora in poi, per il bodhisattva, la volontà di fare il bene prevarrà su ogni cosa: egli raggiungerà l'Illuminazione, ma non si allontanerà dal dolore condiviso dagli esseri immersi nella catena delle rinascite. Non predicherà più la contrapposizione fra Nirvana e Samsara, fra Illuminazione e illusione, ma la «conciliazione degli opposti» in nome di una santità dal grande afflato morale.

Il Grande Veicolo non avrebbe però avuto la sua grandezza filosofica, la sua forza missionaria, il suo ideale del bodhisattva, ma soprattutto non avrebbe conosciuto il valore sacrificale della compassione e dell'amore (*upâya*), se l'evoluzione umana non fosse stata segnata dall'evento cosmico del Golgota, che fece risuonare il Logos in Oriente con una vasta eco che invitava l'asceta a farsi più vicino all'anima cosciente, a quell'io che per secoli aveva sognato come sovraumano e trascendente.

A questo profondo mutamento vissuto dal buddhismo a partire dal I secolo a.C. allude un'affermazione di Steiner tratta dal *Vangelo di Luca*:

«Ora, cinque o sei secoli dopo l'incarnazione del Buddha, giunse un'epoca del tutto speciale, in cui fu necessario ringiovanire il buddhismo. La concezione antica annunciata dal Buddha, matu-

rata e giunta ormai al suo culmine, aveva da attraversare un'onda di giovinezza per poter riapparire all'umanità in forma fresca e ringiovanita. Era necessario dare all'umanità forze giovanili del tutto speciali»²⁹.

Questo buddhismo «ringiovanito», questo nuovo volto del messaggio dell'Illuminato, fu appunto in Oriente il Mahâyâna.

3. IL KARMA E LA LEGGE DELLE DODICI CAUSE

Il buddhismo è una religione interamente sorta all'insegna del karma e non all'insegna della reincarnazione, come voleva la teosofia. Dice infatti il Buddha: «O monaci, io non insegno che il *karman*»³⁰; oppure «Io affermo che gli esseri sono possessori del *karman*, lo ereditano, hanno origine dal *karman* e nel *karman* hanno il loro fondamento. È il *karman* che distingue gli esseri»³¹. Queste e altre affermazioni tratte dalle scritture canoniche hanno indotto il buddhologo E. Lamotte a sostenere che «la dottrina dell'atto, del *karman*, rappresenta la chiave di volta di tutto l'edificio buddhista: l'atto è la spiegazione ultima delle esistenze e del mondo; è in funzione del *karman* che i dottori buddhisti edificarono la loro filosofia»³².

Il karma è per il Buddha un atto della volontà, un moto del pensiero, che, una volta accesi, si realizza attraverso la mente, la voce o il corpo, corrispondenti rispettivamente, in linguaggio antroposofico, all'attività astrale, eterica e fisica. Ma, quel che più conta, in quanto espressione della volontà esso non è sterile, anzi genera un frutto, destinato a maturare al tempo opportuno. Il karma è insomma, secondo il buddhismo, una norma ineluttabile, cui l'uomo non può sfuggire. Si legge infatti in molti testi canonici che «gli atti karmici non periscono, anche dopo centinaia di milioni di periodi cosmici. Quando si creano le condizioni e viene il tempo opportuno, essi fruttificano per il loro autore»³³. Questa vastità del karma, questa sua ineluttabilità sono ricordate dal Buddha con parole celebri in tutto l'Oriente:

«La trasmigrazione degli esseri non ha né principio né fine. Principio non si vede, a partire dal quale gli esseri, offuscati dall'ignoranza, vincolati dalla brama, errano di migrazione in migrazione. È difficile trovare un essere che, nel corso del lungo cammino della trasmigrazione, non abbia pianto e versato più lacrime di quante

gocce d'acqua ci siano nel grande oceano; è difficile trovare un essere che non sia stato vostro padre, vostro fratello, vostra sorella o vostro figlio»³⁴.

Un testo buddhista, *La grande classificazione degli atti*³⁵, chiarisce il meccanismo della retribuzione karmica. Per esempio, avrà una vita corta chi in un'esistenza precedente ha nociuto alla vita, elogiando la morte, praticando l'aborto o costruendo un luogo in cui molte persone siano state uccise (che può essere un lager, ma anche un ponte che, non essendo stato costruito in modo adeguato, è crollato trascinando con sé vite umane). Avrà invece vita lunga chi ha mostrato compassione per gli esseri viventi. Rinascerà malato chi avrà fatto soffrire gli altri, dando loro sostanze nocive. Chi è stato avvezzo alla menzogna rinascerà con malattie alla bocca e ai denti o con alito cattivo. A una rinascita animale condurrà l'oltraggio grave fatto a un santo. A rinascere nell'aldilà, fra gli spiriti famelici (*preta*) che attendono ancora un corpo, conduce l'essere morti in stato di collera o tenacemente attaccati ai beni materiali. Rinasce povero chi, da ricco, ha donato con rammarico. Rinasce ricco chi, da povero, ha donato con entusiasmo.

Ma dove porta la rinascita o reincarnazione ?

In quanto imperniato sulla dottrina del karma, il buddhismo, al pari dell'antroposofia, non ammette l'aldilà come sede definitiva dell'anima, ma soltanto come *una* delle regioni in cui l'essere umano può rinascere, che si tratti degli inferi o delle regioni celesti. Le scritture buddhiste riconoscono infatti per l'uomo cinque possibilità di esistenza, tre cattive e due buone: 1. il destino di dannato confinato negli inferi; 2. il destino di animale; 3. il destino di *preta* o spirito disincarnato in attesa di un corpo; 4. il destino di uomo; 5. il destino di *deva* o dio. Alcune correnti buddhiste aggiungono un sesto destino: quello di *asura*, una specie di titano. L'unico destino fortunato è, però, quello degli uomini perché essi sono i soli che possono raggiungere l'Illuminazione, appunto

perché incarnati sulla terra. Per questo il poeta Śāntideva ricorda: «Difficile da ottenere è la nascita umana»³⁶.

Le fonti buddhiste più antiche ammettono l'esistenza di sette, otto o dieci grandi inferni, che tuttavia sarebbe meglio chiamare «purgatori» per la loro transitorietà: il peggiore di questi è l'avīci. In tale profondo abisso il peccatore soffre per lunghissimi anni annodato al peso delle sue azioni malvagie, continuamente insidiato da vortici di fuoco e di vento e dai rapaci infernali. In questo inferno si precipita per gravissime colpe o atti di crudeltà come il parricidio, il matricidio, l'uccisione di un santo o di un Buddha e perfino la promozione di uno scisma all'interno della comunità spirituale. In genere la collera porta a rinascere negli inferni, mentre l'avarizia conduce fra i *preta* e l'ottusità spinge a una rinascita nel mondo animale.

La dottrina del karma e la dinamica della reincarnazione sarebbero però incomplete senza la grande scoperta del Buddha, la «legge delle Dodici Cause» o della «produzione condizionata», secondo la quale il ciclo vita-morte-rinascita obbedisce a questa successione di cause:

- 1) ignoranza (*avidyā*);
- 2) predisposizioni psichiche innate, che, derivanti dal karma precedente, formano il subconscio: è la nozione, già incontrata, di *samskāra*;
- 3) coscienza (*viñāna*);
- 4) natura egoica, letteralmente «nome e forma» (*nāma-rūpa*);
- 5) i sei sensi (*śadāyatana*): i 5 sensi comuni più l'intelletto o mente (*manas*);
- 6) contatto (*sparśa*) dei sensi con i rispettivi oggetti;
- 7) sensazione (*vedanā*) o contenuto emotivo delle percezioni;
- 8) sete (*trśnā*): brama di piacere, brama di vita e brama di annientamento (quest'ultima può essere sia sete di suicidio sia sete di piacere, nell'erronea convinzione che si vive una sola volta);
- 9) attaccamento o appropriazione (*upādāna*) del vivere terreneo;

- 10) esistenza, compresi concepimento e gestazione (*bhava*);
- 11) nascita (*jâti*);
- 12) morte, comprese vecchiaia e malattia (*jarâ-marana*).

Per superare il proprio karma, l'asceta deve liberarsi da queste cause attraverso la pratica della legge buddhista: l'ignoranza sarà allora sostituita dall'Illuminazione.

Rudolf Steiner prende in esame la «legge delle Dodici Cause» nella terza conferenza del *Vangelo di Luca*, ove spiega:

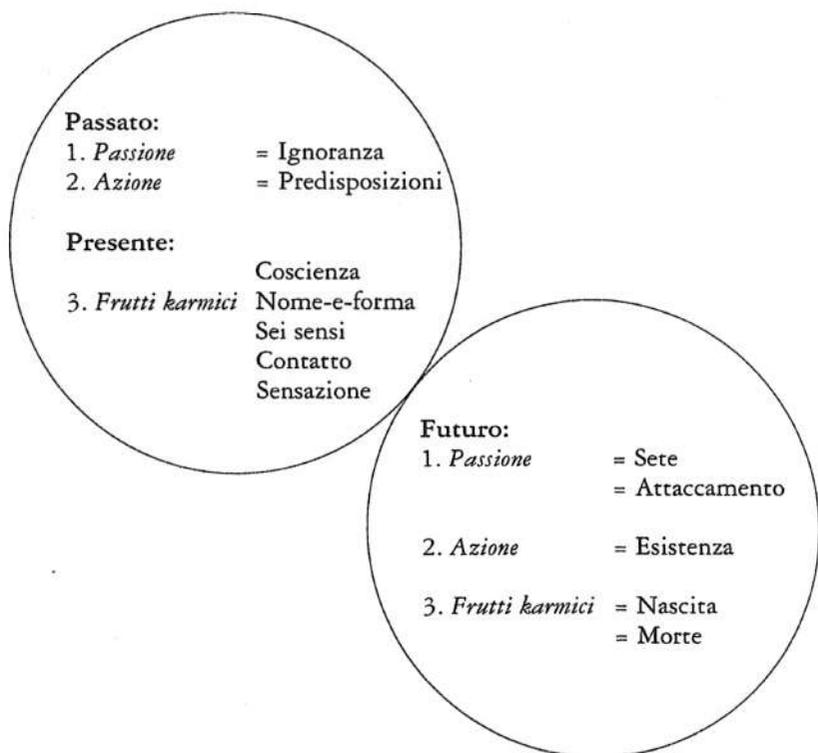
«Il Buddha e i suoi discepoli [...] dicevano: [1] caratteristica dell'uomo attuale è che egli ignori ciò che è importante in lui. Per effetto di tale *ignoranza*, [2] gli influssi che altrimenti gli apparirebbero provenienti dalle entità luciferiche e arimaniche, e di cui egli potrebbe diventar cosciente, si tramutano in sete di vivere, si tramutano in tutte le forze sopite che oscuramente si agitano in lui e che gli provengono da incarnazioni precedenti. Il Buddha e i suoi discepoli chiamavano queste forze *samskâra*. Sotto l'influsso dei *samskâra* si forma [3] il *pensiero attuale*; perciò l'uomo, nel suo attuale ciclo d'evoluzione, non ha, così senz'altro, la possibilità di pensare obiettivamente. [...] Dentro l'uomo, il Buddha vedeva una specie di organo del pensiero formato dal complesso dei *samskâra* e diceva: nell'uomo attuale è questa sostanza di pensiero a formare quella che chiamiamo [4] la sua *individualità*, [...] ossia nome e forma³⁷.

«Il Buddha diceva ai suoi discepoli: quando in tempi antichissimi gli uomini erano ancora chiaroveggenti e potevano percepire il mondo che sta dietro all'esistenza fisica, quel che vedevano era in un certo senso identico per ognuno di loro, perché il mondo obiettivo è uguale per tutti. Ma quando si stese sul mondo la tenebra dell'ignoranza, ciascuno portò con sé delle disposizioni individuali che lo distinguevano dagli altri. Ciò faceva di ciascun individuo un essere che si può adeguatamente qualificare come dotato di una particolare forma dell'anima. Ognuno aveva un nome determinato che lo distingueva dagli altri [...].

«Ciò che viene così prodotto nell'interiorità dell'uomo per effetto di quanto egli ha portato seco dalle incarnazioni precedenti, ciò

che ha formato "nome e forma", che ha costruito l'individualità, forma ora dalla sua interiorità [5] il *manas* e i suoi cinque organi di senso, i cosiddetti *sei organi*. Il Buddha, si noti bene, non diceva che nell'occhio si è incorporato qualcosa che è residuo nel *linga śarîra* [= *corpo eterico*] da stadi precedenti d'evoluzione. [...] Così in tutto quanto si presenta all'uomo nel ciclo attuale, s'insinua il desiderio, come residuo di incarnazioni precedenti. [...] La sola ragione per cui l'uomo si sente separato dal resto del mondo è che egli vuole avere più godimento di quanto il mondo spontaneamente gli offre. Ciò gli fa sorgere nell'anima la coscienza di essere qualcosa di diverso dal mondo. Se si accontentasse di ciò che c'è nel mondo, egli non se ne differenzierebbe, sentirebbe la propria esistenza continuare nel mondo esterno; l'uomo non conoscerebbe mai quello che chiamiamo [6] il *contatto* col mondo esterno; non sarebbe separato dal mondo, e quindi non potrebbe venire in contatto con esso. Dalla formazione di questi sei organi (un senso interiore, il *manas*, e cinque organi di senso) deriva il contatto col mondo esterno; e solo in seguito a questo contatto è sorta quella che nella vita umana si chiama [7] la *sensazione* e, per suo tramite, [8] *l'attaccamento* al mondo esterno. Così dal fatto che l'uomo brama il mondo esterno, nasce il dolore, la sofferenza, l'affanno, la pena»³⁸.

Per meglio comprendere la «legge delle Dodici Cause» la tradizione buddhista ha ripartito i dodici anelli di questa catena in base a una triade di elementi – 1. passioni, 2. azioni, 3. frutti karmici – che si esplica dapprima nel passato-presente e si ripete poi nel futuro. L'anello debole della catena è la sete, perché è una passione estinguibile mediante l'Ottuplice Sentiero. Distribuendo i diversi elementi nei tre tempi otteniamo una doppia circolarità della triade, così riproducibile:



Fra le molte similitudini che la letteratura buddhista usa per esemplificare il flusso delle Dodici Cause una, assai frequente, lo paragona al lungo e inarrestabile corso del Gange, di fronte al quale il Buddha è come l'elefante che ben conosce la profondità delle acque e sicuro le attraversa raggiungendo l'altra riva.

Leggiamo ora come Rudolf Steiner illustra in modo critico la concezione buddhista del karma:

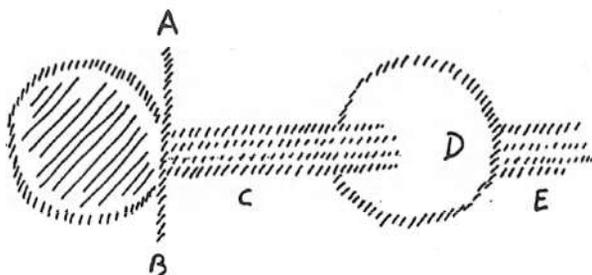
«Come dobbiamo raffigurarci a un dipresso lo schema della dottrina buddhista della reincarnazione, conformemente alla sua pura teoria?»

«Con il cerchio vogliamo indicare la comparsa di un uomo fra na-

scita e morte. Poi l'uomo muore. Il momento della sua morte viene indicato con la linea AB. Che cosa rimane di tutto ciò che è racchiuso nell'esistenza attuale fra nascita e morte?



«Rimane una somma di cause, i risultati delle azioni, tutto ciò che l'uomo ha fatto di buono o di cattivo, di bello o di brutto, di abile o di stolto. Quel che rimane continua ulteriormente la sua azione come causa, e forma un nucleo di cause C per l'incarnazione successiva.



«Attorno a questo nucleo di cause si organizzano nella successiva incarnazione D dei nuovi involucri corporei; questi sperimentano nuovi fatti e nuove esperienze conformemente al passato nucleo di cause. Di queste esperienze rimane per la successiva incarnazione nuovamente un nucleo di cause E che può includere quel che in essa deriva dalla precedente incarnazione, e poi quello che vi si aggiunge di completamente indipendente durante questa incarnazione, in modo da formare a sua volta il nucleo di cause per l'incarnazione successiva e così di seguito. In altre parole, ciò che passa attraverso le incarnazioni si esaurisce in cause ed effetti che, senza che un io comune tenga insieme le incarnazioni, estendono

la loro azione da una incarnazione all'altra. Se dunque in questa incarnazione mi denomino io, non è perché il medesimo io già esistesse nell'incarnazione precedente; di essa vi sono infatti solo i risultati karmici; quello che chiamo il mio io è soltanto una *mâyâ* dell'attuale incarnazione.

«Chi conosce veramente il buddhismo lo deve rappresentare in questo modo e deve rendersi conto che quello che noi chiamiamo io non trova affatto posto nel buddhismo»³⁹.

Non si può certo dire che la tradizione buddhista abbia eluso il problema colto da Steiner, ovvero la natura del soggetto detentore del karma, tant'è che proprio su questo tema si è divisa, diramandosi in varie correnti. La corrente realista dei Sarvâstivâdin, per esempio, negava l'esistenza di un soggetto fruitore del karma, sostenendo che esiste soltanto la «catena degli aggregati (*skandha*)» o, per meglio dire, la «serie mentale» di pensieri, di sensazioni, di desideri sostenuti da un corpo fisico, verso i quali si forma un «attaccamento» che, di vita in vita, «induce» una nuova configurazione della serie. Questo «attaccamento», che rappresenta la continuità da un'esistenza all'altra, è ciò che Steiner chiama «somma di cause» ed è identificabile con l'attività astrale.

La corrente personalista dei Pudgalavâdin, invece, ammetteva l'esistenza di un'ineffabile «anima» (*pudgala*).

I Sautrântika, la corrente più vasta del Piccolo Veicolo, immaginava infine che l'atto karmico, una volta pensato o compiuto, lasciasse dietro di sé un «profumo» che impregnasse la «serie mentale» (attività astrale), un profumo destinato a ridestarsi al momento del pareggio karmico. Furono gli stessi Sautrântika a chiedersi se la «serie mentale profumata» non fosse una specie di subconscio o di zona animica in cui si depositassero i germi del karma. Da qui il passo era breve verso la concezione mahayanica della Coscienza Deposito, la particolare forma di io sperimentata dall'asceta del Grande Veicolo⁴⁰.

Ciò che dunque Rudolf Steiner denomina «somma di

cause» migranti da una vita all'altra fu oggetto di profonde e secolari indagini da parte della scolastica buddhista: un lento procedere – come vedremo – verso la percezione dell'io.

C'è però un'evidente diversità fra la concezione buddhista del karma e quella antroposofica. Essa consiste nel fatto che nel buddhismo, almeno in quello antico, il karma appare come una proprietà esclusiva dell'individuo, qualcosa di estremamente personale, legato alle sue vite passate, mentre per l'antroposofia il karma è un'immensa forza che ci lega al destino dell'umanità. In questa diversità affiora il contrasto fra l'ideale asiatico di «liberazione» e l'ideale mediterraneo di «salvezza»: se l'Oriente, infatti, ha per lo più mirato alla liberazione individuale, mediante l'uso di discipline psicofisiche, l'Occidente giudeo-cristiano ha guardato alla salvezza come momento collettivo, redenzione di un popolo, caduta di un oppressore, speranza in un liberatore-Messia. A questi concetti si riferisce Rudolf Steiner:

«Il karma rimane una legge giusta, ma ciò che la legge karmica deve compiere non riguarda soltanto il singolo uomo. Il karma non pareggia soltanto gli egoismi, ma il pareggio per ogni uomo deve verificarsi così che il pareggio karmico si inserisca nel miglior modo nelle vicende generali del mondo. Dobbiamo pareggiare il nostro karma in modo da poter favorire quanto più è possibile il progresso dell'intero genere umano sulla terra. [...] Coordinare il nostro pareggio karmico con il karma generale della terra, con il progresso generale dell'umanità, spetta, nell'avvenire, al Cristo. [...] Per la coscienza europea l'insegnamento delle ripetute vite terrene è una vicenda dell'intera umanità, mentre nel buddhismo l'uomo la considera come una vicenda interiore della propria vita, e cioè come egli passi da una ad altra vita e come possa liberarsi dalla sete per l'esistenza. [...] L'impulso del Cristo ha reso infatti tutto ciò che l'uomo fa o può fare una vicenda dell'intera umanità, e non una vicenda che ci tocca soltanto individualmente. [...] L'idea della reincarnazione si legherà effettivamente con il cristianesimo in modo da sentirla come qualcosa che

pervade le singole incarnazioni; si comprenderà come l'individualità (che secondo il modo di vedere buddhistico va completamente perduta, l'abbiamo visto nel discorso del re Milinda col saggio Nagasena), riceva il suo giusto contenuto soltanto quando si cristianizza. Ora possiamo comprendere perché la dottrina buddhistica, mezzo millennio prima della venuta del Cristo, abbia perduto l'io umano mentre ha conservato l'idea delle ripetute incarnazioni; perché l'impulso del Cristo non era ancora avvenuto, quell'impulso che per primo ha dato un contenuto a ciò che sempre più coscientemente può passare da un'incarnazione all'altra»⁴¹. «È molto interessante osservare che, nel senso della dottrina buddhistica, il karma è una cosa astratta; secondo il buddhismo ha qualcosa di impersonale. Nelle incarnazioni umane dell'avvenire il Cristo si identificherà sempre più con il karma, e il nostro karma acquisterà così realtà e forze di vita»⁴².

Nei secoli successivi all'evento del Golgotha l'antica concezione buddhista del karma e l'antico ideale della liberazione andranno però incontro a una metamorfosi: l'eco del Logos in Oriente farà sì che i bodhisattva, animati dalla compassione e dall'amore, rinuncino (come vedremo) all'ideale dell'Illuminazione personale, alla propria liberazione, per portare l'altrui fardello, per prendere su di sé l'altrui karma, per cercare la salvezza di «tutti gli esseri» (*sarvasattva*). Ecco come ai vertici del Grande Veicolo l'ideale della liberazione trapasserà nell'ideale della salvezza. Recita infatti uno dei voti del bodhisattva Mañjuśrî: «Non ho alcuna fretta di raggiungere l'Illuminazione e resterò quaggiù fino alla fine, finché resterà un essere da salvare»⁴³.

4. L'OTTUPLICE SENTIERO

Le scritture canoniche⁴⁴ descrivono ampiamente le caratteristiche dell'Ottuplice Sentiero, che può essere così riassunto: 1. retta visione; 2. retta rappresentazione concettuale; 3. retta parola; 4. retto agire; 5. retto metodo di vita; 6. retto sforzo; 7. retta consapevolezza; 8. retta concentrazione.

Leggiamo nel *Vangelo di Luca* come Rudolf Steiner spiega e, nel contempo, interpreta l'insegnamento buddhista dell'Ottuplice Sentiero:

«Il Buddha [...] nell'Ottuplice Sentiero volle indicare all'umanità la via per cui giungere a una conoscenza che non fosse soggetta ai *samskâra*. Ecco come egli la definiva:

«L'uomo giunge a una siffatta conoscenza del mondo, quando si forma una retta opinione intorno alle cose, un'opinione che non abbia a che fare con la simpatia o l'antipatia, o col piacere che deriva dalle cose; quando, determinato unicamente da quanto gli si offre dall'esterno, egli cerca con le sue forze di formarsi di ogni cosa una retta opinione. Questa è la prima cosa che occorre : una "retta opinione".

«La seconda cosa è di rendersi indipendenti dai residui delle incarnazioni precedenti, di sforzarsi di giudicare secondo la nostra retta opinione, di giudicare soltanto secondo la giusta opinione che di una cosa ci si è formati, e non secondo altri influssi. La seconda cosa che occorre è dunque il "retto giudizio".

«La terza è di sforzarci, quando comunichiamo col mondo, di esprimere correttamente quello che vogliamo comunicare, quello di cui ci siamo formati una retta opinione e un retto giudizio; di non immettere nelle nostre parole e nelle nostre manifestazioni nulla all'infuori della nostra retta opinione e del nostro retto giudizio. Questa è la "retta parola", secondo il Buddha.

«In quarto luogo è necessario che ci sforziamo di agire seguendo, con le nostre simpatie e antipatie, non i *samskâra*, che oscuramente si agitano in noi, ma la retta opinione, il retto giudizio e la retta

parola che abbiamo conquistato. Questo giusto modo di agire è la “retta azione”.

«La quinta cosa che occorre all'uomo per liberarsi di ciò che oscuramente si agita in lui è di acquistare il giusto posto, la giusta posizione nel mondo. Che cosa il Buddha intendesse con ciò, possiamo spiegarcelo così: molti uomini sono scontenti del loro compito nel mondo e credono che il loro posto dovrebbe essere diverso. Ma l'uomo dovrebbe acquistare la capacità di trarre il miglior bene possibile dalla posizione in cui è nato e in cui il destino l'ha messo; dovrebbe cioè imparare ad acquistare veramente il posto migliore. Chi non si sente pago del posto che occupa, non può estrarne la forza che lo conduca a operare bene nel mondo. Questo il Buddha chiama acquistare la “retta posizione”.

«La sesta cosa consiste nel cercare che quanto in tal modo noi conseguiamo mediante la retta opinione, il retto giudizio eccetera, diventi in noi un'abitudine. Nascendo, noi abbiamo determinate abitudini. Ma l'uomo dovrebbe sforzarsi non di conservare le abitudini che gli derivano dai *samskâra*, ma di acquistare gradatamente le abitudini derivate dalla retta opinione, dal retto giudizio, dalla retta parola eccetera. Queste sono le “rette abitudini” che noi dobbiamo conquistare.

«La settima cosa è di mettere ordine nella nostra vita, non dimenticandoci, nelle nostre azioni di oggi, di quanto abbiamo fatto ieri. Non riusciremmo a nulla, se ogni volta dovessimo imparare di nuovo tutto quanto. L'uomo deve cercare di sviluppare il ricordo, la memoria di tutte le cose avvenute. Deve sempre valorizzare ciò che ha imparato, deve annodare il presente con il passato. Dunque, secondo l'Ottuplice Sentiero, l'uomo deve acquistarsi la “retta memoria”.

«E l'ottava cosa è quella che l'uomo acquista quando si abbandona puramente alla contemplazione delle cose, senza preferenze per l'una o per l'altra opinione, senza ascoltare ciò che permane in lui da incarnazioni precedenti; è quella che l'uomo acquista quando si immerge nelle cose con purezza e ascolta ciò che esse stesse gli dicono. Questa è la “retta contemplazione”.

«Ecco l'Ottuplice Sentiero, del quale il Buddha disse ai suoi disce-

poli che l'osservarlo porta gradatamente a spegnere la sete dell'esistenza, causa del dolore, e che dà all'anima qualcosa che la libera da tutti i residui di vite precedenti, tali da renderla schiava»⁴⁵.

Se tutto ciò è indubbiamente una libera esposizione dell'Ottuplice Sentiero, quanto invece Rudolf Steiner scrive in *Iniziazione*⁴⁶ è davvero un'interpretazione scientifico-spirituale di esso alla luce dell'anima cosciente, propria dei nostri tempi. Nel suo celebre testo, infatti, Rudolf Steiner ravvisa nell'Ottuplice Sentiero la via per attivare il «fiore di loto a sedici petali», ovvero il *vishuddhacakra* o «*cakra* della purezza», situato nella regione della gola, vicino al plesso laringo-faringeo, laddove il bulbo rachideo (o midollo allungato) entra nella spina dorsale. «[Questo] organo sensorio spirituale che risiede nella vicinanza della laringe⁴⁷, dà la possibilità di penetrare con lo sguardo chiaroveggente nel modo di pensare di un altro essere animico; esso schiude anche una visione più profonda nelle vere leggi dei fenomeni naturali». Possiamo pertanto dire che la scienza dello spirito vede nell'Ottuplice Sentiero «la forma specifica più adeguata per l'elaborazione del corpo astrale e di conseguenza del fiore di loto a 16 petali. [...] L'insegnamento del Buddha Gautama Siddhârtha, concentrato nell'Ottuplice Sentiero, [...] fu donato all'umanità come motivo di purificazione e perfezionamento del corpo astrale e, precisamente, dell'anima senziente»⁴⁸. Ma è bene ricordare che il buddhismo originario non conosceva la dottrina dei *cakra*, che è in realtà patrimonio del buddhismo tantrico Vajrayâna, sviluppatosi intorno al VII secolo d.C. e diffusosi in Tibet. Questa corrente buddhista ammette peraltro soltanto quattro *cakra*: il *cakra* del capo (dai mille petali), il *cakra* della gola (a sedici petali), il *cakra* del cuore (a dodici petali), il *cakra* dell'ombelico (a dieci petali).

Al tempo dell'Illuminato l'uomo indiano aveva già smarrito la chiaroveggenza atavica fondata sulla consonanza con le forze eteriche del cosmo e avvertiva sempre più il biso-

gno di percepire se stesso come individualità dotata di una propria vita senziente e di accrescere questa sua interiorità intessuta di attività astrale. Traducendo in parole proprie il sermone di Benares, Rudolf Steiner fa infatti dire al Buddha:

«L'antica conoscenza è scomparsa dal mondo; gli uomini non sono più in grado di servirsi degli organi del corpo eterico. Ma una nuova conoscenza è possibile all'uomo: la conoscenza di cui l'uomo si appropria quando s'immerge totalmente in quello che il corpo astrale può trasmettergli con le sue forze più profonde e con l'aiuto di quanto i sensi esteriori consentono di osservare nel mondo fisico esterno. Solo ciò che viene messo in moto da tale osservazione nel profondo del corpo astrale, cioè quanto si sviluppa mediante l'uso del corpo fisico e non già mediante il corpo fisico stesso, ciò soltanto può aiutare l'uomo a dargli una conoscenza, perché questa nuova conoscenza ora gli è destinata. Così diceva il Buddha nel suo grande discorso iniziale.

«Intendeva dire: io devo trasmettere all'umanità la conoscenza che è raggiungibile mediante il massimo sviluppo delle forze del corpo astrale. Perciò egli doveva insegnare che cosa l'uomo potesse raggiungere mediante un'energica concentrazione e immersione nelle forze del corpo astrale. [...] È una conoscenza di cui ci si può appropriare quando in un'incarnazione si destino tutte le forze che risiedono nel corpo astrale. Il Buddha diceva: [...] quando [l'uomo] diventa cosciente delle forze che giacciono nel suo corpo astrale e nelle quali può penetrare, allora egli può, se vuole, appropriarsi di una conoscenza che è rimasta indipendente da tutto il passato; può conseguire una conoscenza sua»⁴⁹.

Ogni uomo, grazie all'evoluzione spirituale, è destinato a sublimare l'attività del corpo astrale e a sviluppare le forze buddhiche. Si legge infatti nel *Vangelo di Luca* di Rudolf Steiner:

«A poco a poco, nel corso dell'evoluzione terrestre, gli uomini riconosceranno nel profondo della propria anima e del proprio cuore

il contenuto della dottrina del Buddha come qualcosa che viene palesato dalla loro ragione stessa e dal loro stesso sentimento. Ma molto, molto tempo dovrà ancora passare prima che tutti gli uomini diventino maturi per estrarre dalla loro anima ciò che il Buddha per primo enunciò in forma di conoscenza puramente umana. [...]

«Nel corpo di Gotama Buddha risiedono le cause per cui gli uomini potranno sviluppare in sé, per tutti i tempi avvenire, le forze dell'Ottuplice Sentiero e appropriarsele interamente. Il fatto che il Buddha abbia vissuto sulla terra diede agli uomini la possibilità di pensare rettamente. Tutto ciò che in tal senso avverrà, fino alla totale conquista dell'Ottuplice Sentiero, sarà dovuto all'esistenza del Buddha»⁵⁰.

Questa particolare coscienza nata dalla purificazione del corpo astrale, quale fu promossa dall'insegnamento dell'Illuminato, può essere espressa – come vedremo – dalla formula «Io penso»: l'asceta buddhista è tale quando giunge interiormente ad aver coscienza delle forze espresse da questa frase. L'Ottuplice Sentiero è la strada maestra che guida l'asceta buddhista – ma anche l'asceta di ogni tempo – all'esperienza della coscienza pensante e dell'«Io penso».

5. IL DIBATTITO SULL'ESISTENZA DELL'IO

L'inesistenza dell'io (*anâtman* = non *âtman*) è stata una questione assai dibattuta lungo la storia del buddhismo, pertanto non è facile riassumerla in poche pagine né con parole semplici.

Risaliamo alla storia antica dell'India, al periodo storico in cui l'anima indiana, ormai disillusa dal formalismo del cerimoniale brahmanico, vive un profondo dramma spirituale perché anela a cercare nel profondo di sé il rapporto con l'Assoluto (*brahman*), ma non lo scorge.

Sopraggiunge l'insegnamento delle *Upanishad* classiche (VIII-IV secolo), grazie al quale l'uomo indiano scopre un nuovo rapporto interiore con la vita cosmica dell'Assoluto. Questa comunione è esemplificata dal detto upanishadico: «Tu sei Quello» (*Tat Tvam asi*), ovvero: «Nel tuo io empirico chiuso nell'individualità c'è l'Assoluto, c'è l'essenza sottile che anima il tutto, ci sono le forze formatrici dell'universo». Sotto l'azione di tale insegnamento l'io empirico dell'asceta indiano si trasfigura in sé (*âtman*) incontaminato, spirito (*purussha*) immerso entro le forze formatrici del «soffio vitale» (*prâna*), principio immutabile che sovrasta il divenire della natura (*prakrti*) ed è testimone distaccato del mondo dei fenomeni. Sul piano meditativo il sé veniva immaginato dallo *yogin* sotto le sembianze del dio personale Īsvara, che diveniva così il principale oggetto di anelito e di devozione ascetica.

Dall'antico indiano dell'epoca upanishadica l'io era dunque vissuto come un io esterno all'uomo, un io trascendente e disincarnato⁵¹. L'uomo del tempo, infatti, non possedeva ancora un adeguato strumento conoscitivo o una forma di pensiero che potesse favorire l'incarnazione dell'io trascendente e che potesse quindi realizzare la sua immanenza: anelava a questo io, all'«io in me», attraverso la liturgia del sacrificio o lo contemplava mediante la rigorosa pratica dello yoga, gra-

zie al quale – fugando ogni moto del pensiero, ogni intrusione della razionalità – si immergeva nel *prâna*, nel respiro cosmico, che lo portava a identificarsi misticamente con l'Assoluto.

Ecco allora sorgere il buddhismo. Abbiamo già visto come le scuole Theravâda si siano interrogate sulla natura dell'agente o del fruitore del karma: l'idea di «attaccamento», di *pudgala*, di «serie mentale» non sono in fondo che gradini di una scala che conduce inesorabilmente al riconoscimento dell'io. Che non è però l'io trascendente formulato dalla via brahmanica, ma un nuovo *soggetto* spirituale: all'io difatti il buddhismo vuol pervenire non per via mistica – come fanno lo yoga o le correnti devozionali induiste – ma per via logica, anzi per via noetica, attraverso una complessa psicologia descritta dalla letteratura del Piccolo e del Grande Veicolo.

La missione del Buddha, quale si svolse storicamente nell'epoca dell'anima affettiva (VIII a. C. - XIV secolo d.C.), fu quella di spingere l'interiorità umana sul cammino verso l'io immanente. Questo è il motivo per cui l'Illuminato negava la validità dell'antico io trascendente additato dalla tradizione indiana, perché ciò che da lui veniva insegnato era un nuovo io: l'«io penso» - diverso dall'«io sono» proprio della tradizione giudeo-cristiana. A tale condizione spirituale il monaco buddhista poteva pervenire attraverso la disciplina dell'Ottuplice Sentiero, purificando l'attività astrale e facendo del proprio corpo un «corpo di pensiero» (*manomayakâya*), tutto intessuto di consapevolezza meditativa.

Nell'ottobre del 1911, in occasione del ciclo di conferenze *Da Gesù a Cristo*, tenuto a Karlsruhe di fronte al pubblico della Sezione teosofica tedesca, di cui era segretario, Steiner prende, per così dire, le distanze dal buddhismo. E lo fa richiamandosi a un importante testo letterario, ma non canonico, del Piccolo Veicolo, *Le domande del re Milinda* (*Milindapañha*). Redatta fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., l'opera affronta alcuni argomenti dottrinari sotto forma di colloqui

fra il re indogreco Menandro – che regnò sulla Battriana e le regioni adiacenti dal 163 al 150 – e il saggio buddhista Nâgasena. Il testo si apre con dei versi: «Il re Milinda incontrò Nâgasena a Sâgala, / l'incomparabile città, come il Gange incontra il mare»: bella immagine poetica che fa da sfondo all'incontro karmico fra i due personaggi. L'opera verte – dicevamo – su questioni dottrinali, tra le quali l'*ânâtman* o inesistenza dell'io, questione molto sentita a quel tempo in India, sia nel buddhismo per il diffondersi delle correnti personaliste (Pudgalavâdin) sia nell'induismo. Grazie alla dinastia Śunga (187a. C. - 72 a.C.) era ritornata infatti in auge, nella media e bassa valle del Gange, la liturgia vedica, mentre nell'India centrale il dio Krishna, una volta introdotto nel pantheon brahmanico, veniva elevato al rango di dio supremo e identificato con Vishnu. E anche il vishnuismo era personalista, perché ammetteva l'*âtman*.

Nel testo buddhista si legge dunque una celebre pagina – riferita peraltro da Steiner – che illustra la teoria dell'*ânâtman*:

«"Se, gran re, sei venuto con un carro, mostrami che cosa è un carro. È forse il timone, il carro?"

«"No, venerando signore".

«"Sono le ruote il carro?"

«"No, signore".

«"È il telaio il carro?"

«"No, signore".

«"Sono l'asta della bandiera, il giogo, le redini, i raggi delle ruote, la frusta il carro?"

«"No, signore".

«"Sono forse, gran re, tutte queste cose insieme il carro?"

«"No, signore".

«"C'è allora, gran re, un carro oltre tutte queste cose?"

«"No, signore".

«"Ma, gran re, anche se io te l'ho chiesto ripetutamente, io non vedo alcun carro, dunque, gran re, carro è solo un suono.

Quale carro c'è qui? Tu, gran re, dici una cosa non vera, una bugia, qui non c'è alcun carro. [...]"

«Così risponde Milinda al venerando Nâgasena: "Io non dico una bugia, signore. È a causa del timone, del mozzo, delle ruote, del telaio, dell'asta della bandiera, del giogo, delle redini, è a causa della frusta che il carro esiste come un modo di indicare, di chiamare, di designare, un termine che dipende dall'uso corrente".

«"Bene allora, gran re, tu capisci cos'è il carro. E anche così è per me. Ed è per i capelli della testa, i peli del corpo... per la forma materiale, la sensazione, la percezione, le strutture psichiche e la coscienza che Nâgasena esiste come un modo di indicare, di chiamare, di designare, un termine che dipende dall'uso corrente. Nel senso più completo qui nessuna persona è conosciuta. Questo fu detto al Buddha dalla monaca Vajirâ, gran re:

«"Come quando le parti sono giustamente riunite insieme si può parlare (che esista) il carro, così dove ci sono gli aggregati si può parlare (che esista) un essere"»⁵².

Proprio perché testo letterario, aggiunge Rudolf Steiner, *Le domande del re Milinda* riassumono in modo emblematico la reale influenza del buddhismo sull'anima indiana e sulla società del tempo: un'influenza che gravita sul principio che l'io – quell'io che l'uomo occidentale avverte come autonomia interiore, elemento di continuità del destino, principio di responsabilità morale – per il buddhismo non esiste:

«...è qualcosa che scorre e che appartiene alla *mâyâ* [...], qualcosa che *non* passa da un'incarnazione all'altra [...]. Il buddhismo, con la sua conoscenza, vuol respingere e superare al più presto possibile la forma esteriore del corpo umano. Vi è quindi ancora da meravigliarsi se nel buddhismo non è affatto apprezzato quel che si lega alla forma del corpo umano? Quanto poco nell'intima essenza del buddhismo viene apprezzata la forma esteriore del corpo fisico, altrettanto poco viene apprezzata la forma esteriore che occorre all'io per arrivare all'esistenza, viene anzi completamente respinta. Il

buddhismo ha dunque perduto la forma dell'io come conseguenza della valutazione data alla forma del corpo fisico»⁵³.

Questo concetto della svalutazione buddhista dell'io ritorna in un'altra pagina di Steiner, ove egli tesse un raffronto fra l'influenza di Socrate e quella del Buddha sui discepoli, nel senso che dove Socrate, con la maieutica, spingeva i discepoli a elaborare da se stessi un principio cosciente già insito in loro, nelle anime dei buddhisti assumeva importanza preponderante la figura stessa dell'Illuminato, quasi essi dovessero perseguire una sorta di *Imitatio Buddhae*.

«Se seguiamo i secoli nei quali il buddhismo andò diffondendosi, e ci chiediamo che cosa vivesse in esso, che cosa vivesse nelle anime e nei cuori dei suoi seguaci, possiamo rispondere: quegli uomini tendevano ad alte mete; ma al centro di ogni loro pensiero e di ogni loro sentimento viveva la grande figura del Buddha, viveva tutto ciò che il Buddha aveva detto sulla liberazione dal dolore della vita, vivevano le sue significative e affascinanti parole. L'ampia e possente autorità del Buddha continuava a vivere di secolo in secolo, al centro di ogni pensiero e di ogni sentimento, nei cuori dei suoi discepoli, nei cuori dei suoi seguaci. Per questi discepoli, per questi seguaci, le parole del Buddha erano sacre. [...] Nelle anime dei discepoli del Buddha doveva vivere, intero, il Buddha»⁵⁴.

Il buddhismo originario ebbe tuttavia per molti secoli una percezione ancora trascendente dell'«io penso», tanto che i monaci del Theravâda aspiravano a una esperienza *mistica* della liberazione nirvanica che li portasse a «troncare la catena delle rinascite», quindi a rifiutare ogni effetto del karma, la sofferenza, la malattia, la morte. Quando però, intorno ai primi secoli dell'era volgare, sorse l'altra e più vasta branca del buddhismo, il Grande Veicolo (Mahâyâna), si ebbe una svolta: nell'animo dei discepoli cominciò a riecheggiare con sempre maggior forza un particolare insegnamento

del Buddha riportato con concise parole nel *Sûtra del Diamante*:

«Coloro i quali attraverso la mia forma mi videro
e coloro i quali mi seguirono attraverso la voce
sforzi sbagliati tentarono,
quelle persone me non vedranno.

Dalla Legge (*Dharma*) si dovranno vedere i Buddha,
dal Corpo della Legge (*Dharmakâya*) viene la loro guida»⁵⁵.

Ecco, siamo nei primi secoli della nostra era: ormai l'originaria tensione mistica verso il Nirvana, l'antico impulso a emulare la vita umana del Buddha e a lasciar vivere entro di sé «la grande figura del Buddha» comincia a spegnersi, per cedere il passo a una nuova esperienza interiore. Si tratta appunto dell'esperienza buddhista dell'io come «io penso», questa volta però avvertito come forza del tutto consapevole e immanente. Questa esperienza crea un mutamento spirituale sempre più profondo nel pensiero buddhista, che darà vita alle due vaste correnti filosofiche del Mahâyâna: la scuola Mâdhyamaka di Nâgârjuna (II secolo d.C.) e la scuola idealistica Yogâcâra di Asanga e Vasubandhu (IV-V secolo d.C.).

1. La scuola Mâdhyamaka, o Via di Mezzo, è assimilabile – per contenuti, anche se non proprio per cronologia – alla scuola cristiana orientale di Dionigi l'Areopagita, il fondatore della teologia negativa o apofatica e precursore del misticismo cristiano⁵⁶. Il filosofo Nâgârjuna non soltanto negò la realtà dell'io, come vuole la tradizione buddhista, ma negò anche la realtà delle categorie psichiche, logiche e razionali, che invece il buddhismo Theravâda ammetteva. Nâgârjuna compì questo passo per affermare un solo principio: che la natura del pensare è *impersonale*, vuota (*śūnya*) e che il pensiero è «vuoto di sé», non ha una propria realtà sostanziale, ma con impersonale obiettività contempla il mondo.

Nâgârjuna e la sua scuola giunsero a tale meta attraverso la profonda meditazione sulla «legge delle Dodici Cause»,

sul relativismo dei fenomeni, sulla natura concausata dei fatti. Destando dentro di sé la forza obiettiva di questa legge, il discepolo della Via di Mezzo attingeva il «vuoto» o l'impersonalità del pensare, la consapevolezza cristallina e luminosa dell'«io penso».

Nâgârjuna viene considerato ancora oggi dai buddhisti come un bodhisattva umano, a sua volta ispirato dal bodhisattva celeste Mañjuśrî, che è – come vedremo – l'entità michaelita del buddhismo del Grande Veicolo. Il filosofo indiano e Dionigi l'Areopagita sono i primi pensatori, dopo l'evento di Palestina, a preannunciare un nuovo tipo di pensiero, una nuova via del pensare, qualcosa di assai vicino al «pensiero libero dai sensi» del quale Rudolf Steiner è stato il messaggero nel nostro tempo.

2. La scuola idealistica Yogâcâra fu fondata dai fratelli Asanga e Vasubandhu, due grandi monaci ispirati, secondo la tradizione, dal bodhisattva Maitreya, il Buddha futuro⁵⁷. Questa scuola ha avuto un grande ruolo nel buddhismo mahayanico perché ha ampliato le parti costitutive della psiche umana già note al Piccolo Veicolo.

Per comprendere ciò dobbiamo fare un passo indietro e tornare alla psicologia buddhista tradizionale, che vede l'essere umano così costituito: alle sei sfere (colore, suono, odore, sapore, oggetti tangibili, oggetti non percepibili dai sensi) corrispondono sei facoltà (senso della vista, senso dell'udito, senso dell'odorato, senso del gusto, senso del tatto, intelletto o *manas*), alle quali sono infine correlate sei forme coscienziali (coscienza visiva, coscienza uditiva, coscienza olfattiva, coscienza gustativa, coscienza tattile, coscienza non-sensoriale o *manovijñâna*); in quanto punto d'incontro delle cinque coscienze sensoriali, quest'ultima coscienza assolve le funzioni del corpo astrale. A tali componenti neurosensoriali dell'essere umano la corrente filosofica dello Yogâcâra aggiunge altre due forme coscienziali: la coscienza non-sensoriale contaminata (*klista-manas*) in cui, possiamo dire, il corpo astrale si illude di essere un io, e la Coscienza Deposito (*âlaya-*

vijñāna), che è stata paragonata dall'indologo tedesco von Glasenapp all'io superiore fichtiano. Questa Coscienza Deposito ingloba in sé tutte le forme coscienziali inferiori: essa è la dimora subcosciente dei nessi karmici, ma, una volta rischiarata dalla luce dello spirito, attraverso una particolare esperienza detta «Solo Pensiero», diviene per l'asceta il «germe della natura buddhica» (*tathâgata-garbha*). Questa esperienza idealistica del «Solo Pensiero», nata dal fatto che l'asceta o il bodhisattva scopre che «il triplice mondo⁵⁸ è solo pensiero», anima tutto il cammino bodhisattvico dall'inizio alla fine: essa è il punto di massimo sviluppo dell'«io penso» buddhista.

Anche Rudolf Steiner parla di un «germe spirituale» deposto dal Buddha nella natura umana: sono le facoltà spirituali che il Buddha incarnò nella sua esistenza storica e che da quel momento in poi sarebbero dovute diventare a poco a poco *facoltà umane*.

«Ora dobbiamo sviluppare in noi le facoltà che vediamo per la prima volta interamente raggiunte nell'incarnazione in cui il bodhisattva diventò Buddha. [...] Tutto ciò che prima fluiva dalle altezze spirituali è stato interiorizzato nella natura umana. [...] Quando l'evoluzione umana fu progredita al punto da rendere possibile la presenza di queste facoltà in un singolo esemplare umano [*il Buddha*], allora fu creata in germe la possibilità che gli uomini in avvenire sviluppassero in se stessi queste facoltà»⁵⁹.

L'esperienza buddhista dell'«io penso», sia nella scuola Mādhyamaka sia nello Yogâcâra, si compie attraverso la percezione del pensiero come «luminoso» (*prabhâsvara*), come luce. Ciò dimostra come l'asceta mahayanico colga la presenza dell'io nel pensare, nella percezione eterica della purezza del sistema neuro-sensoriale, diversamente dall'uomo cosciente del nostro tempo che avverte invece la presenza dell'io nel sangue, come espressione calorica dell'«io sono».

6. LA MISSIONE DEI BODHISATTVA SECONDO IL BUDDHISMO

Il bodhisattva secondo il buddhismo originario. Nel buddhismo del Piccolo Veicolo (Theravâda o Hinayâna), il termine bodhisattva designava il Buddha nelle sue innumerevoli esistenze vissute prima di abbracciare la missione terrena di Illuminato. Queste vite precedenti sono narrate in un'opera canonica, i *Jataka*, che eccellono nel magnificare le eterne virtù di Śâkyamuni: lo spirito di sacrificio, l'abnegazione, l'eroismo, esercitati nelle varie incarnazioni umane e animali. Ogni pagina dei *Jataka* invita all'amorevolezza e alla compassione, meravigliosamente espresse, per esempio, in quella preghiera che il bodhisattva, rinato come re dei pesci, recita per far cessare la siccità che minaccia la fauna marina: «Per quanto pensi, io non ricordo di aver mai fatto ingiuria ad alcun essere vivente, neppure nella più grande difficoltà. Per questa mia certezza, per questa verità, voglia piovere il re degli dèi ed empir d'acqua i laghi!». Così prosegue il testo: «Per la virtù dei meriti da lui accumulati, per la forza di quest'atto di verità [...] da ogni parte cominciarono ad apparire nuvole nere»⁶⁰. Queste storie leggendarie del bodhisattva Siddhârtha – già alluse da alcune iscrizioni di epoca Śunga del 100 a.C. - venivano narrate dai monaci itineranti a scopo edificante, ma anche per ingraziarsi il favore dei laici che, convertendosi sempre più numerosi al buddhismo, gli diedero una svolta radicale.

L'iter spirituale percorso dal bodhisattva aveva dunque nel Piccolo Veicolo soltanto un «valore retrospettivo»⁶¹ in quanto, più che essere un modello di vita offerto ai fedeli, era considerato come esclusivo privilegio dei sette Buddha del passato, compreso appunto Śâkyamuni. Questo è il senso con cui l'appellativo ricorre nelle Scritture e nelle principali biografie dell'Illuminato: il bodhisattva è, insomma, soltanto il Buddha visto nelle sue vite precedenti.

Il bodhisattva secondo il Grande Veicolo. Il grande ideale del bodhisattva, quale oggi lo conosciamo, non è patrimonio del Piccolo Veicolo, ma un apporto successivo, che data al I secolo della nostra era, quando una nuova corrente buddhista si presentò con il pomposo nome di Grande Veicolo (Mahâyâna) ed estese ai suoi seguaci la possibilità di divenire bodhisattva. L'illuminazione, che secondo il buddhismo primitivo era privilegio di pochi, ora diveniva accessibile a tutti i fedeli, che pertanto diventavano potenziali bodhisattva. Grazie a questa concezione tale corrente ebbe anche il nome di Veicolo dei bodhisattva (Bodhisattvayâna). Ma prima di illustrare l'ideale mahayanico del bodhisattva, vediamo l'etimologia.

Sul termine bodhisattva (dal pâli⁶² *bodhisatto*) molto si è scritto da vari punti di vista. Si sono proposte quattro interpretazioni che fanno capo a distinte etimologie⁶³. Di queste il Grande Veicolo ha fatto tradizionalmente proprie soltanto le prime due:

1. la prima identifica il pâli *satto* con il sanscrito *sattva*, «essere vivente»: è l'ipotesi di T.W.Rhys Davids, che vede nel bodhisattva «l'essere vivente destinato a ottenere la completa illuminazione»;

2. la seconda traduce *sattva* con «coscienza» o «intenzione»: il bodhisattva sarebbe dunque l'essere la cui «intenzione è l'illuminazione»;

3. la terza, proposta da Har Dayal, suppone una corrispondenza fra il pâli *satto* e il sanscrito *śakta*, «devoto»: bodhisattva, dunque, come «devoto all'illuminazione»;

4. la quarta si richiama al vedico *satvan*, «eroe, combattente», significato che ricompare nel termine tibetano usato per i bodhisattva, *sems-pa*, «eroe spirituale, spirito coraggioso».

Chi è dunque il bodhisattva?

Il bodhisattva è colui che si offre di attraversare una miriade di incarnazioni e di sperimentare tutti i destini, per portare non tanto se stesso quanto gli altri all'illuminazione.

Ciò fa di lui, nello stesso tempo, un cittadino del mondo celeste e di quello terreno. Di qui la distinzione dei bodhisattva in due grandi categorie:

1. i *comuni bodhisattva* si incarnano sul piano umano in un corpo fisico sottomesso alla trasmigrazione e vivono da santi asceti: votandosi alla compassione e alla meditazione, essi ascendono il cammino bodhisattvico dalla prima alla settima Terra spirituale, favorendo ogni volta il bene e la felicità delle creature. Appartiene potenzialmente a questa schiera ogni seguace del Grande Veicolo, ma realmente vi fanno già parte i filosofi Nâgârjuna, Asanga, Vasubandhu, il mistico Śântideva, il patriarca Hiuan-tsang e altri.

2. i *bodhisattva celesti*, detti «Grandi esseri» (Mahâsattva) - quelli cui si riferisce Rudolf Steiner nelle sue conferenze - ascendono il cammino delle ultime tre Terre spirituali, dalla ottava alla decima. Liberi dai debiti karmici contratti nelle incarnazioni terrene, questi esseri rivestono «il corpo spirituale della legge», grazie al quale possono anche discendere a livello fisico assumendo «corpi di metamorfosi» (*nirmânakâya*)⁶⁴. La missione di questi bodhisattva celesti consiste nel soccorrere gli esseri umani durante il sonno o la meditazione, ispirando loro la visione dei mondi superiori, o nell'esaudire le preghiere dei devoti istillando nelle loro anime il «pensiero dell'illuminazione» (*bodhicitta*).

Questo secondo tipo di bodhisattva la tradizione buddhista ha talora anche chiamato *kalyanamitra*, «amico spirituale». Sotto tale veste di benevolo protettore appare in sogno al principe Śântideva (VII-VIII sec. a.C.) il bodhisattva della saggezza Mañjuśrî, che lo esorta a rinunciare al trono e a votarsi allo spirito. Śântideva diverrà il più grande poeta e mistico indiano del buddhismo, il Tommaso da Kempis del Grande Veicolo, grazie alla sua opera *Bodhicaryâvatâra* («La discesa nel cammino d'illuminazione»).

Vediamo ora come il *Compendio del Grande Veicolo*⁶⁵ riassume i dieci primati del bodhisattva rispetto al monaco buddhista del Piccolo Veicolo:

1. il bodhisattva opera in base ai valori spirituali (*dharmā*) del Grande Veicolo;
2. agisce grazie a un accumulo di meriti morali e di saggezza;
3. percepisce l'impersonalità (*anātman*) di esseri e cose;
4. ottiene il «Nirvana instabile»;
5. percorre le dieci Terre spirituali;
6. sopprime le passioni e purifica i campi buddhici;
7. non desiste dallo spingere gli esseri a maggiore evoluzione, in quanto ha acquisito l'equanimità di pensiero (*samacitta*), che gli impedisce di fare differenze fra sé e gli altri;
8. nasce nel lignaggio (*gotra*) del Buddha;
9. è sempre presente nelle assemblee (*mandala*) che circondano il Buddha;
10. concede protezione a tutti gli esseri.

Nella loro infinita opera di salvezza i bodhisattva si rivelano pazienti, pronti ad attendere eoni su eoni prima di raggiungere il Nirvana. «I bodhisattva conoscono i pensieri e tutte le azioni degli esseri viventi: sono come la luce del sole che brilla dappertutto; sanno dove conducono i pensieri e le azioni degli esseri»⁶⁶; parlando con volto sorridente, eccellono nel disperdere le false visioni da cui vengono illusi gli esseri umani: le contrapposte visioni dell'eternalismo e del nichilismo, del dogmatismo e della negazione. Sopprimendo negli esseri queste false visioni, essi li conducono alla dottrina buddhista, spingendoli a concepire a loro volta il «pensiero d'illuminazione».

Le vie maestre del sentiero bodhisattvico sono la saggezza e la compassione, che conducono da un lato all'onniscienza e dall'altro a quel vasto moto di carità che si concretizza nel continuo rinvio del Nirvana completo, finché l'ultimo degli esseri viventi non sia stato salvato: ecco che la *karunā*, la compassione, viene a coincidere con la saggezza dei santi. Per questo viene detto nell'*Insegnamento di Vimalakīrti*: «La madre dei puri bodhisattva è la saggezza, il padre

è la compassione: le guide del mondo nascono da tali genitori»⁶⁷.

Il cammino dei bodhisattva procede lungo dieci tappe coincidenti con le dieci Terre Spirituali e le dieci Perfezioni (o Virtù):

1. *Gioiosa*: è la Terra in cui il bodhisattva concepisce il «pensiero d'illuminazione», formula i voti di consacrazione alla via bodhisattvica e ottiene la Perfezione del dono.

2. *Immacolata*: il bodhisattva conquista la Perfezione della moralità e rinasce talora nei purgatori buddhisti per predicare ai peccatori.

3. *Luminosa*: ottiene la Perfezione della pazienza e ottiene i cinque «supersaperi» (poteri magici, chiaroveggenza, chiarudienza, conoscenza del pensiero altrui, ricordo delle esistenze anteriori). Fra i poteri magici vi è la capacità di creare un «corpo di metamorfosi».

4. *Sflogorante*: ottiene la Perfezione dell'eroismo.

5. *Difficile da conquistare*: ottiene la Perfezione della meditazione e diviene predicatore.

6. *Faccia a faccia*: si chiama così perché il bodhisattva è qui di fronte al Nirvana e al Samsara; penetra la «legge delle Dodici Cause» e ottiene la Perfezione della saggezza.

7. *Che va lontano*: ottiene la Perfezione dell'abilità salvifica (*upâya*), ovvero dell'amore operante, e raggiunge il «Nirvana instabile».

8. *Inamovibile*: ottiene la Perfezione del potere che lo porta ad acquisire i dieci poteri buddhici e a raggiungere una particolare forma di atarassia grazie alla quale il mondo gli appare come già illuminato (qualcosa di simile all'idea biblica: «e Dio vide che era buono»); purifica i campi buddhici (*buddhakshetra*), ovvero le regioni dell'universo nelle quali un Buddha agisce o alle quali si vota già nelle sue esistenze di bodhisattva. Un campo buddhico puro, anzi il più felice, è la Sukhâvatî, il Paradiso (o Terra Pura) d'Occidente, in cui regna il Buddha della luce, Amitâbha, detto in Giappone Amida. Originariamente riservata ai più grandi santi, la

Sukhâvatî divenne in Cina e in Giappone un paradiso aperto a tutti, tanto che – si dice – il primo pensiero che il comune devoto concepisce verso una futura rinascita in questa Terra pura vi fa sbocciare un fiore di loto.

9. *Terra del bene*: il bodhisattva ottiene la Perfezione del voto e diventa un grande maestro spirituale.

10. *Nuvola della Dottrina*: è la Terra più alta, in cui il bodhisattva raggiunge la Perfezione della conoscenza e rinasce nel cielo dei Tushita dove si prepara alla sua ultima incarnazione terrena. Quella dei Tushita è una regione celeste del Nord, appartenente, come la nostra Terra, alla Sfera del Desiderio; a essa i fedeli possono accedere soltanto con la meditazione.

Si legge nei testi: «Ci sono bodhisattva dal corpo di carne (*mâmsakâya*), legati agli atti karmici e situati nel triplice mondo, e ci sono bodhisattva che hanno ottenuto la sovranità del Corpo della Legge (*dharmakâya*) e oltrepassato la vecchiaia, la malattia e la morte; per pietà verso tutti gli esseri, essi risiedono negli universi, percorrono e adornano i campi buddhici e convertono gli esseri. Avendo ottenuto la sovranità, vogliono divenire Buddha e vi pervengono»⁶⁸.

Le antiche Scritture buddhiste ci hanno lasciato un solo nome di bodhisattva celeste, quello di Maitreya («l'Amorevole»), ma i testi sacri del Grande Veicolo, quindi tutta l'iconografia e la devozione popolare che ad esso si ispirano, hanno aggiunto altre figure di bodhisattva celesti, tra i quali possiamo ricordare: Mañjuśrî («Bello per splendore»), Avalokitešvara («il Signore dallo sguardo misericordioso») e Vimalakîrti («l'Immacolato»).

Avalokitešvara è il guardiano terreno della dottrina buddhista fino alla discesa del Buddha Maitreya ed è raffigurato in Cina e in Giappone con aspetto femminile. L'iconografia lo ritrae per lo più di colore rosso, con molte facce e molte mani. Si narra che tale bodhisattva, sceso negli inferi per guidare i dannati verso il Paradiso d'Occidente (Sukhâvatî), si accorse che per ogni dannato che saliva un altro ne scendeva: per un eccesso di compassione il capo gli si spaccò

in undici parti. Da tale leggenda è derivata l'immagine che lo ritrae con undici facce e con mille braccia. È questa entità celeste che, secondo il lamaismo tibetano, si incorpora nella persona del Dalai Lama, la suprema autorità religiosa e, un tempo, politica del Tibet.

Mañjuśrī, detto anche «giovane principe», è il bodhisattva della Saggezza, la cui statua è sempre presente in ogni monastero o sala di meditazione zen. L'iconografia solitamente lo ritrae in vesti principesche oppure in groppa a un leone ruggente, con il libro della Perfezione della Saggezza⁶⁹ nella mano sinistra e la spada nella mano destra, pronta a recidere l'ignoranza, che è il «peccato originale» secondo il buddhismo. Questo suo aspetto iconografico richiama l'immagine occidentale dell'arcangelo Michele. Mañjuśrī è famoso in Oriente perché in un tempo leggendario si è dedicato alla salvezza delle creature pronunciando una serie di voti, tra cui i seguenti: «Non ho fretta alcuna di raggiungere l'illuminazione e resterò quaggiù fino alla fine, fin quando resterà un essere da salvare. Purificherò un campo buddhico immenso, inconcepibile e renderò il mio nome illustre nelle dieci regioni»⁷⁰. La tradizione buddhista considera questo bodhisattva come l'ispiratore spirituale della corrente filosofica dei Mādhyamika, fondata da Nâgârjuna. Si vuole anche che in una delle sue incarnazioni Mañjuśrī abbia civilizzato il Nepal e fondato la città di Kathmandu.

Vimalakīrti è un singolare bodhisattva celeste che s'incarna ogni volta nelle condizioni di destino più ardue, visita i ladri, le bettole, le case di prostituzione, per portare ovunque la luce della conoscenza. È il bodhisattva che, pur non meritando karmicamente la malattia, si ammala, perché malati sono gli uomini oscurati dall'ignoranza. Provenendo come tutti gli altri bodhisattva celesti (tranne il Maitreya) dai campi buddhici, egli diviene un pellegrino in terra finché l'ultimo degli esseri non sia guarito, salvato dal «pensiero d'illuminazione» insegnato dalla dottrina buddhista.

Maitreya è il bodhisattva destinato a rinascere sulla

terra fra 2500 anni come prossimo Buddha. Attualmente dimora nel cielo degli dèi Tushita e, in attesa della sua ultima incarnazione terrena, giunge in sogno ai devoti ispirando loro pensieri spirituali. È tradizionalmente raffigurato di colore giallo zafferano con i capelli raccolti a chignon, secondo l'uso ascetico indiano.

La tradizione buddhista⁷¹ fa del bodhisattva Maitreya l'ispiratore spirituale dell'idealismo Yogâcâra, inaugurato dai fratelli Asanga e Vasubandhu. Asanga fu elevato alla prima Terra spirituale proprio da un atto di grazia di Maitreya, che gli comunicò le strofe del *Madhyântavibhanga* («La discriminazione fra il medio e gli estremi»); Vasubandhu, udendo queste strofe, penetrò a sua volta in una condizione meditativa assai vicina alla prima Terra.

Il futuro avvento del Maitreya sarà segnato – come lo stesso Steiner ricorda in una conferenza – dal ritorno in vita di Mahâkâšyapa⁷². Leggiamo questa leggenda come ci è stata tramandata da un antico testo buddhista:

«Il venerabile Mahâkâšyapa era entrato a Râjagrha [*capitale del Magadha*] per mendicare il suo cibo e, quando ebbe mangiato, ascese la Montagna-della-zampa-del-gallo. Questa montagna aveva tre cime e rassomigliava alla zampa di un gallo. L'asceta vi penetrò in mezzo e, sedendosi a gambe incrociate, fece la seguente dichiarazione: “Possa il mio corpo, con le mie vesti, la mia ciotola e il mio bastone conservarsi a lungo senza imputridire, per 57 eoni e 60 centinaia di migliaia di anni. Quando il Buddha Maitreya, il santo perfettamente illuminato, apparirà nel mondo, io gli darò questa veste che apparteneva al Buddha”. Fatto questo voto, egli raggiunse il Nirvana supremo e allora le tre cime della montagna si riunirono in una sola cima e ricoprirono il venerabile, che rimase in atteggiamento irreprensibile. Quando il Buddha Maitreya apparirà nel mondo, condurrà numerosi uomini e dèi fin sulla cima di questa montagna e dirà all'assemblea: “Volete vedere il discepolo Mahâkâšyapa, che era il primo fra tutti i discepoli di Śâkyamuni che praticavano le regole della stretta osservanza?”.

L'assemblea risponderà: "Lo vogliamo". Il Tathâgata Maitreya colpirà allora con la mano destra la cima della Montagna-della-zampa-del-gallo e, a un certo momento, la cima si riaprirà in tre parti. A quel punto Mahâkâśyapa, con le sue vesti, la sua ciotola e il suo bastone, si desterà e si alzerà nello spazio (*âkâśa*). Un'immensa folla di dèi e di uomini, vedendo questo miracolo, griderà al prodigio, con il cuore commosso. Il Beato Maitreya predicherà loro la Legge e tutti otterranno la visione delle verità»⁷³.

Buddha e bodhisattva. Le Scritture mahayaniche hanno più volte considerato la differenza fra i Buddha e i bodhisattva, una differenza che certo appartiene alle più alte sfere dello spirito. Così la descrivono i testi: «I bodhisattva differiscono appena dai Buddha: sono come la luna del quattordicesimo giorno di cui ci si chiede se è piena o no. Così i bodhisattva, benché agiscano come Buddha e predichino la Legge, non sono ancora veramente divenuti Buddha. Il Buddha è simile alla luna del quindicesimo giorno che è incontestabilmente piena»⁷⁴. E ancora leggiamo: «I bodhisattva, il cui germe è l'adesione al Grande Veicolo, la cui madre è la Perfezione della Saggezza che genera la dottrina del Buddha, la cui matrice è la beata concentrazione, la cui nutrice si chiama compassione, costoro sono i figli, i fratelli minori dei Buddha»⁷⁵. La differenza pare dunque impercettibile. Tant'è che i bodhisattva della decima Terra sono dotati delle stesse dieci forze dei Buddha e sono loro – quando i Buddha non sono presenti nel mondo – ad assicurare la continuità e la saggia pratica della vita spirituale. In sintesi potremmo dire che il bodhisattva della decima e ultima Terra spirituale differisce dal Buddha in quanto è «a una sola rinascita», cioè merita ancora una sola incarnazione nel corpo fisico, quella in cui diverrà appunto un Illuminato.

7. LA SFERA DEI BODHISATTVA SECONDO RUDOLF STEINER

I bodhisattva prima dell'avvento del Cristo. Per comprendere la natura e la funzione dei bodhisattva secondo la scienza dello spirito partiamo da alcuni celebri versetti dei *Proverbi* biblici in cui così dice la sapienza personificata:

«Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, / prima di ogni sua opera, sin d'allora. / Dall'eternità sono stata costituita, / fin dal principio, dall'inizio della terra. / Quando non esistevano gli abissi, io fui generata; / quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua, / prima che fossero fissate le basi dei monti, / prima delle colline, io sono stata generata»(8, 22-25).

A questa *Sapientia perennis* o *Sophia eterna*, a questa sapienza sovratemporale si richiama Rudolf Steiner in una conferenza tenuta a Düsseldorf il 12 aprile 1909:

«Esiste ciò che possiamo chiamare "una sapienza antichissima del mondo". [...] Prima che il nostro mondo fosse, esisteva la saggezza della quale dobbiamo appunto parlare; essa è il disegno del mondo. [...] Per trovare l'antichissima saggezza cosmica nel suo vero e più alto aspetto, dobbiamo risalire al tempo in cui ancora non esisteva una terra visibile, un mondo intorno a noi percepibile coi sensi fisici, poiché il mondo è scaturito dalla saggezza stessa. [...] E dopo che quella saggezza antichissima, quella saggezza dei creatori del mondo, ebbe attraversato varie metamorfosi, al termine della grande epoca atlantidea giunse agli antichi santi Rishi del nostro primo periodo di civiltà atlantidea, ai grandi maestri dell'India. [...] Quell'eccelsa saggezza rimase conservata all'umanità; è sempre esistita in certi ambienti, benché ristretti, che custodivano i sacri misteri [...]. Nei misteri dell'India, della Persia, d'Egitto e Caldea, nei misteri cristiani e così via fino ai tempi no-

stri è rimasto conservato tutto ciò che è antichissima saggezza cosmica degli uomini»⁷⁶.

A distanza di pochi mesi, il 31 agosto 1909, in occasione del convegno teosofico di Monaco, Steiner rievoca questa saggezza come «corrente spirituale continua» che anima tutti e sette i periodi di civiltà della terra (paleo-indiano, paleo-persiano, egizio-semitico, greco-latino, l'attuale e gli ultimi due).

«Qualsiasi rivelazione, ogni saggezza risale in fondo a quell'unica sorgente, alla fonte della sapienza primordiale, posseduta da un essere che si è evoluto attraverso tutte le civiltà dell'epoca postatlantidea, che in ognuna di esse è apparso in questa o in quella forma, come portatore fondamentale di ogni saggezza. [...] I santi Rishi ispiravano per così dire concretamente la saggezza spirituale: quella saggezza di luce, diffusa nel cosmo come anima della luce che veniva ispirata dai Rishi, era l'emanazione dell'essere sublime di cui stiamo parlando. [...] L'essere sublime che fu il maestro dei santi Rishi, il maestro di Zarathustra e di Ermete, colui che può essere chiamato il Grande Maestro, si manifestò in tutte le epoche nei modi più diversi; naturalmente egli resta del tutto inaccessibile alla vista esteriore, e lo si può denominare (con un termine forgiato dalla sapienza orientale) *la totalità dei bodhisattva, l'insieme dei bodhisattva*. [...] Solleviamo dunque il nostro sguardo all'elemento della saggezza che nei tempi antichi si era trasmesso all'umanità provenendo dai mondi luciferici: guardando ad esso, noi guardiamo ai bodhisattva»⁷⁷.

Queste due ampie citazioni di Rudolf Steiner toccano una *vexata quaestio* nel campo dell'esoterismo, ovvero il problema dell'esistenza di un centro occulto universale depositario di tutta la saggezza iniziatica: è ciò che la teosofia chiama la Grande Loggia Bianca, ciò che F. Ossendowski denomina l'Agarthi o Saint-Yves d'Alveydre e R. Guènon, in base ad altre fonti, l'Agarttha. La concezione di Steiner differisce

però da quelle citate, perché la *Sapientia perennis* discende, secondo il fondatore dell'antroposofia, dai «mondi luciferici», nel senso che è un frutto dell'antica evoluzione lunare che mirava a fare del nostro pianeta «il cosmo della saggezza», ben diversamente dal Cristo che opera invece per fare della terra «il cosmo dell'amore». Ecco perché, ancora nel 1923, Rudolf Steiner ribadisce che le Guide spirituali dell'umanità precedente al Cristo – dunque i bodhisattva precristiani – sono «inviati della luna»: «Erano uomini sulla terra, ma in loro continuava a vivere direttamente sulla terra la spiritualità dei grandi maestri lunari»⁷⁸. La saggezza eterna si identifica pertanto, secondo Steiner, con la comunità celeste dei bodhisattva, dei maestri spirituali dell'umanità, di coloro che sono, per antonomasia, i portatori della saggezza.

«Il bodhisattva va considerato come il grande maestro, incarnazione della sapienza, che percorre tutte le civiltà incarnandosi nei modi più diversi. [...] Nelle sommità delle regioni spirituali si ritrova una serie di bodhisattva, ognuno dei quali è il maestro, per una certa epoca, non solo degli uomini, ma anche *di esseri che non discendono sul piano dell'esistenza fisica*»⁷⁹.

Una delle incarnazioni di questa saggezza eterna fu il Buddha, che di epoca in epoca, in qualità di bodhisattva, era disceso nell'esistenza terrestre, incorporandosi in certi esseri umani, «senza pretendere di utilizzare tutto della compagine umana»⁸⁰. Ma «non è necessario credere che un bodhisattva si sia incarnato esclusivamente nel Buddha», continua Steiner, «ché anzi un bodhisattva si è incarnato completamente o parzialmente anche in altre personalità umane. [...] Si possono considerare come incarnazioni di un bodhisattva anche altre individualità di grandi maestri»⁸¹. Rudolf Steiner riconosce tale rango, oltre che ai sette Rishi e al Buddha, anche a Zarathustra, Ermete, Sciziano, Mosè, Elia, Abramo, Ezechiele, Orfeo e altri⁸². Questi bodhisattva inviati della saggezza – e il caso di Zarathustra lo dimostra – sono principal-

mente le Guide o i maestri delle sette epoche di civiltà che dal crollo dell'Atlantide si susseguono fino all'era escatologica della «guerra di tutti contro tutti». Steiner tuttavia, proprio in relazione alle tre grandi figure spirituali di Buddha, Zarathustra e Sciziano, precisa: «Ciò che viveva in loro non era però il Cristo»⁸³.

Possiamo dunque concludere con un brano tratto dal *Vangelo di Luca*:

«I bodhisattva che passano al grado di Buddha sono in grado di redimere gli uomini sulla terra, per quanto riguarda lo spirito, mediante la saggezza. Ma essi non sarebbero mai in grado di redimere l'uomo intero, perché l'uomo intero può essere redento soltanto se il suo organismo viene penetrato non solo dalla saggezza, ma anche dall'ardente forza dell'amore. Fu appunto missione del Cristo redimere le anime mercé il torrente di amore che egli riversò sulla terra. Compito dei bodhisattva e dei Buddha fu di portare al mondo la saggezza dell'amore; compito del Cristo fu di portare all'umanità la forza dell'amore. È necessario fare questa distinzione»⁸⁴.

I bodhisattva dopo l'avvento del Cristo. L'evento di Palestina – l'incarnazione del Logos – segna secondo l'antroposofia una svolta grandissima sia sul piano terrestre sia su quello spirituale, dunque anche entro la sfera dei bodhisattva. Il Cristo inaugura infatti «una nuova saggezza misterica»⁸⁵. Di fronte al pubblico teosofico riunitosi a Monaco per assistere alla *pièce* di E. Schuré, *I figli di Lucifero*⁸⁶, Rudolf Steiner ripete più volte che il Cristo non è un maestro, un bodhisattva, un messaggero della saggezza: «egli [...] è vita, una vita che si riversa nelle altre entità le quali per effetto di ciò diventano i maestri. [...] Il Cristo è piuttosto oggetto dell'apprendere che soggetto dell'insegnare»⁸⁷. Di qui la nuova, grandiosa immagine del Cristo come centro spirituale dei bodhisattva: il Cristo, infatti, è venuto a fondare un nuovo ordine, a trasformare il *sette* in *dodici*, a fare delle sette

guide dell'umanità, dei sette «figli di Lucifero» i dodici bodhisattva, i dodici «fratelli del Cristo»⁸⁸, preposti al compito di favorire negli uomini la comprensione della portata umano-cosmica dell'evento del Golgota.

«Il Cristo era apparso sulla terra, ma proprio al suo tempo erano limitatissime le possibilità di comprenderlo. Bisognava provvedere alle epoche venture, facendo rivivere tutte le forme della sapienza affinché venissero poste a poco a poco al servizio della comprensione del Cristo. [...] Occorreva provvedere a che potesse rivivere a poco a poco la profonda sapienza dei tempi di Ermete, dei tempi di Mosè, dei tempi di Zarathustra e di quelli dei santi Rishi indiani; bisognava offrire di nuovo la possibilità di comprendere il Cristo con sempre maggiore profondità»⁸⁹.

«Dai tempi della rivelazione cristiana in poi, vediamo così che esteriormente, nel mondo, l'antichissima saggezza fluisce nell'umanità lentamente e gradualmente dal suo più elementare inizio [...]. Non esiste sapienza orientale che non sia fluita nell'occultismo dell'Occidente, e nella dottrina e nell'indagine rosicruciana si trova assolutamente tutto quanto dai grandi saggi dell'Oriente è mai stato conservato»⁹⁰.

Ecco dunque una prima conseguenza dell'incarnazione del Logos sul piano umano. Ma come si riflette lo stesso evento entro la sfera dei bodhisattva? quale svolta comporta? Rudolf Steiner affronta questo tema in una conferenza tenuta a Berlino il 25 ottobre 1909, in cui dice:

«Nel periodo greco-latino era in particolar modo l'anima razionale o affettiva che, a poco a poco, iniziava a far germogliare le facoltà interiori. Mentre nel periodo precedente, le cose principali, per così dire, si riversavano nell'uomo soprattutto dall'esterno – come potete vedere dall'esempio delle Furie, figure vendicative che l'uomo aveva intorno a sé, non in sé – nel periodo greco-latino, invece, c'era qualcosa che scaturiva dall'interno per confluire nei grandi maestri. Con ciò erano subentrati, a questo punto, rapporti del tutto nuovi.

«Precedentemente, quindi, gli esseri discesi dai mondi superiori avevano trovato una situazione tale da poter dire: non abbiamo bisogno di entrare completamente nell'organizzazione umana, perché possiamo operare così come dobbiamo, semplicemente calando dai mondi superiori ciò che l'uomo non è ancora in grado di fare e lasciando che ciò si riversi appunto nell'uomo. A quel tempo l'uomo non poteva offrire nulla ai maestri, se però questi avessero continuato nella loro strategia, sarebbe potuto accadere, dal quarto periodo in poi, che simili individualità, discendendo in una regione qualsiasi, avrebbero trovato sulla terra qualcosa che lassù non c'era. Finché sulla terra si vedevano le vendicatrici, le Erinni, si poteva fare a meno di ciò che era sulla terra. Ma poi apparve in basso qualcosa di completamente nuovo: la coscienza. In alto non la si conosceva, non vi era possibilità di osservarla. Era qualcosa di nuovo che veniva incontro a coloro che erano lassù.

«In altre parole: nella quarta epoca postatlantidea subentrò la necessità che i maestri discendessero effettivamente fino al gradino dell'umanità e imparassero a conoscere, all'interno di questo gradino, ciò che dalla stessa anima umana pulsa verso l'alto: verso il mondo spirituale. Iniziò quindi allora il periodo in cui non fu più possibile rifiutarsi di essere partecipi delle facoltà umane»⁹¹.

Dal «farsi uomo» del Cristo anche i bodhisattva – per lo meno alcuni di essi – furono spinti a superare l'antico rapporto che li induceva ad agire sull'umanità in veste disincarnata, quindi a «farsi uomini». Il primo di questi bodhisattva che, nell'epoca dell'anima razionale, si fece uomo per preparare nelle anime la comprensione del futuro evento del Golgotha fu il Buddha. Il primo che – dopo il sacrificio del Cristo – si fece uomo per tessere un connubio fra l'antica saggezza e l'impulso del Cristo è Mani, il fondatore del manicheismo⁹². Il suo compito fu quello di «far rivivere in avvenire, sempre più diffusa e più forte, la saggezza che si era propagata nei tempi postatlantidei»⁹³ con l'ausilio delle guide precedenti, cioè di Sciziano, di Buddha, di Zarathustra. Queste personalità spirituali concordarono infatti su un

piano invisibile, di «far fluire in modo sempre più intenso nell'evoluzione futura dell'umanità l'intera somma della saggezza dei bodhisattva dell'epoca postatlantidea»⁹⁴.

Il nuovo ruolo spirituale delle antiche guide dopo l'incarnazione del Logos è soprattutto far «comprendere il più degno oggetto di ogni comprensione, il Cristo: il Cristo che è un essere del tutto diverso dai bodhisattva e che si può comprendere soltanto sommando l'intera saggezza dei bodhisattva»⁹⁵. Tanta è l'importanza di queste personalità che «solo quando l'ultimo dei bodhisattva appartenenti al Cristo avrà svolto la sua opera, l'umanità potrà percepire che cosa sia il Cristo; allora essa sarà animata da una volontà in cui il Cristo stesso vivrà. Il Cristo penetrerà negli esseri umani attraverso il pensare, il sentire e, infine, il volere: l'umanità sarà l'impronta esteriore del Cristo sulla terra»⁹⁶.

A conclusione di questo paragrafo leggiamo una pagina del *Vangelo di Luca* in cui Steiner chiarisce complessivamente il rapporto che lega il Cristo alle entità dei bodhisattva:

«Abbracciando con lo sguardo tutta l'evoluzione della terra, si trovano appunto dodici bodhisattva. Essi appartengono a una presente comunità di spiriti che di tanto in tanto invia uno di loro sulla terra, con una speciale missione. Dobbiamo riconoscere, nell'accogliuta dei dodici bodhisattva, un centro spirituale che dirige tutta l'evoluzione della nostra terra. Comprenderemo la loro natura, esaltando il concetto di maestro che già possediamo. Essi sono appunto i maestri, i grandi ispiratori delle diverse qualità e facoltà che gli uomini devono appropriarsi.

«Dove ricevono i bodhisattva quello che di epoca in epoca essi hanno da annunziare?

«Se si potesse penetrare con lo sguardo nel centro spirituale dei bodhisattva, nella sfera dei dodici bodhisattva, si troverebbe che in mezzo a loro, nel nostro universo, sta un tredicesimo; questo tredicesimo non possiamo chiamarlo un maestro, nel senso in cui chiamiamo maestri i dodici bodhisattva, ma dobbiamo chiamarlo l'essere da cui emana sostanzialmente la saggezza stessa. Chi voglia

spiegare la cosa in modo giusto dovrà dire: i dodici bodhisattva, nella loro loggia spirituale, siedono intorno al loro centro; sono immersi nella contemplazione dell'entità sublime che fa fluire in loro quello ch'essi hanno poi il compito di portare nell'evoluzione della terra. Da questo tredicesimo fluisce tutto quello che gli altri dovranno poi insegnare. Essi sono i maestri, gli ispiratori; il tredicesimo, nella sua stessa entità, è l'oggetto dell'insegnamento degli altri dodici. Di epoca in epoca essi parlano di lui, rivelandolo. Questo tredicesimo è quello che gli antichi Rishi chiamavano Visva Karman e che Zarathustra chiamò Ahura Mazdao; è colui che noi chiamiamo il Cristo. Egli è il condottiero e la guida dei bodhisattva»⁹⁷.

A qualche smaliziato lettore l'idea del Cristo come centro dei dodici bodhisattva potrebbe apparire un'audace formula di compromesso escogitata da Steiner per conciliare il neobuddhismo della teosofia con la tradizione rosicruciana, quasi come una forma di sincretismo dettata da necessità «politiche», visto il suo ruolo all'interno della Società teosofica. Il sospetto sarebbe legittimo se Steiner avesse forzato la realtà, se cioè – posta la visione cristocentrica – i bodhisattva si fossero rivelati, alla luce degli studi del nostro secolo, come figure spirituali diverse dall'interpretazione steineriana. Al contrario, proprio questi studi hanno dimostrato che i bodhisattva del Grande Veicolo operano secondo il modello cristico, con abnegazione e volontà di sacrificio, ponendo la saggezza al servizio dell'amore, prendendo su di sé il fardello altrui, donando se stessi finché l'ultimo degli esseri non sia salvato. Ecco perché ancora oggi, più di prima, riconosciamo nei grandi bodhisattva del Mahâyâna il volto dei «fratelli di Cristo». Diremo anzi che la comprensione della missione dei bodhisattva è una delle esigenze spirituali del nostro tempo, sentita da più parti, tanto che nel 1984 si è svolto nel college di Middlebury (N.Y., Usa) un simposio su *The Christ and the bodhisattva*⁹⁸. A dimostrazione di questa esigenza depone anche una dichiarazione televisiva rilasciata alcuni anni fa a

Milano dal Dalai Lama che, con buona pace di tutti, affermò: «Il Cristo era un bodhisattva»⁹⁹.

La funzione dei bodhisattva. Nella conferenza del 31 maggio 1909¹⁰⁰, tenuta a Budapest durante il XV Congresso internazionale delle federazioni europee della Società teosofica, Rudolf Steiner spiega che i bodhisattva sono esseri che non si incarnano sul piano fisico, ma vivono sul piano eterico, prendendo talvolta dimora nel corpo eterico di certe personalità incarnate sulla terra. Sono questi i bodhisattva che la scolastica mahayanica ha denominato Mahâsattva («Grandi esseri»), in quanto sono gli animatori e gli ispiratori disincarnati delle anime umane: sono i grandi bodhisattva celesti come Maitreya, Mañjuśrî, Avalokiteśvara e altri. Rudolf Steiner sostiene che questa incorporazione eterica obbedisce a un ben preciso principio spirituale, secondo il quale nell'economia dello spirito nulla si perde, anzi tutto ciò che è prezioso per l'evoluzione interiore si conserva, in modo da ricollegare costantemente il passato al futuro.

Tale «incorporazione» di facoltà spirituali – ben diversa dall'idea di reincarnazione – non contrasta affatto con il principio di unità della personalità umana rappresentato dall'io e tante volte invocato nella critica cattolica all'idea della reincarnazione. Difatti l'«incorporazione» di un corpo eterico «estraneo» equivale all'assimilazione di nuove forze eteriche che vengono a fungere da *humus* per l'attività dell'io che le riceve. Qualcosa del genere si può cogliere nell'intenso rapporto di continuità e di immedesimazione che si instaurava tradizionalmente nelle civiltà antiche fra maestro e discepolo e soprattutto in India fra il *guru* e il *chela*¹⁰¹.

Quando, alcuni mesi dopo, Steiner ritorna sull'argomento durante il corso sul *Vangelo di Luca*, così definisce la funzione dei bodhisattva:

«I bodhisattva sono appunto una data categoria di esseri che sono sì incarnati nel corpo fisico, ma che hanno rapporti con entità di-

vino-spirituali, al fine di poter portare sulla terra e di comunicare agli uomini ciò che da quelle entità essi hanno imparato. Sono dunque esseri incarnati nel corpo umano, che, con le loro facoltà, arrivano tanto in alto da potersi mettere in rapporto con le entità divino-spirituali»¹⁰².

Anche in questo caso, quando si parla di «incarnazione» si intende in realtà «incorporazione». Dice infatti poco oltre Steiner, parlando del Buddha storico:

«Così l'individualità che prima si era sviluppata in forma di bodhisattva e che, finché era bodhisattva non era ancora completamente penetrata nella forma umana, ma ne emergeva fino alle sfere celesti, penetrò una volta tutta dentro un corpo umano, così da venirne avviluppata interamente»¹⁰³.

Attraverso questa particolare forma di incarnazione i bodhisattva esplicano la loro missione ricevuta, in lontanissime epoche, nei mondi superiori¹⁰⁴: suscitare negli uomini forze morali e conoscitive che favoriscano il loro cammino evolutivo, ispirare nuove forze interiori, invitare la coscienza umana al superamento di sé.

Quando per il bodhisattva – continua Steiner – giunge il momento in cui sente di aver compiuto la sua missione, avviene che tutte le forze spirituali delle quali è stato mediatore nei confronti degli uomini finalmente possono fluire verso l'umanità e trasformarsi in nuove facoltà umane, accessibili a tutti. Quando un bodhisattva ha espletato il suo compito, rinasce completamente in un corpo fisico umano nel quale vengono a incarnarsi in modo esemplare tutte le virtù e le facoltà che prima ispirava dall'alto: a questo punto può divenire un Buddha e donare le sue stesse facoltà al mondo. Aggiunge Steiner:

«E gli uomini hanno il compito di continuare a sviluppare ciò che prima discendeva in loro da sfere celesti e di dire a se stessi: ora

dobbiamo sviluppare in noi le facoltà che vediamo per la prima volta interamente raggiunte nell'incarnazione in cui il bodhisattva diventò Buddha. [...] Quando l'evoluzione fu progredita al punto da rendere possibile la presenza di queste facoltà in un singolo esemplare umano sulla terra, allora fu creata in germe la possibilità che gli uomini in avvenire sviluppassero in se stessi queste facoltà»¹⁰⁵.

Nel caso del Buddha storico queste facoltà sono – secondo Steiner – le forze della compassione e dell'amore, che Siddhârtha da tempo immemorabile aveva ispirato dall'alto in qualità di bodhisattva¹⁰⁶. Una volta acquisite dall'anima, queste facoltà condurranno all'edificazione del senso morale.

Tutta questa odissea celeste e terrena dei bodhisattva e dei Buddha obbedisce a una legge spirituale così formulata da Steiner:

«L'anima umana ha sempre sentito nel suo profondo l'importanza del fatto che prima qualcosa fluisce dall'alto, poi diventa possesso dell'anima umana e da questa irraggia nuovamente nello spazio universale»¹⁰⁷.

Come dire che le benefiche forze dei bodhisattva sono dapprima ispiratrici e suscitatrici di ideali umani; quando poi gli esseri si appropriano di queste forze e di questi ideali, ridestandoli da se stessi come proprie facoltà, allora queste forze si esprimono in modo esemplare e secondo tutta la loro verità, conformando un essere, un Buddha, che le possa incarnare appieno e che inviti gli uomini non a tenerle gelosamente custodite ma a restituirle al cosmo, al creato, ai mondi da cui quelle facoltà e quelle forze sono discese.

Il bodhisattva Maitreya secondo Rudolf Steiner. Riguardo al futuro avvento del Maitreya sulla terra, Steiner riporta la già citata leggenda di Mahâkâśyapa, ma aggiunge – attingendo forse da una versione a noi ignota – che «un pro-

digioso fuoco sarebbe disceso dall'universo, avrebbe avvolto il corpo incorruttibile di Mahâkâšyapa e lo avrebbe trasportato nei mondi spirituali superiori¹⁰⁸: questo fuoco sarà, secondo Steiner, il fuoco del Cristo, del quale il Maitreya si rivelerà un portatore.

Questa futura connessione del Maitreya con il Cristo è confermata da un evento che, in un certo modo, la anticipa: intorno al 105 a.C. il Maitreya ispirò un personaggio storico che ebbe un ruolo di primo piano nei movimenti eterodossi del giudaismo, ovvero presso gli Esseni e i Terapeuti: Yešû ben Pandira. Questo personaggio, che era «sotto la protezione»¹⁰⁹ del bodhisattva Maitreya, operò affinché le menti potessero accogliere e comprendere il messaggio del Cristo. E come, nel I secolo, Yešû ben Pandira fu l'annunciatore dell'incarnazione umana del Cristo, così – dice Rudolf Steiner in una conferenza tenuta a Lipsia il 5 novembre 1911¹¹⁰ – «sarà il vero annunciatore del Cristo nella veste eterica». È questa una delle verità più profonde insegnate dalla scienza dello spirito: il Cristo, già dal nostro secolo, si renderà visibile all'uomo su un nuovo piano, quello eterico appunto, attraverso un'esperienza spirituale simile a quella avuta dall'apostolo Paolo sulla via di Damasco.

Durante il lungo periodo di permanenza nel cielo dei Tushita il bodhisattva Maitreya si incorpora ogni cento anni, seguendo il modello archetipico rappresentato dall'incarnazione del Cristo, tant'è che viene detto che «il bodhisattva ripete la vita del Cristo»¹¹¹. L'anima umana lo accoglie fra i 30 e i 33 anni – come Gesù per tre anni ospitò il Cristo, dal battesimo del Giordano fino al Golgotha – e poi «il resto della sua vita lo trascorre con l'io [*bodhisattvico*] che è penetrato in lui»¹¹².

Quando infine, cinquemila anni dopo Śâkyamuni, il Maitreya ascenderà al rango di Buddha, allora si rivelerà come «un portatore di bene»¹¹³, come vuole del resto il nome *maitrî*, che in sanscrito significa «benevolenza»; ma sarà anche un portatore del Logos, della Parola, giacché «attraverso la parola stessa sarà in grado di riversare nelle anime

sentimenti e moralità. [...] Egli comparirà allora come il Maestro del bene, come un grande maestro che preparerà la giusta dottrina e la vera saggezza del Cristo in maniera completamente diversa da quanto sia oggi possibile»¹¹⁴.

Quando si incorpora il bodhisattva? In più occasioni Rudolf Steiner ha precisato che la discesa del bodhisattva – ciò che chiamiamo «incorporazione» - avviene quando l'uomo che è destinato ad accoglierlo ha raggiunto i trent'anni. Ciò vale sia per il Maitreya sia per gli altri bodhisattva, in quanto tutti sono emuli del mistero dell'incarnazione. Dice Steiner:

«Non accadrà mai che il bodhisattva si mostri tale già nella sua prima gioventù; fra il trentesimo e il trentunesimo anno egli si rivelerà con qualità affatto nuove, appunto perché un'altra personalità avrà preso possesso del suo corpo»¹¹⁵.

«Il bodhisattva ripete la vita del Cristo, e gli iniziati sanno che in ogni incarnazione egli presenta caratteristiche del tutto speciali, ossia osservano come, tra il trentesimo e il trentunesimo anno della sua vita, abbia luogo un mutamento importante. Sebbene non in forma così poderosa come nel Cristo, la sua anima viene trasformata, l'io che fino ad allora aveva vivificato il suo corpo s'allontana da quel che era stato, sebbene non avvenga in lui come nel Cristo, in cui l'io precedente si allontanò per essere sostituito da un altro»¹¹⁶.

Rudolf Steiner insiste su tale questione per un profondo dissenso in merito al caso Krishnamurti. Nell'ottobre del 1909 il giovane hindu Jiddu Krishnamurti (1895-1986), dopo essere stato adottato da Annie Besant, veniva presentato a Benares dai teosofi come «Cristo reincarnato», quindi come un nuovo Messia: era un ragazzo di quattordici anni¹¹⁷. Così facendo la teosofia contravveniva al principio della non ripetibilità dell'incarnazione fisica del Cristo e alla stessa idea che i bodhisattva si incorporano seguendo il modello dettato dal «farsi uomo» del Logos.

8. I CORPI SPIRITUALI DEL BUDDHA

I corpi buddhici nel buddhismo originario. Le scritture canoniche¹¹⁸, quelle cioè del buddhismo originario, gettarono le basi della riflessione buddhologica ripartendo così le componenti fisiche e spirituali dell'Illuminato:

1. un corpo di pure qualità (*dharmakâya*), identificato con la stessa dottrina esposta dal Buddha;

2. un corpo di pensiero (*manomayakâya*), dotato di capacità di metamorfosi, con il quale il Buddha poteva recarsi nel mondo di Brahmâ;

3. un corpo fisico o di nascita (*jarâyujakâya* o *putikâya*), formato dai quattro elementi (acqua, aria, terra, fuoco).

La corrente Sarvâstivâdin¹¹⁹, però, formulò una diversa classificazione:

1. un corpo di pure qualità (*dharmakâya*), costituito dai cinque «aggregati» (*skandha*) puri o sovraterreni;

2. un corpo materiale (*rûpakâya*) o corpo di retribuzione karmica (*vipâkakâya*): questo è, secondo la corrente Sarvâstivâdin, il corpo di nascita munito dei trentadue segni dell'Uomo Superiore, quale fu visto dal veggente Asita.

3. un corpo fittizio o corpo di metamorfosi (*nirmânakâya*), dovuto al fatto che il Buddha ha il potere di creare cose esteriori che non esistono, di mutare le pietre in oro, di far comparire figure fittizie (gli animali, i Buddha dello spazio eccetera) e altri «poteri meravigliosi».

In realtà, se si osserva, le correnti theravâda scorgevano nella figura dell'Illuminato la contemporanea presenza di due corpi: un corpo di pure qualità e un corpo materiale, mentre il corpo fittizio sarebbe stato soltanto una facoltà magica o una serie di poteri nati dall'incontro dei due precedenti corpi. Il Mahâyâna, alle sue origini, non mutò di molto questo schema. La letteratura della perfezione della saggezza e il Sûtra del Loto affermavano infatti che due sono i corpi

costitutivi del Buddha: il corpo totalmente spirituale della legge (*dharmakâya*) e il corpo materiale.

I corpi buddhici nella riflessione del primo Mahâyâna. La letteratura della perfezione della saggezza favorì, già dagli inizi, il graduale passaggio dalla venerazione del corpo materiale dell'Illuminato – quale si compiva attraverso il culto degli stûpa – alla venerazione del corpo superiore, il corpo della legge (*dharmakâya*) o della saggezza, che si sarebbe esplicitata nella venerazione dell'immagine umana e aureolata del Buddha¹²⁰. I testi della perfezione della saggezza, i testi della terra pura (come il *Sûtra del Loto*) o certi testi di ambiente mâdhyamika (quali *L'insegnamento di Vimâlakîrti*) concepiscono la natura del Buddha come divisa in un corpo della legge – immortale, puro, spirituale e meritevole di culto – e un corpo materiale, mortale, anche se dotato dei trentadue segni dell'Uomo Superiore¹²¹.

Ecco dunque il messaggio del primo Mahâyâna: il vero Buddha non si identifica con l'esistenza fisica dell'Illuminato, nato sotto le sembianze del principe Siddhârtha. Il vero Buddha è un Buddha ideale, eterno, che nel *Sûtra del Diamante* – come si è visto – invita a non considerare più la sua figura fisica o umana, ma la sua natura invisibile, la sua controparte celeste: «Dalla dottrina (*Dharma*) si dovranno vedere i Buddha, dal *dharmakâya* viene la loro guida»¹²².

Questa idealizzazione del Buddha si compie parallelamente, sul piano storico, allo sviluppo occidentale della cristologia che mirava dal canto suo ad attribuire sempre più importanza alla dottrina del Logos e all'idea che il Figlio avesse la «natura del Padre». Erano i primi passi di un vasto fenomeno spirituale destinato a realizzarsi nel terzo millennio. Rudolf Steiner così lo riassume:

«Nel quarto periodo di civiltà post-atlantidea [VIII a.C. - XV sec. d.C.] gli uomini avevano solo la facoltà di vedere il Cristo fisico, e per questo egli si manifestò appunto in un corpo fisico. Nella nostra epoca, fino al terzo millennio, gli uomini diverranno a poco a

poco capaci di vedere il Cristo eterico; perciò egli non riapparirà mai più in un corpo fisico»¹²³.

Se dunque, da un lato, l'asceta orientale del Grande Veicolo guardava alle forze buddhiche come a supreme forze spirituali che si offrivano alla purezza della contemplazione, dall'altro il cristiano dei primi secoli guardava sempre più alla missione cosmica del Cristo, facendosi emulo delle parole di Atanasio di Alessandria: «Dio si è fatto uomo perché l'uomo possa diventare Dio».

La concezione Yogâcâra dei tre corpi del Buddha.
La letteratura dello Yogâcâra¹²⁴ offre una più precisa e più ampia riflessione sui corpi che costituiscono la natura del Buddha. Questa corrente pone infatti a fondamento della buddhologia un triplice corpo della legge (*dharmakâya*), così ripartito:

1. Corpo di essenza (*svabhâvakâya*): è il corpo più elevato, costituito da quei valori insieme religiosi e filosofici che il Grande Veicolo riconosce come i più alti: l'Assoluto (*dharmadhâtu*), la Pura verità del reale (*tathatâ, dharmatâ*), il Vuoto (*Śnyatâ*). Secondo il *Compendio del Grande Veicolo*, il corpo di essenza, in quanto vetta del corpo della legge, è visibile al bodhisattva che abbia acquisito tutte le forze spirituali sperimentate nel suo cammino lungo le dieci Terre; esso è unico, eterno, invisibile, infinito come lo spazio e pertanto inconcepibile; è l'«essenza» che accomuna tutti i Buddha dei mondi.

2. Corpo di beatitudine o corpo di remunerazione (*sambhogakâya*): è il corpo glorioso¹²⁵ e invisibile (ma talora visibile) con cui un Buddha appare e predica ai bodhisattva o si costituisce come Signore, assiso su un trono di loto, di una delle terre pure. Originali regioni paradisiache diffuse in tutto l'universo, queste terre vengono poeticamente descritte come giardini fastosi, rallegrati da musiche celesti, dove un Buddha predica la dottrina, opera miracoli e invita alla disci-

plina interiore, talvolta senza la parola, solo col sorriso. È il caso del Buddha Amitâbha e del paradiso d'occidente.

Questo corpo è «il Buddha per antonomasia»¹²⁶, che si rivela attraverso i Buddha dei vari universi; è il Buddha che predica sul picco dell'Avvoltoio¹²⁷ ai bodhisattva le grandi scritture mahayaniche, prolungando la rivelazione della dottrina oltre il Nirvana supremo del Buddha storico.

Il *sambhogakâya* è un corpo puro e perfetto, eterno, dotato dei trentadue segni dell'Uomo Superiore, del quale il bodhisattva si riveste nell'ottava Terra spirituale, dopo la pratica delle perfezioni seguita per infiniti eoni. Secondo lo Yogâcâra questo è il corpo glorioso riconosciuto dal veggente Asita prima di annunciare che il piccolo Siddhârtha sarebbe diventato un Illuminato¹²⁸. Ha scritto Paul Mus: «Il *sambhogakâya* è il massimo livello dei corpi buddhici, quindi dello spirito, che si rivela ai bodhisattva, il massimo grado di manifestazione del *dharmakâya*. Non vi è altra conoscenza superiore al *sambhogakâya*. Al di sopra vi è solo l'identità con il *dharmakâya*»¹²⁹.

3. Corpo di metamorfosi (*nirmânakâya*): è il corpo fisico assunto da un Buddha, per esempio le sembianze del principe Siddhârtha, rivestite dal Buddha storico; ma può essere anche una raffigurazione iconografica dell'Illuminato. Questo corpo deve il suo nome al fatto che «l'Assoluto, limitando se stesso, si metamorfosa per apparire temporaneamente nella forma di un corpo fisico umano»¹³⁰. Agli asceti che non hanno ancora raggiunto le terre spirituali, agli esseri che vivono nell'ignoranza propria del nostro mondo il Buddha si rende visibile, a scopo salvifico, attraverso questo corpo. La capacità di metamorfosi di questo corpo è confermata dal fatto che esso è dotato di alcuni poteri magici trasmutatori¹³¹.

La concezione steineriana dei corpi buddhici. Dopo aver passato in rassegna le speculazioni delle diverse scuole buddhiste sui corpi buddhici, vediamo l'interpretazione di

Rudolf Steiner quale emerge da alcune conferenze del 1909. Partiamo da una pagina del *Vangelo di Luca*, nella quale egli spiega dettagliatamente la natura dei corpi buddhici:

«In un essere che da bodhisattva è diventato Buddha si possono distinguere tre forme di corporeità:

1) Il corpo che egli possiede prima di diventare Buddha, quando ancora agisce come bodhisattva dall'alto; questo corpo non contiene tutti gli elementi mediante i quali quell'essere agisce. Quell'essere è ancora librato nelle altezze ed è collegato con la sua missione precedente, come lo era il bodhisattva prima di aver trasformato la sua missione in quella di Buddha. Finché un essere sifatto dimora in un tal corpo, il suo corpo si chiama *dharmakâya*.

2) Il corpo che l'essere stesso si forma, che egli porta con sé e in cui esprime fisicamente tutto quanto ha in sé; questo corpo si chiama il corpo della perfezione o *sambhogakâya*.

3) Il corpo spirituale che un tal essere assume dopo aver raggiunto il suo perfezionamento, e con cui può agire dall'alto sulla terra nel modo descritto. Questo corpo si chiama *nirmânakâya*»¹³².

Passiamo ora al ciclo sulle *Gerarchie spirituali*, in cui Steiner tratta dell'evoluzione spirituale dell'uomo e precisamente della formazione dei corpi superiori (Manas, Buddhi, Atman):

«Quando il corpo astrale è tanto progredito da essere completamente trasformato, allora l'intera nuova forma del corpo astrale, del sé spirituale, s'imprime nel corpo eterico, sicché il corpo eterico diventa un calco del corpo astrale trasformato. Non occorre che anche l'eterico sia già del tutto trasformato; il lavoro fatto sul corpo astrale viene impresso al corpo eterico. Questa sarebbe la condizione di un essere particolarmente elevato che avesse raggiunto un grado eminente avendo sviluppato tutto il sé spirituale. Un essere del genere vien chiamato dalla saggezza orientale un *nirmânakâya*, perché il suo corpo astrale, il suo *kâya* astrale ha raggiunto il grado nel quale non abbandona più dietro di sé alcuna scoria [nel *Kamaloka*].

«[...] Quando si è trasformato il corpo eterico, quando dunque l'uomo non ha nel corpo astrale solo il sé spirituale, ma sviluppa a poco a poco anche nel suo corpo eterico la Buddhi o spirito vitale, quando poi questo s'imprime nel corpo fisico, allora raggiungiamo un gradino successivo dell'evoluzione, una specie di gradino intermedio. In questo gradino intermedio l'uomo raggiunge il punto in cui non deve abbandonare [nel *Kamaloka*] dietro di sé più nulla nemmeno del suo corpo eterico, ma può conservare quel corpo eterico nella medesima forma per tutti i tempi, perché è divenuto Buddhi o spirito vitale. [...] Una personalità del genere ha un corpo, un *kâya*, che non agisce solamente nel luogo dove esso si trova, ma anche nel futuro, indirizzando anche l'evoluzione futura. La legge per il futuro si chiama *dharma*: un corpo siffatto si chiamerà *dharmakâya*»¹³³.

Fin qui la classificazione di Steiner. Stando però alla teologia buddhista, egli inverte le caratteristiche del *sambhogakâya* con quelle del *nirmânakâya*, nel senso che ha scambiato i termini attribuiti dal buddhismo a questi due corpi buddhici. Ai primi del '900, del resto, erano ancora vaghe, in ambito orientalistico, le conoscenze sui corpi buddhici secondo il Grande Veicolo, soprattutto riguardo al *sambhogakâya*. Ma se, alla luce degli studi del nostro secolo, intendiamo il *nirmânakâya* come semplice corpo fisico del Buddha e il *sambhogakâya* come corpo spirituale che abbraccia invisibilmente il Buddha e i bodhisattva in un'unica gloriosa assemblea celeste, possiamo allora rettificare la spiegazione di Steiner e concepire quindi il *dharmakâya* come lo stadio intermedio fra Buddhi e Atman e il *sambhogakâya* come lo stadio intermedio fra Manas e Buddhi. Questi stadi intermedi sono appannaggio di esseri superiori che hanno la possibilità di far dono di sé al mondo, con la massima abnegazione: possono, per esempio, donare in futuro il proprio corpo astrale o corpo eterico, potendone riattingere la sostanza *ex novo* dalle sorgenti dello spirito.

In conseguenza dell'accennata inversione Steiner desi-

gna come *nirmânakâya* del Buddha – ma in realtà è il *sambhogakâya* – la forza spirituale che si rese percepibile sotto forma di visione ai pastori nella notte di Natale, come si può leggere nel seguente brano:

«La moltitudine che appare in immagine ai pastori è il Buddha glorificato, è il bodhisattva degli antichi tempi; la figura spirituale che appare ai pastori è l'essere che, per millenni e millenni, aveva portato agli uomini il messaggio dell'amore e della compassione. Dopo la sua ultima incarnazione sulla terra, quell'essere si librava nelle altezze spirituali e apparve in cielo ai pastori accanto all'angelo che annunciava loro l'evento di Palestina. [...] Possiamo dunque dire che fu il *nirmânakâya* del Buddha ad apparire ai pastori in forma di schiere angeliche. Il Buddha s'irraggiava nel suo *nirmânakâya* e in tal guisa si manifestò ai pastori»¹³⁴.

«Da allora in poi [*dopo la sua vita da Buddha*] egli non dimorò più in un corpo terrestre del tutto corrispondente alla sua individualità, ma riapparve nel *nirmânakâya* (o corpo delle trasformazioni) che giunge solo fino al mondo eterico-astrale. Fu veduto allora dai pastori in forma di una moltitudine di angeli; erano divenuti per un istante chiaroveggenti, al fine di poter contemplare essi stessi quel che veniva loro annunciato»¹³⁵.

Al contrario, secondo la tradizione buddhista invece, il corpo che il Buddha abbandona grazie al Nirvana supremo è il *nirmânakâya*, mentre il corpo buddhico non più terrestre che giunge al «mondo eterico-astrale» è, nell'ottica del Grande Veicolo, proprio il *sambhogakâya*. Ed è appunto questo il corpo glorioso che appare ai pastori la notte di Natale.

L'inversione dei termini ritorna anche nel brano in cui Steiner ricorda la scena del Tempio, nella quale il dodicenne Gesù parla ai dottori (*Luca* 2, 41-50). Il fanciullo ha ormai l'età in cui presso il popolo ebraico si raggiungeva la maturità sessuale e, come in ogni essere umano, anche in lui sboccia il corpo astrale, attraverso la deposizione di quel precedente «involucro astrale» che ha accompagnato la sua esi-

stenza fino a quel momento. Mentre, però, nel comune fanciullo questo «involucro» ritorna alla sfera astrale, in Gesù l'«involucro» si distacca per congiungersi con il *sambhogakâya* del Buddha che fino ad allora ha avvolto il Bambino. Il corpo buddhico viene vivificato dall'«involucro astrale» di Gesù e può esprimersi con nuove parole attraverso la nota scena che vede Gesù fra i saggi d'Israele.

«Nella scena del tempio il fanciullo Gesù parlò in modo da stupire tutti coloro che l'ascoltavano, perché lo adombrava appunto il *nirmânakâya* del Buddha, come rinfrescato da una fonte di gioventù, ossia dall'involucro astrale materno del fanciullo stesso. [...] Gesù dodicenne, nel tempio, diventa improvvisamente un altro»¹³⁶.

Per concludere possiamo tracciare il seguente schema:

-
- Dharmakâya* = corpo spirituale invisibile. Si identifica con l'Assoluto e si manifesta come *Dharma*, la dottrina buddhista.
- Sambhogakâya* = corpo spirituale che dimora nella sfera eterico-astrale. Si rivela ai bodhisattva.
- Nirmânakâya* = corpo spirituale che dimora nel mondo fisico e si rivela a tutti gli uomini.
-

In quanto riflesso del *sambhogâkâya*, il corpo astrale del Cristo Gesù era fortemente nutrito di compassione per i poveri, i miseri, i malati e gli infelici: era insomma animato da un profondo trasporto per il mondo del dolore. La novità, rispetto al Buddha, è che il Cristo fa fluire in questo suo anelito una forza nuova che, al posto del distacco buddhista, si rivela come carità, sacrificio, donazione di sé.

Sappiamo da Steiner che invece l'ideale buddhico, nella sua pienezza, rivive nell'intera personalità di Giovanni Battista, che durante la sua breve vita di anacoreta del deserto di Giuda non fece che esaltare la povertà dello spirito e la via

della rinuncia e della purificazione. L'entità del *sambhogakâya*, che un tempo era discesa sulla terra grazie al corpo fisico del Buddha storico, ora agiva dal di fuori, dai mondi superiori e in tal modo veniva a sviluppare la forza dell'io di Giovanni Battista: non si limitò a ispirarlo, ma ne formò l'io.

«Nell'io di Giovanni Battista agiva l'ispirazione del *nirmânakâya* del Buddha. Ciò che si era annunciato ai pastori, ciò che aleggiava sopra il Gesù natanico immergeva ora la sua forza in Giovanni Battista. E la predicazione di Giovanni Battista è una rinascita della predica del Buddha. [...] Le parole pronunciate da Giovanni erano ispirate dal Buddha. Esse ci appaiono come la continuazione della predica fatta in passato dal Buddha. [...] E Giovanni aggiunge, continuando la predicazione del Buddha: chi ha due vesti ne dia a chi non ne ha. E vennero a lui e gli chiesero: "Maestro, che dobbiamo fare?". Similmente i monaci erano andati dal Buddha chiedendogli che cosa dovessero fare. Tutte queste parole appaiono come fossero parole del Buddha o come la loro continuazione. [...] Dalla bocca di Giovanni Battista noi possiamo ascoltare quanto il Buddha aveva da dire nei secoli più tardi di quando visse in un corpo fisico»¹³⁷.

«Egli deve crescere e io invece diminuire» (*Giovanni* 3,30): questa frase pronunciata da Giovanni è il segno che l'ideale buddhico cede di fronte al Logos incarnato, preparandone l'avvento. Questo ideale non verrà però dimenticato dal Cristo, ma integrato nella sua missione, come profonda e insostituibile componente.

9. IL BUDDHA E IL CRISTO

Nel *Cristianesimo quale fatto mistico e i misteri antichi*¹³⁸ Rudolf Steiner riporta le concordanze fra la vita del Buddha e quella del Cristo segnalate dal filosofo e teologo Rudolf Seydel nel libro *Budda e Cristo* (1884). Riassumiamole in breve:

1. Annunciazione del Buddha attraverso un elefante bianco	1. Annunciazione di Gesù attraverso l'angelo Gabriele
2. Profezia di Asita.	2. Profezia di Simeone.
3. Il principe si smarrisce a 12 anni e viene ritrovato ai piedi di un albero ad ammaestrare alcuni uditori ¹³⁹ .	3. A 12 anni Gesù si smarrisce a Gerusalemme durante la festa di Pasqua e viene ritrovato nel tempio.
4. Il demone Mâra tenta il Buddha promettendogli tutti i regni della terra.	4. Una tentazione simile subisce il Cristo.
5. Il Parinirvana del Buddha.	5. La Trasfigurazione del Cristo.

A commento di queste analogie Rudolf Steiner aggiunge:

«Nel mio libro *Il cristianesimo quale fatto mistico* si potrà vedere come sei secoli dopo il Buddha siano risorte, nel vangelo di Luca, le medesime leggende che erano state raccontate sul Buddha, come cioè si ripresenti sotto una nuova forma ciò che era stato rivelato dal Buddha. Si riaffaccia perciò nel vangelo di Luca ciò che era già contenuto nelle leggende del Buddha. Gli eventi concordano fino a questo grado, esaminandole alla luce della ricerca spirituale»¹⁴⁰.

Oltre all'analogia fra la profezia di Asita e quella di Simeone, già ricordata, Steiner esamina a fondo soltanto

un'altra concordanza fra la vita del Buddha e quella del Cristo: il Nirvana supremo e la Trasfigurazione.

Sono quattro, secondo l'antroposofia, le tappe della vita del Cristo o, meglio, della sua incarnazione nel corpo umano di Gesù: il battesimo del Giordano, l'atto di camminare sulle acque, la Trasfigurazione sul monte Tabor, l'ingresso a Gerusalemme nella domenica delle Palme. L'attraversamento delle acque (conseguente alla moltiplicazione dei pani) rappresenta il segno dell'avvenuta compenetrazione del corpo astrale di Gesù a opera del principio-Cristo, mentre la Trasfigurazione è il momento in cui il Logos solare rifulge nel corpo eterico di Gesù, infine il trionfo della domenica delle Palme è la completa discesa del principio-Cristo nella sfera fisica, a tutti visibile. È a questo punto però che inizia la vera missione del Cristo: la passione e la resurrezione.

La Trasfigurazione (in greco, *metamorphôsis*) rappresenta il momento in cui la forza solare del principio-Cristo, del Logos, permea il corpo eterico di Gesù di Nazaret: essa è il preannuncio della futura resurrezione, nel senso che grazie al corpo eterico trasfigurato il Cristo potrà apparire ai discepoli nel periodo di tempo compreso tra la Pasqua e l'Ascensione¹⁴¹.

«Il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce» (*Matteo* 17,2): da queste parole ha preso spunto la tradizione cristiana orientale¹⁴² che ha sempre celebrato nell'iconografia l'esperienza della luce taborica. L'icona della Trasfigurazione, in cui il Cristo appare affiancato da Mosè e da Elia, ovvero dalle figure che emblematicamente rappresentano la legge (*Torah*) e i profeti (*Nabi'im*), è tutta dominata dal tema della luce: le vesti del Cristo glorioso sono d'un bianco immacolato ed emanano raggi di luce sfolgorante che trasfigurano la coscienza stessa dei tre discepoli, Pietro, Giacomo e Giovanni, che assistono al fenomeno¹⁴³.

Cerchiamo ora di comprendere in che senso Rudolf Steiner mette a confronto la Trasfigurazione del Cristo con il Pa-

rinirvana, il momento della suprema illuminazione in cui il Buddha abbandona il nostro mondo.

«La fine del Buddha fu sublime. Egli si sentì ammalare durante un viaggio; giunse al fiume Hiranya, nelle vicinanze di Kušina-gara. Si pose a giacere sopra un tappeto, disteso per lui da Ananda, il discepolo prediletto. Il suo corpo cominciò a risplendere dall'interno. Morì trasfigurato, come un corpo di luce, dicendo: "Nulla è durevole". Questa morte del Buddha corrisponde alla Trasfigurazione di Gesù. [...] A questo punto finisce la vita di Buddha, comincia invece la parte più importante della vita di Gesù: passione, morte e resurrezione. [...] La vita di Gesù ha [...] un contenuto maggiore di quella del Buddha. Buddha finisce con la Trasfigurazione: nella vita di Gesù i fatti più importanti vengono dopo la Trasfigurazione. Nel linguaggio degli iniziati si direbbe: Buddha è giunto fino al punto in cui la luce divina comincia a risplendere entro l'uomo. Quando si trova dinanzi alla morte terrestre, egli diviene la luce del mondo. Gesù va oltre: egli non muore fisicamente nel momento in cui la luce del mondo lo trasfigura. In quel momento egli è un Buddha. [...] Nell'attimo della sua trasfigurazione Buddha si effonde nella vita beata dello spirito universale. [...] Con la sua vita Buddha ha dimostrato che l'uomo è il Logos e che ritorna in questo Logos, nella luce, quando muore la sua parte terrena. In Gesù il Logos stesso ha assunto realtà personale; in lui la Parola è divenuta carne»¹⁴⁴.

Il Parinirvana si manifesta dunque come trasfigurazione del corpo terreno del Buddha in un corpo di luce. E come nel caso del Cristo la Trasfigurazione corrisponde alla discesa del Logos nell'ambito eterico, così, nel caso del Buddha, il Nirvana supremo è l'identificazione totale con il *dharmakâya*, ovvero con quel grado intermedio in cui la pienezza della Buddhi trabocca nell'Atman. Si è ricordato, del resto, come lo scopo della disciplina buddhista sia la percezione del pensiero come luce; non stupirà pertanto che l'acme della vita buddhica sia l'accensione della luce spirituale nel corpo eterico.

In una conferenza a Colonia l'11 aprile 1909 Steiner mette ancora a confronto il problema della morte come è affrontato dal buddhismo e com'è visto dal cristianesimo:

«Lasciamo [...] spaziare il nostro sguardo su di un periodo di dodici secoli, da seicento anni prima della nostra èra a seicento anni dopo la nostra èra. [...] [*Seicento anni prima*] il Buddha aveva visto un cadavere e al suo cospetto aveva riconosciuto la nullità della vita. Gli uomini che vissero sei secoli dopo l'evento del Golgota contemplavano con devoto fervore il cadavere sulla croce. [...] Seicento anni dopo l'evento del Golgota, il cadavere del Cristo Gesù sulla croce diventò il segno commemorativo della vita, della resurrezione, del superamento della morte, come, seicento anni prima del mistero del Golgota, il cadavere significava che l'uomo che entra nel mondo fisico per sete di esistenza, deve soggiacere al dolore. In tutta l'evoluzione dell'umanità non si può trovare una inversione maggiore di questa»¹⁴⁵.

Quanto Steiner dice è confermato dai simboli rappresentativi del buddhismo e del cristianesimo: lo stûpa e la croce, entrambi legati all'idea della morte. Sofferamoci per un istante sullo stûpa.

Nei primi seicento anni del buddhismo non si raffigurò mai il volto umano dell'Illuminato, ma se ne simboleggiò la dottrina – quindi, in senso più ampio, se ne raffigurò il *dharmakâya* – attraverso le immagini mistiche dell'albero dell'illuminazione, della ruota della legge, delle orme dei piedi, del tridente, del trono di diamante; ma soprattutto si usò lo stûpa come simbolo del Nirvana. Il buddhista antico avvertiva difatti che la grandezza della dottrina non poteva esprimersi attraverso l'immagine della figura fisica del suo fondatore: occorreva un simbolo mistico. E il simbolo più completo fu trovato nella collinetta emisferica dello stûpa, che rappresentò per il devoto il monumento funebre dell'Illuminato, ma anche la condizione finale raggiunta dal Buddha in vita, ovvero il Nirvana. Adorare pertanto gli stûpa con of-

ferte di ghirlande, di lampade o di incenso significava in origine adorare la luce del dharma che si era accesa nel corpo fisico del Buddha.

Il primo grande esempio di stûpa in territorio indiano è lo stûpa di Sâñcî (a nord-est di Bhopâl), alto 17 m e risalente al tempo del re Ašoka: la sua architettura e il suo simbolismo hanno dettato legge nell'arte buddhista. Lo stûpa sorge all'interno di un recinto sacro delimitato da una balaustrata nella quale si aprono quattro porte in corrispondenza dei quattro punti cardinali; su di esse sono ancora oggi raffigurate alcune scene della vita terrena dell'Illuminato o di una delle sue vite precedenti descritte nei *Jâtaka*. Vi è poi una terrazza all'interno della quale si staglia la cupola ovoidale che simboleggia l'universo: questa cupola emisferica è per lo più chiamata *garbha* («utero, grembo») perché accoglie la reliquia che santifica lo stûpa. In cima alla cupola troneggia una sorta di belvedere che rappresenta il palazzo dei trentatré dèi. Dal belvedere si innalza un pilastro che per l'immaginario dell'antico indiano era il simbolo vivente della montagna cosmica, il monte Meru, che sorge al centro del mondo abitato, detto dagli Indiani Jambudvîpa, «terra della melarosa». In quanto *Axis Mundi*, centro o albero del mondo, questo pilastro è stato ripetutamente identificato con l'albero dell'illuminazione ai piedi del quale il bodhisattva Siddhârtha divenne Buddha. Al culmine del pilastro svettano una serie di parasoli fatti di dischi di pietra il cui diametro è decrescente dal basso in alto: questo «ombrello» è il simbolo del *dharma*, che sovrasta tutti, uomini e dèi.

Sono tante le differenze simboliche che intercorrono fra lo stûpa e la croce, ma di certo una delle più importanti è questa: in quanto simbolo dell'illuminazione, lo stûpa è un invito a distaccarsi dal mondo fenomenico per ascendere verso la sfera dell'assoluto, un invito ad abbandonare la dimensione terrena intrisa di illusione; esso è insomma l'emblema buddhista di quella «vocazione nostalgica» cui Steiner fa riferimento nella conferenza riportata nel presente testo; la

croce è, al contrario, l'invito a ritrovare *sulla terra* le forze di superamento e di resurrezione.

Steiner ribadisce il suo punto di vista spiegando che:

«mediante l'unione col Cristo sorge nell'anima la forza che fa ascendere gli uomini al mondo spirituale, sorge la certezza che la nascita non è dolore, ma che è una porta d'accesso alla via verso il Redentore, il quale si è rivestito delle stesse sostanze fisiche che costituiscono l'involucro corporeo dell'uomo. [...] La malattia non è dolore, la malattia è un'occasione per superare un ostacolo, in quanto l'uomo sviluppa in sé la forza del Cristo. [...] La vecchiaia non è dolore, perché ogni giorno di più noi ci avviciniamo al mondo spirituale. Ed anche la morte non è dolore, perché nella resurrezione essa è vinta. Mercé l'evento del Golgota la morte è stata superata [...]. Che cosa è dunque l'evento del Golgota? È il graduale superamento di quella che il Buddha presentò come dottrina del dolore»¹⁴⁶.

Questa differenza fra il Buddha e il Cristo è confermata da un'altra considerazione tratta dalla conferenza del 27 febbraio 1910, a Colonia, in cui Steiner delinea il futuro del buddhismo e del cristianesimo ponendo a confronto la posizione del Buddha e quella di Paolo riguardo alla sete di vita.

«Vi è una grande differenza tra la corrente spirituale proveniente dal Buddha e quella proveniente dall'impulso-Cristo. Con ciò non si vuole alludere a una contrapposizione, anche se è necessario comprendere in quale contesto ciascuna di queste correnti può essere feconda. Esse sono destinate in futuro a fondersi, ed il cristianesimo dovrà venir fecondato dalla scienza dello spirito. Il cristianesimo dovette all'inizio abbandonare la dottrina della reincarnazione. Questa era invero presente esotericamente, ma per determinati motivi pedagogici secolari non poté venir accolta nel cristianesimo esoterico. Essa costituì, al contrario, uno dei principi fondamentali del buddhismo, in collegamento con la dottrina della sofferenza, il superamento della quale fu compito peculiare del cristianesimo.

«Se dunque riconosciamo il compito e la missione di queste due correnti, potremo anche far luce sulle loro differenze. Comprendremo con la massima chiarezza la differenza fondamentale se contempleremo le individualità di Buddha e di Paolo. [...] Il Buddha [...] attribuì al mondo dei sensi ogni colpa della caduta dell'umanità. [...] Buddha intende ricercare la liberazione in un mondo al quale non inerisce più nulla di fisico. Paolo afferma che l'uomo deve purificare le proprie forze, la sete di vita, perché è stato lui stesso a corromperle. [...] Paolo dice: non uccidere il desiderio di vita, ma purificalo [...]. La conseguenza alla quale il Buddha giunse: "Evitate le incarnazioni!", riporta a una saggezza originaria degli uomini. Paolo, al contrario, dice: passate attraverso le incarnazioni, ma permeatevi del Cristo»¹⁴⁷.

Si è parlato delle varie analogie che riconnettono e talvolta accomunano la vita del Buddha e quella del Cristo, si è visto poi come il problema della morte e la valutazione della «sete di vita» siano diversamente vissuti dalle due figure spirituali. Ma vi è ancora qualcos'altro che distingue radicalmente l'azione del Logos incarnato da quella del Buddha: quest'ultimo, agendo soprattutto sul piano della conoscenza umana attraverso l'invito a una retta attività del pensare, anima la ricerca della saggezza e dà un insegnamento sotto forma di *dottrina*. Il Cristo invece non chiama alla saggezza, ma dà direttamente una nuova forza che si trasforma entro l'uomo in *moralità*. Abbiamo visto come gli ideali del monaco del Piccolo Veicolo fossero «moralità, concentrazione, saggezza»; soltanto il Grande Veicolo, in tempi successivi all'evento del Golgotha, eleverà la compassione al rango della saggezza, invitando a vivere questa compassione come *upâya*, amore operante, carità, abilità nel salvare gli esseri. E a vivere e a insegnare questa condizione celeste in cui la saggezza e l'amore s'incontrano sarà il bodhisattva che ha raggiunto le più alte terre spirituali.

Sul rapporto fra saggezza e amore in relazione al Buddha e al Cristo è quanto mai chiarificatore un brano di una confe-

renza tenuta da Rudolf Steiner a Milano il 21 settembre 1911:

«Le forze e le potenze che riconducono l'uomo al mondo spirituale si dividono in due categorie: quelle che lo elevano sulla via della saggezza e quelle che lo elevano sulla via della moralità.

«Le forze che promuovono in modo particolare il progresso intellettuale partono tutte da una grande e ben nota individualità del quarto periodo post-atlantideo e cioè dal Buddha Gautama, dal quale infatti parte l'impulso verso uno sviluppo dell'anima colmo di saggezza. È singolare come l'indagine occulta ci insegni che proprio i più acuti, profondi e importanti pensieri elaborati dalla nostra civiltà provengono dal Buddha Gautama. [...] L'individualità che da bodhisattva divenne Buddha cinque o sei secoli prima dell'inizio della nostra era, non s'è più reincarnata in un corpo fisico e non potrà reincarnarsi più. Da mondi superiori, da mondi soprasensibili egli inviava quindi le sue forze, ispirando tutti coloro che guidavano le civiltà, non ancora compenetrati dall'impulso del Cristo. La consapevolezza di tutto questo era presente in una bella leggenda scritta da Giovanni Damasceno nell'VIII secolo e divenuta celebre nel Medioevo in tutti i paesi d'Europa. È la leggenda di Barlaam e Joasaph: vi si narra come in realtà il successore del Buddha (Joasaph equivale a bodhisattva) sia stato istruito da Barlaam affinché potesse accogliere gli impulsi cristiani. Così è infatti perché un secondo impulso, oltre a quello del Buddha, agisce oggi nell'evoluzione umana: quello del Cristo; e questo impulso corrisponde al futuro progresso del genere umano verso la moralità.

«Si può perciò dire che l'insegnamento del Buddha, pur essendo soprattutto volto in senso morale, rimane però sempre una dottrina, mentre l'impulso del Cristo non è solo una dottrina, ma una forza. Esso agisce come forza morale che sempre più si va conformando in modo da compenetrare realmente di moralità l'intera umanità. [...] Riassumendo l'esposizione di oggi si può dire che nella nostra evoluzione umana esistono due correnti: l'una è la corrente della saggezza o del Buddha, la somma dottrina della sa-

pienza, della bontà di cuore e della pace sulla terra. Perché questo insegnamento del Buddha possa penetrare attivamente in tutti i cuori è indispensabile l'impulso del Cristo. La seconda corrente è quella del Cristo; essa guiderà gli uomini, mediante il senso del bello, dall'intellettualità all'estetica, fino alla moralità»¹⁴⁸.

Questo «senso del bello» che è tutt'uno con la moralità fa pensare a un noto aforisma dello scrittore russo F.M. Dostoevskij, che con grande afflato cristiano scrisse nell'*Idiota*: «La bellezza salverà il mondo».

10. LA MISSIONE DEL BUDDHA SULLA TERRA E NEL COSMO

Il Buddha sulla terra. Il primo buddhismo, in apparente autonomia dalla religione brahmanica, sosteneva che sono stati complessivamente sette i Buddha del nostro universo o Mânushi Buddha («Buddha umani»): Vipāśyin, Śikhin, Viśvabhû, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, Śâkyamuni ovvero il Buddha storico¹⁴⁹. Questa successione dei sette Buddha è in realtà modellata sulla tradizione vedica dei «sette grandi Rishi», i mitici veggenti responsabili della creazione del mondo, depositari della conoscenza sacra e di alte doti spirituali, tra cui la capacità di volare, posseduta anche dal Buddha. Col passar dei secoli, però, il numero dei Buddha del passato si accrebbe fino a ventiquattro: il ventiquattresimo Buddha e predecessore di Śâkyamuni sarebbe stato Dîpankara, noto per aver fatto al Buddha storico, in una sua lontana vita anteriore, la «predizione» della futura e definitiva illuminazione¹⁵⁰.

Per chiarire la missione del Buddha sulla terra partiamo da un'affermazione di Steiner tratta da *Il vangelo di Giovanni in relazione con gli altri tre*:

«Seicento anni prima della comparsa del Cristo sulla terra, tutto ciò che era stato dato spiritualmente all'umanità nei secoli precedenti, e che essa aveva perduto gradatamente, era stato riassunto dalla grande entità del Buddha. Seicento anni prima del Cristo visse la grande entità del Buddha e raccolse tutto ciò che vi era di saggezza primordiale nel mondo, ciò che era andato perduto per l'umanità e di cui il Buddha diventò il messaggero»¹⁵¹.

Tale concetto – tale primato del Buddha come portatore della saggezza – viene ribadito nel ciclo di conferenze sul vangelo di Marco. Rudolf Steiner, partendo dallo *Zeitgeist* del V secolo a.C. – che per gli storici della filosofia è l'«epoca as-

siale», mentre per il fondatore dell'antroposofia è l'«epoca dell'anima razionale o affettiva» ai suoi albori – pone a confronto Socrate e Buddha: ove il primo anticipa il futuro, ovvero l'epoca dell'anima cosciente, il secondo conserva il passato, ovvero l'epoca dell'anima senziente:

«Il Buddha ha la missione di conservare per l'epoca seguente la civiltà dell'anima senziente, ossia la civiltà della terza epoca post-atlantidea. Quello che il Buddha ha annunciato, quello che i discepoli del Buddha hanno accolto nel loro cuore, è qualcosa che dalla terza epoca di civiltà, ossia dall'epoca dell'anima senziente, deve trasferirsi e risplendere nella quarta epoca, ossia nell'epoca dell'anima razionale. [...] Il Buddha è colui che conserva la civiltà dell'anima senziente entro la civiltà dell'anima razionale. [...] Abbiamo dunque una corrente dell'evoluzione dell'umanità che giunge fino al Buddha e che in lui trova il suo termine»¹⁵².

«Buddha diceva: veramente voi vivete nel mondo dei sensi. A questo mondo voi siete stati condotti dall'impulso che vi spinge di incarnazione in incarnazione. Ma io vi parlo della via che può farvi uscire da questo mondo dei sensi e può condurvi al mondo di cui parla Krishna. Io vi parlo della via che potrà liberarvi da questo mondo che non è più il mondo di Krishna.

«Nei secoli successivi a Krishna, la dottrina del Buddha risuonava come un'eco nostalgica del mondo di Krishna. In tal modo il Buddha ci appare come l'ultimo epigono di Krishna, come il successore di Krishna»¹⁵³.

Che cosa vogliono dire queste parole di Steiner? Esse si riferiscono a una concezione presente, anche se in forma non elaborata, negli scritti teosofici della Blavatsky¹⁵⁴, che a sua volta l'aveva ripresa dalla tradizione hindu degli *avatâra*, cioè delle «discese» o incarnazioni con cui il dio Vishnu viene periodicamente sulla terra per combattere qualche demone o per salvare il pianeta da qualche pericolo¹⁵⁵. In breve, Rudolf Steiner si riferisce alla concezione indiana che vede nel Buddha una delle «incarnazioni» (*avatâra*) del dio Vishnu.

Questa concezione, tutt'altro che antica, risale allo scrittore kašmirico Kshemendra, vissuto nell'XI secolo, che scrisse nel 1066 il *Daśâvatâracarita* («La storia delle dieci incarnazioni di Vishnu»). Discepolo di Abhinavagupta, grande maestro di tantrismo hindu, Kshemendra è il primo letterato a inserire nel pantheon brahmanico la figura del Buddha, considerato come penultima incarnazione di Vishnu¹⁵⁶.

Tra le incarnazioni del dio Vishnu si ricordano la prima, in cui, sotto le sembianze di un pesce, operò con il manu Vaivasvata (il Noè biblico); la settima, quella dell'eroe Râma; l'ottava, quella del dio Krishna; la decima, come Kalkin, il futuro Salvatore dalla testa di cavallo, destinato a ristabilire l'ordine cosmico dopo l'età oscura, il kali-yuga. Nella spiritualità indiana Vishnu (quindi anche Krishna, sua emanazione) è il dio su cui fa perno la *Bhagavad Gîtâ*, il dio che riassume in sé tutta la vocazione indiana all'assoluto, la quale si esprime nel rifiuto della *mâyâ* (illusione), nell'aspirazione alle leggi eterne del *dharma* e del karma, nell'anelito verso la liberazione (*moksha*). Considerare il Buddha come «incarnazione» di Vishnu significa dunque far di lui un successore di Krishna. Ciò però non vuol dire che la tradizione buddhista concordi con l'interpretazione induista, anzi «la dottrina degli *avatâra*, sebbene fosse accettata dagli Hindu, fu respinta dai pensatori buddhisti»¹⁵⁷.

Per concludere, secondo Rudolf Steiner, il dio Krishna operò sulla terra nel cosiddetto periodo «egizio-caldaico», che è l'era in cui l'uomo elaborò la forma coscienziale dell'anima senziente, particolarmente legata alla vita delle sensazioni; pertanto il Buddha sarebbe l'ultimo rappresentante della spiritualità tradizionale incarnata per antonomasia da Krishna, sarebbe l'ultimo grande messaggero della via della saggezza, del distacco dal mondo e dal karma, del sentiero della conoscenza che porta alla liberazione.

Il significato della missione terrena del Buddha è ancor meglio chiarito da un lungo brano tratto da una conferenza tenuta da Rudolf Steiner a Berlino il 25 ottobre 1909:

«V'era per lui qualcosa da apprendere che soltanto in un corpo umano poteva essere appreso. In quanto superiore individualità, gli era sufficiente quest'unica incarnazione per osservare veramente tutto ciò che può essere sviluppato da questo corpo umano. Per gli altri uomini la questione era invece di sviluppare a poco a poco le loro facoltà interiori attraverso il quarto, quinto, sesto e settimo periodo postatlantideo. Il Buddha poteva sperimentare nell'intimo, in quest'unica incarnazione, tutto ciò che vi era contenuto come possibilità di sviluppo. Ciò che gli uomini faranno dischiudere come coscienza, ciò che sempre di più crescerà, egli lo poteva per così dire già prevedere nel suo primo germoglio, nella sua incarnazione come Gotamo Buddha. Perciò egli poteva, subito dopo questa incarnazione, ascendere di nuovo ai mondi divino-spirituali senza il bisogno di rivivere più tardi una seconda incarnazione. Ciò che gli uomini nei cicli futuri svilupperanno, in un certo campo, dal loro interno, egli lo poté indicare come una grande forza-guida in questa sua unica incarnazione. Ciò avvenne attraverso l'evento verificatosi presso l'"albero della Bodhi". Gli si dischiude allora, dopo la sua particolare missione, l'insegnamento della compassione e dell'amore contenuto nell'Ottuplice Sentiero. Questa grande etica dell'umanità, che gli uomini faranno propria attraverso le successive civiltà, è stata posta nell'animo del Buddha come una forza fondamentale; egli allora discese e da bodhisattva divenne Buddha, ossia sperimentò un gradino realmente superiore. Tutto ciò ha egli appreso nella sua discesa. [...] Il Buddha già doveva aver sviluppata l'anima cosciente quando gli uomini erano ancora fermi all'anima razionale o affettiva. Egli doveva quindi utilizzare lo strumento fisico del cervello in maniera tale da dominarlo: da dominarlo in modo del tutto diverso da come avrebbe fatto un uomo progredito fino al periodo di civiltà greco-latino. Il cervello greco-latino sarebbe stato per lui troppo duro. Egli vi avrebbe potuto plasmare unicamente l'anima razionale. Dal momento che doveva però plasmare pure l'anima cosciente, aveva bisogno di un cervello rimasto più duttile. Egli utilizzava l'anima [*cosciente*] che si sarebbe sviluppata più tardi, all'interno di uno strumento che era comune all'umanità e quale si era mantenuto presso il popolo indiano.

«Ecco una ripetizione: il Buddha ricalca una precedente compagine umana con una facoltà futura dell'anima. Fino a questo grado sono necessarie le cose avvenute nello sviluppo dell'umanità. E il Buddha aveva il compito di immergere, durante il VI-V secolo a.C., l'anima cosciente nell'organizzazione umana. [...] Come sua particolare missione, egli aveva soltanto un compito parziale: recare all'umanità l'insegnamento della compassione e dell'amore. [...] L'etica dell'umanità, ossia l'etica della compassione e dell'amore contemplata nel compito specifico del Buddha, ha subito il primo rintocco da parte dello stesso Buddha e continua a vibrare. Ma l'umanità deve ancora sviluppare per il futuro tutto un complesso di altre qualità: per esempio pensare nelle pure forme del pensiero, coltivare la plasticità del pensiero nei pensieri già cristallizzati, collegare un pensiero all'altro come pensiero puro. Questa facoltà non era inclusa nella missione del Buddha. Egli doveva plasmare ciò che induce l'uomo a trovare da sé l'Ottuplice Sentiero. [...] Ciò che ha compiuto il Buddha doveva essere portato dentro l'anima razionale o affettiva».

«Se nella quarta epoca il Buddha formava l'anima razionale per mezzo di quella cosciente operando all'interno dell'uomo, era necessario che un'altra entità operasse anche all'esterno su questa stessa anima razionale. [...] Dove l'anima razionale o affettiva opera fin nel corpo eterico, lì un altro essere afferrò l'uomo nel quarto periodo, dall'altro suo lato, [...] l'entità del Cristo. [...] Se un giorno l'uomo trasformerà l'intero suo corpo astrale per mezzo del sé spirituale e opererà fin dentro il corpo eterico, avrà allora lavorato – all'interno di questo corpo eterico – nell'elemento in cui già il Cristo, a suo tempo e nello stesso modo, aveva lavorato. Il Cristo dona un impulso potentissimo, la cui azione perdura nel futuro; l'uomo può congiungersi a quest'impulso unicamente se si dedica *alla rielaborazione cosciente del proprio corpo eterico*»¹⁵⁸.

Dopo tante incorporazioni del passato, il bodhisattva Siddhârtha rinasce sulla terra come Buddha e in questa sua «unica rinascita» vive tutta la gamma dell'evoluzione spirituale quale si prospetta di fronte alla coscienza umana. Per-

ciò, pur agendo in piena epoca dell'anima razionale o affettiva, egli parla in nome dell'anima cosciente e nelle anime del suo tempo introduce la dottrina della compassione e il germe del «senso morale» sviluppato attraverso il cammino conoscitivo e il dominio del corpo astrale. L'uomo di oggi che si dedica alla purificazione del corpo astrale, e quindi alla formazione del sé spirituale, sperimenta le forze additate dal messaggio buddhista, in particolare dall'Ottuplice Sentiero; ma quando l'uomo passerà alla purificazione del corpo eterico, e quindi s'immergerà nella genesi della Buddhi, li incontrerà nuove forze, provenienti dal Cristo. Ciò è anche il senso di quanto Rudolf Steiner scrive nel capitolo VI dell'*Iniziazione*.

Il Buddha nel cosmo. Partiamo da una considerazione di Rudolf Steiner, tratta dal *Vangelo di Luca*:

«Nel buddhismo tutto è interiorità; tutto si riferisce all'uomo e alla sua evoluzione. Non troviamo [...] nel buddhismo originario, nessuno di quelli che possiamo chiamare gli insegnamenti cosmologici, sebbene più tardi essi vi siano stati introdotti, perché tutto in ultimo deve essere concatenato. Ma la vera missione del Buddha fu solo quella di portare all'uomo la dottrina dell'interiorità dell'anima. Così, in talune prediche, il Buddha rifiuta perfino di dar notizia dei fatti cosmologici. [...] L'uomo veniva considerato come un essere in sé, e non nella sua origine cosmica»¹⁵⁹.

Questa affermazione ci introduce a un nuovo problema. Il Buddha lasciò quattordici «questioni insolute»¹⁶⁰, che si possono riassumere in quattro concetti: se l'universo è eterno oppure no, se l'universo è infinito oppure no, se il Buddha esiste o no dopo la morte, se il *jīva* (principio vitale o corpo eterico) è uguale o no al corpo. Il Buddha non diede risposta a tali quesiti perché essi trovavano vera soluzione soltanto con l'osservanza della disciplina interiore e quindi con l'illuminazione; in caso contrario, il Buddha avrebbe creato soltanto inutili dogmi.

Nonostante ciò, con la formazione del Grande Veicolo la stessa figura spirituale del Buddha andò incontro a una metamorfosi, proprio in relazione al suo ruolo sovraterraneo. Dall'inizio dell'era volgare i buddhisti presero a idealizzare sempre più la figura dell'Illuminato, facendo di lui un Buddha cosmico, un Buddha eterno, totalmente identificato con la dottrina e perennemente presente – anche se non in corpo fisico – nel nostro mondo, su una delle cime di Rajagrha, capitale del Magadha: il picco dell'Avvoltoio. Da questa cima il Buddha invita i bodhisattva del cosmo a prendere dimora nel nostro infelice mondo – infelice perché vi sussistono il dolore, la malattia e la morte – per farvi trionfare la saggezza e la compassione. Grazie a questa innovazione, la teologia buddhista sviluppò una grande cosmologia che immaginò non solo la continua presenza del *sambhogakâya* sulla terra, ma anche la contemporanea presenza di altrettanti Buddha sugli altri mondi, come quella di Amitâbha nella terra pura d'occidente.

Tutto ciò ha una certa similitudine con i risultati delle ricerche spirituali compiute da Rudolf Steiner :

«Qualcuno può anche credere che corrisponda alla realtà dei mondi superiori che il Buddha sia rimasto uguale a come era seicento anni prima della nostra era. Ma non è così: *il Buddha è salito più in alto, si è evoluto*»¹⁶¹.

«Come il Buddha aveva parlato seicento anni prima, all'inizio della nostra era dell'India antica parlò il re tibetano Kanishka che convocò un sinodo e fece predicare l'antico buddhismo come dottrina ortodossa. *Ma il Buddha stesso, nel frattempo, era progredito*. Egli aveva accolto in sé le forze della matrice astrale di Gesù e con ciò era divenuto capace di parlare alle anime degli uomini in modo nuovo»¹⁶².

«Il Buddha, cosciente del significato della sua vita, poté dire: questa è l'ultima delle mie incarnazioni; non ve ne saranno altre sulla terra. Sarebbe errato credere che, in conseguenza di ciò, un'entità simile si ritiri totalmente dall'esistenza terrena. Al contrario, con-

tinua ad agire in essa; pur non penetrando interamente in un corpo fisico, essa assume tuttavia un altro corpo (di natura astrale o di natura eterica) e continua a far fluire la sua azione nel mondo»¹⁶³.

Anche secondo Steiner, dunque, il Buddha abbandona la terra grazie al Parinirvana, ma da allora agisce su di essa in modo disincarnato. Questa verità affiora peraltro, secondo il fondatore dell'antroposofia, dal romanzo medievale di *Barlaam e Joasaph*¹⁶⁴, il cui contenuto Steiner invita a considerare come il sintomo di un grande evento metafisico: la trasformazione del Buddha storico in principio spirituale che opera al servizio del Logos.

Una di queste nuove manifestazioni del Buddha come cooperatore del Logos agì – secondo Steiner¹⁶⁵ – nel VII-VIII secolo in una scuola iniziatica attiva presso il mar Nero. Non si hanno prove storiche di questo cenacolo, però possiamo dedurre che esso abbia influito sulla formazione del movimento pauliciano, in quanto tra le formule di abiura imposte dalla Chiesa orientale ai pauliciani convertiti al cristianesimo figura una maledizione contro Buddha¹⁶⁶.

Successivamente, quando il cenacolo dei rosacroce agì sulla terra, tra il XVI e il XVII secolo, trovò un'umanità tendenzialmente divisa in due direzioni spirituali: da un lato gli uomini dediti esclusivamente alla vita pratica, alle conquiste e alle scoperte scientifiche, dall'altro gli uomini esclusivamente versati alla vita contemplativa e mistica (sul tipo della santità francescana). Per evitare che perdurasse questa contrapposizione, il cenacolo rosicruciano cercò di agire sull'essere umano prima che questi scendesse sulla terra, cioè durante la sua permanenza nell'aldilà, nei mondi spirituali¹⁶⁷.

Ora, secondo l'antroposofia, l'anima attraversa nel suo cammino di incarnazione terrena e di disincarnazione *post mortem* le sette sfere planetarie, ovvero Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio e Luna, assimilando da ognuna di esse

precise forze spirituali. In particolare, da Marte l'io umano apprende l'azione volta a un preciso scopo; ciò è dimostrato anche dal fatto che a Marte è tradizionalmente associato il ferro e che l'eccesso dell'impulso di Marte conduce l'anima alla collera¹⁶⁸.

Per evitare, dunque, che in terra continuasse la contrapposizione fra razionalismo laico e misticismo religioso, cioè fra scienza e fede, il cenacolo rosicruciano che vegliava sui destini della terra inviò nel 1604 il corpo spirituale (*sambhogakâya*) del Buddha Śâkyamuni su Marte, perché imprimesse una grande svolta alla storia spirituale del pianeta attraverso un evento simile a ciò che era stato per la terra l'evento del Golgotha¹⁶⁹. Da allora l'impulso buddhico proveniente da Marte agisce sulle anime conciliando la già citata polarizzazione e promuovendo in terra quella *reformatio* del sapere cui avevano già aspirato i primi autori rosicruciani attraverso la fusione delle verità della fede con la filosofia della natura, delle conoscenze interiori con le osservazioni scientifiche. Questo nuovo impulso buddhico, da un lato, favorisce la giusta *directio voluntatis* nella meditazione, dall'altro invita l'anima umana alla calma siderale, alla pace dei cieli¹⁷⁰. Aggiunge Steiner:

«Quando oggi un uomo medita [...] per la scuola rosicruciana è essenziale che egli non sia per questo distratto dall'attività che il suo karma terreno richiede da lui. L'evoluzione esoterica rosicruciana è compatibile con ogni condizione di vita e di occupazione. Dopo che Christian Rosenkreutz ebbe deciso di trasferire l'attività del Buddha dalla terra a Marte, divenne possibile che il Buddha stesso agisse nel modo giusto sugli uomini anche da fuori della terra»¹⁷¹.

All'azione di questo nuovo impulso buddhico si deve il fatto che, proprio nel nostro tempo, molti sono gli scienziati che aspirano a una «nuova scienza» fondata su basi olistiche e fortemente legata al recupero di credenze mistiche ed esoteriche dei più diversi popoli. Né è un caso che, in tale clima di

riscoperte, il buddhismo del Grande Veicolo abbia, agli occhi dei nuovi fisici, psicologi e terapeuti, il posto più alto¹⁷².

I Buddha, i bodhisattva e le gerarchie spirituali. In seguito alla diffusione del Grande Veicolo, che tra i primi secoli della nostra era e il VI secolo raggiunse l'Asia centrale, la Cina, il Vietnam, la Corea e infine il Giappone, sorse dapprima in terra indiana e poi in Tibet una terza corrente che rinnovò profondamente la religione buddhista, non senza però talvolta snaturarla. Questa terza corrente è nota come Veicolo del Diamante, Vajrayâna o tantrismo buddhista. Caratteristica del Vajrayâna è il particolare pantheon che – sebbene frutto di alte speculazioni religiose – non si fonda su una specifica letteratura quanto piuttosto sulla grande fioritura artistica dei *mandala*, che riproducono le figure spirituali del Vajrayâna in infinite combinazioni. Questo è il motivo per cui si può parlare di una «teologia del *mandala*» come, in ambito cristiano orientale, si parla di una «teologia dell'icona».

All'interno del *mandala* viene riprodotto un «palazzo» che ospita le immagini dei cinque Buddha eterni (Dhyâni Buddha o Tathâgata) e dei loro bodhisattva celesti: il Buddha Vairocana al centro e gli altri quattro nei diversi punti cardinali. Ai cinque Buddha fanno capo i cinque colori, i cinque componenti della coscienza umana, le cinque direzioni del cosmo, quindi i cinque elementi tradizionali dell'universo (terra, acqua, fuoco, aria, etere).

1. Il Buddha Vairocana («Buddha Splendente») è di colore bianco ed è seduto su un fiore di loto blu. Viene raffigurato nel gesto rituale della spinta della ruota della legge o nel gesto della saggezza soccorritrice (indice destro chiuso nella mano sinistra), che unisce in sé le forze della saggezza e della compassione. Vairocana è l'entità celeste che redime l'offuscamento mentale, una delle basi dell'ignoranza; per questo il suo elemento è lo spazio infinito o etere, che gli Indiani chiamano *âkâśa*.

2. Il Buddha Amoghasiddhi («Buddha dall'infalibile potere»), di colore verde, nel *mandala* è raffigurato a nord e nel gesto rituale dell'intrepidezza (mano alzata di lato all'altezza del capo, con pollice al centro) di fronte a Mâra, il demone della morte e dell'illusione. Per questo è signore dell'elemento terra e redime l'invidia. Sarà lui ad annunciare l'avvento del Buddha Maitreya.

3. Il Buddha Akshobhya («Buddha imperturbabile»), di colore azzurro, occupa la zona est del *mandala* ed è raffigurato nel gesto rituale di «toccare la terra», per ricordare un momento della vita del Buddha storico, quando, sfidato da Mâra, chiamò la terra a testimone delle opere di bontà da lui compiute nel corso delle vite anteriori. È signore dell'elemento aria e redime l'odio.

4. Il Buddha Amitâbha («Buddha della luce infinita») è di colore rosso e occupa la zona ovest del *mandala*; è raffigurato nel gesto rituale della meditazione (le mani raccolte in grembo con i palmi rivolti in su). È signore dell'elemento acqua e redime il gusto. Questo Buddha è molto venerato in tutta l'Asia in quanto è il Buddha eterno della compassione.

5. Il Buddha Ratnasambhava («Il Buddha della nascita da gemma») è di colore giallo e occupa la zona sud del *mandala*; viene raffigurato nel gesto rituale del dono (mano destra in grembo con palmo rivolto in su). È signore dell'elemento fuoco e redime l'orgoglio o la vanità.

A ognuno di questi Dhyâni Buddha corrisponde, sul piano del *sambhogakâya*, un particolare bodhisattva celeste e, sul piano fisico, un Buddha umano. Celebre è il caso di Amitâbha, che ha come emanazione nella sfera del *sambhogakâya* il bodhisattva Avalokitešvara e nella sfera del *nirmânakâya* il Buddha Gautama.

Oltre che immagine del pantheon, il *mandala* è anche un cosmogramma, un'immagine dell'universo, definito dal buddhismo come «triplice mondo»¹⁷³. Pertanto il *mandala* è così strutturato:

-
1. Sfera immateriale = Dharmakâya = Dhyâni Buddha o Buddha eterni
 2. Sfera della forma = Sambhogakâya = bodhisattva celesti
 3. Sfera del desiderio = Nirmânakâya = Manushi Buddha o Buddha umani.
-

La meditazione sul *mandala* coincide con la prolungata esperienza della luce, come insegnano i testi tantrici: «L'assoluto è fulgida luce e la concentrazione è il modo per percepirla», oppure «L'asceta deve meditare sul *mandala* dei Buddha come se fosse in mezzo all'*âkâṣa*»¹⁷⁴.

Questo conciso affresco delle entità spirituali venerate dal Veicolo del diamante ci apre le porte sulla concezione antroposofica delle gerarchie celesti e, in particolare, sulle ardue analogie intessute da Steiner fra l'angelologia cristiana e, per così dire, quella buddhista.

La scienza dello spirito insegna¹⁷⁵ che gli Angeli, dimoranti nella sfera della luna, vivono al livello coscienziale del manas – cioè al livello che l'uomo raggiungerà su Giove; gli Arcangeli, che dimorano nella sfera di Mercurio, vivono invece al livello coscienziale della buddhi – che l'uomo, a sua volta, otterrà su Venere; infine le Archai (Principati o Spiriti della personalità), dimoranti nella sfera di Venere, vivono al livello coscienziale dell'atman – che l'uomo acquisirà su Vulcano.

Lungi dal restare estranee ai destini della terra, queste entità sono volta per volta entrate in contatto con l'uomo durante epoche remote. Precisamente:

1. le Archai – in quanto l'Atman è la forma coscienziale che nasce dalla metamorfosi spirituale del corpo fisico – animarono, a fini evolutivi, i corpi fisici delle guide universali dell'antica Lemuria;

2. gli Arcangeli – in quanto la buddhi sorge dalla metamorfosi spirituale del corpo eterico – animarono i corpi eterico-fisici delle guide dei popoli dell'antica Atlantide;

3. gli Angeli – in quanto il manas sorge dalla metamorfosi spirituale del corpo astrale – animarono i corpi astrali (oltre che quelli eterici e fisici) delle guide dell'umanità post-atlantidea. «I grandi fondatori e maestri delle religioni erano uomini in tal modo posseduti da Angeli; attraverso loro parlavano Angeli»¹⁷⁶: erano insomma, secondo Steiner, esseri guidati dalla forza del manas.

Non sempre, però, nella storia cosmica, tutto si è svolto secondo questa apparente regolarità, per ovvie esigenze contingenti. Così, anche dopo il declino di Atlantide – oltre a esistere uomini che erano ispirati sul piano astrale, eterico e fisico da un Angelo – ci sono stati esseri che ospitavano sul piano fisico una delle Archai, o esseri che venivano animati sul piano eterico-fisico da un Arcangelo. Continua Steiner:

«Secondo la dottrina orientale tali personalità umane ricevono nomi speciali. Una personalità umana che esteriormente è sì un uomo dell'epoca post-atlantidea, ma che in realtà porta in sé uno spirito della personalità e ne è animato fin dentro il corpo fisico, si chiama nella dottrina orientale Dhyâni Buddha. Questo è dunque un nome comune dato a individualità umane che sono animate, fin dentro il loro corpo fisico, da uno spirito della personalità. Le personalità umane che sono animate fin dentro il loro corpo eterico, che nell'epoca post-atlantidea portano in sé un Arcangelo, si chiamano bodhisattva. E quelle che portano in sé un Angelo, che sono così animate nel loro corpo fisico, eterico e astrale, si chiamano Buddha umani. Abbiamo dunque tre gradi: i Dhyâni Buddha, i bodhisattva e i Buddha umani. Questa è la vera dottrina dei Buddha, delle loro classi e categorie, che dobbiamo considerare in relazione con tutte le vie e i modi in cui operano le gerarchie»¹⁷⁷.

Possiamo a questo punto completare così lo schema precedente:

Corpi buddhici	Entità corrispondenti	Ispirate da
Dharmakâya	Dhyâni Buddha	Archai (atman)
Sambhogakâya	Bodhisattva celesti	Arcangeli (buddhi)
Nirmânakâya	Manushi Buddha	Angeli (manas)

Conclude Steiner:

«Se dunque sentiamo parlare dei Buddha (e nella dottrina orientale non si parla solo di un Buddha, ma di molti, fra i quali vi sono naturalmente gradi diversi di perfezione), teniamo presente che un Buddha viveva sulla terra, ma dietro al Buddha v'era ancora il bodhisattva e persino il Dhyâni Buddha. Poteva però anche darsi che ad esempio il Dhyâni Buddha e il bodhisattva non scendessero fino ad animare il corpo fisico, ma che il bodhisattva scendesse fino ad animare il corpo eterico: ne risultava un essere che non giungeva fino ad animare e ispirare un corpo fisico umano, ma solo un corpo eterico. Così può accadere che un simile bodhisattva, che dunque fisicamente non è per nulla visibile (poich, se appare solo in un corpo eterico non è fisicamente visibile, e vi furono certo di tali bodhisattva fisicamente invisibili), possa a sua volta, come essere superiore, ispirare specialmente il Buddha umano, che è già ispirato da un Angelo, ma che nel suo corpo eterico viene ancora ispirato da un Arcangelo»¹⁷⁸.

Da buon erede dell'hegelismo, Rudolf Steiner non lascia questi princîpi spirituali (Dhyâni Buddha, bodhisattva, Buddha umani) nella loro immutabile piattaforma celeste, nelle loro metafisiche altezze, ma li storicizza, ponendoli in stretta relazione con gli eventi umani, con le antiche epoche terrestri e con le guide spirituali, che – essendo già arrivate a un'evoluzione superiore – volta per volta hanno aiutato l'uomo a formarsi il corpo fisico, eterico e astrale e le successive forme di coscienza animica (anima senziente, razionale e cosciente).

Se alla luce delle considerazioni di Steiner volessimo tra-

durre nel linguaggio della scienza dello spirito l'architettura del *mandala*, potremmo dire che nella personalità del Buddha storico si sono incarnate le forze angeliche che hanno configurato il *nirmânakâya*; le forze arcangeliche (impersonate come ipostasi da Avalokitešvara) che hanno elaborato il *sambhogakâya*; infine le forze di Amitâbha che, in quanto provenienti dalle Archai, hanno configurato il *dharmakâya*.

11. LA SPIRITUALITA' BUDDHISTA E IL VANGELO DI LUCA

Secondo l'antroposofia l'anelito spirituale che ha animato il messaggio del Buddha riaffiora nel vangelo di Luca, con la differenza che, invece di presentarsi sotto forma di via riservata a una comunità di monaci, quale appunto fu il buddhismo delle origini, in Luca questo anelito rivive come spiritualità alla portata di tutti. Dice Steiner: «L'alta dottrina buddhistica, che solo le anime intelligenti e mature possono comprendere, ci si presenta nel vangelo di Luca come rinata, come ringiovanita da una fonte di gioventù»¹⁷⁹. L'insegnamento ideale offerto dal buddhismo, quella dottrina dell'amore e della compassione qui diventa amore operativo, «amore trasformato in azione: ecco quello che deve apparirci come un grado superiore del buddhismo nel vangelo di Luca»¹⁸⁰.

Per comprendere meglio il punto di vista steineriano, passiamo in rassegna i brani del vangelo di Luca che non figurano negli altri sinottici. Non vogliamo con ciò dire che il vero messaggio di Luca si riduca al senso di questi brani, ma solo che essi ci possono additare in modo particolarmente chiaro l'intima spiritualità di quel Vangelo, la sua interiore fonte d'ispirazione, il suo specifico anelito a vivere e a sentire il Cristo.

Nel cosiddetto «Vangelo dell'infanzia» (1,5 – 2,52) emergono – attraverso il mistero del Natale – le profonde forze che esso dona all'uomo, tutte intessute del singolare ideale di povertà lucano, secondo il quale Dio «ha innalzato gli umili, ha ricolmato di beni gli affamati e ha rimandato i ricchi a mani vuote» (1, 52-53).

Successivamente, nell'ampia sezione del «viaggio verso Gerusalemme» (9,51-18,14) viene enfatizzato il valore della predicazione itinerante del Cristo, in quanto viaggio missionario e opera di conversione, introducendo così la tematica,

propria degli *Atti*, dei viaggi apostolici di Paolo. Il Cristo itinerante di Luca diffonde un messaggio universale che valica i confini culturali dell'ebraismo, tant'è che non solo l'evangelista è attento a eliminare i semitismi dello stile ma riduce anche gli episodi e i detti del Cristo legati all'ambito giudaico.

Sono infine da segnalare i brani esclusivi di Luca in cui vengono ricordati la presenza delle donne attorno al Cristo in Galilea (8, 1-3), il lamento delle donne di Gerusalemme (23, 27-31), la presenza delle pie donne alla sepoltura (23, 55 e sgg.): esempi di fedeltà profondamente vissuta, di compassionevole dedizione.

In questi brani e in queste scene rivive rinnovato l'anelito buddhista verso lo spirito: ciò che per l'antico monaco theravâda fu l'ideale della rinuncia e della dipartita, in vista di dedicarsi all'ascetismo, diventa in Luca ideale di povertà, salvezza degli umili; ciò che allora fu invito al retto pensare, dedizione spirituale al Dharma diviene, nell'evento di Palestina, attiva partecipazione interiore al destino degli uomini, capacità di sacrificio; ciò che fu per il buddhista l'itinerante ricerca della liberazione diventa nel cristianesimo la pratica dell'amore.

A distanza di secoli dalla redazione dei Vangeli quell'ingenuo ideale di contemplazione e di povertà, quella vocazione missionaria ricompariranno nella figura di Francesco d'Assisi. Stando alle indagini spirituali di Rudolf Steiner¹⁸¹, il «poverello d'Assisi» era stato, in una vita precedente, discepolo del Buddha storico (si è fatto con verosimiglianza il nome di Ananda¹⁸², ma non sappiamo se da Steiner medesimo) e nel VII-VIII secolo si era incarnato come discepolo del cenacolo iniziatico operante presso il mar Nero. In seguito a questa incarnazione rinacque come Francesco d'Assisi e fondò – proprio come il Buddha aveva fatto a suo tempo – un ordine monastico mendicante. Sappiamo da Steiner che Francesco modellò il suo corpo astrale su quello del Cristo, «ereditando» la propensione cristica per i poveri e gli infelici

– dunque le forze derivanti dal *sambhogakâya* – congiunta però allo slancio per la carità. Successivamente, dopo il XVII secolo, seguì il Buddha nella sua missione cosmica sul pianeta Marte.

Da allora, dal medioevo, l'anelito buddhico verso lo spirito – in quanto anelito universale che oltrepassa i confini dei dogmi e delle confessioni religiose – non ha più abbandonato il destino della terra, animando la ricerca spirituale, la devozione religiosa, il vivere quotidiano. E se ne può trovare il riscontro in alcuni ampi fenomeni religiosi che presumibilmente non si sarebbero verificati senza l'influenza dell'anelito buddhico. Se nell'Oriente musulmano del XV secolo il misticismo dei Sufi sembra recare più di una traccia dell'azione di questo anelito, nell'Europa orientale il chassidismo – vero «francescanesimo ebraico» in pieno XVIII secolo – rivela ampiamente, attraverso la ricchezza della sua devozione e dei suoi ideali, la santità dei suoi maestri (*zaddiqim*), il suo ingenuo amore per gli umili, di essere stato uno dei più grandi movimenti spirituali dell'epoca moderna ad aver risentito dell'impulso buddhico.

Facciamo nostre, per concludere, alcune parole pronunciate da Rudolf Steiner:

«Che cosa avverrà, quando i singoli seguaci dei diversi sistemi religiosi s'intenderanno e quando il cristiano dirà al buddhista: "io credo al tuo Buddha come tu stesso credi in lui" ? e cosa avverrà quando il buddhista dirà al cristiano: "io sono in grado di comprendere il mistero del Golgota come lo comprendi tu"? che cosa avverrà nell'umanità quando un tale atteggiamento sarà generalizzato? Verrà la pace fra gli uomini, verrà il reciproco riconoscimento delle religioni. E questo deve venire. Il movimento scientifico-spirituale deve creare una reale reciproca comprensione delle religioni»¹⁸³.

NOTE

Pagina

- 1 Cfr. la nostra introduzione a Cucchi V. (a cura di), *La vita di Buddha nei testi del Canone Pali*, Milano 1994.
- 2 *Op. cit.*, Milano 1994, Frammenti 154 e 155, pp.94-95.
- 3 *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlino 1897.
- 4 Cfr. H.-C. Puech, *Storia del buddismo*, Milano 1992, *passim*.
- 5 Aristotele, *La metafisica*, I, 2, 982b, trad. di G. Reale, Milano 1989.
- 6 Sull'importanza delle ripetizioni verbali del Buddha si veda Rudolf Steiner, *L'iniziazione*, Opera Omnia n. 10, Editrice Antroposofica, Milano, p.119.
- 7 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Marco*, O.O. n. 139, Editrice Antroposofica, Milano, p.66.
- 8 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Giovanni in relazione con gli altri tre e specialmente con il vangelo di Luca*, O.O. n. 112, Editrice Antroposofica, Milano, pp.33-34.
- 9 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Luca*, O.O. n. 114, Editrice Antroposofica, Milano, p.45.
- 10 *Ibidem*, p.37. La presenza a corte di 40.000 ballerine e 84.000 donne – come narrano alcune biografie del Buddha – è una prova, secondo Steiner, delle percezioni sovrasensibili del principe (*ibidem*, pp.37-38). Il numero 84.000 è peraltro un numero ricorrente nella letteratura buddhista come sinonimo di infinito.
- 11 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Luca*, cit., p.38.
- 12 *Ibidem*, p.39.
- 13 Aśvaghosha, *Le gesta del Buddha*, trad. di A. Passi, Milano 1979, p.71 (V, 64).
- 14 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Luca*, cit., p.39.
- 15 *Ibidem*, pp.40-41.
- 16 *Ibidem*, p.41.
- 17 *Majjhima Nikāya*, I, 26.
- 18 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Luca*, cit., pp.42-43. Steiner se-

- gnala impropriamente che Siddhârtha divenne Buddha all'età di 29 anni (*ibidem*, p.42; Rudolf Steiner, *Il cristianesimo rosicruciano*, O.O. n. 130, Editrice Antroposofica, Milano, p.33; cfr. la conferenza riportata nel presente testo e la conferenza del 4/11/1911 tenuta a Lipsia, O.O. n. 130 contenuta nel volume: *I profeti dell'io*, Tilopa, Roma).
- 19 *Il vangelo di Luca*, cit., p.89.
 - 20 *Mahāvastu*, a cura di E. Senart, Parigi 1882-1897, III, p.330.
 - 21 Th. Stcherbatsky, *La concezione centrale del buddhismo*, Roma 1977, p. 38 e sgg.
 - 22 *Il vangelo di Luca*, cit., p.54.
 - 23 *Ibidem*, p.55.
 - 24 Non riporteremo il prosieguo delle considerazioni fatte da Steiner a tal proposito nella terza conferenza del *Vangelo di Luca*, perché la psicologia buddhista vi viene interpretata alla luce della filosofia Sâṅkhya – e ciò esula dal nostro lavoro.
 - 25 Rudolf Steiner, *Da Gesù a Cristo*, O.O. n. 131, Editrice Antroposofica, Milano, pp.118-119.
 - 26 *Samyutta Nikâya*, XXXVII, 1.
 - 27 Il Buddha spiega questa distinzione nel testo canonico *Iti vuttaka* (II, 44). Cfr. *Così è stato detto (Iti vuttaka)*, trad. di V. Talamo, Torino 1968, pp.49-50.
 - 28 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Luca*, cit., pp.66-67.
 - 29 *Il vangelo di Luca*, cit. p.77.
 - 30 *Mahāvastu*, cit., I, 246.
 - 31 *Mahâkarmavibhanga*, trad. di S. Lévy, Parigi 1932, p.30.
 - 32 E. Lamotte, «Le Traité de l'act de Vasubandhu – *Karmasiddhiprakarana*» in «Mélanges chinois et bouddhiques» (MCB), 1936, IV, p.151. La parola sanscrita *karman* significa letteralmente «atto, azione» e deriva dalla radice **Kr*, «fare»; la desinenza -*n* indica che è un nominativo neutro singolare.
 - 33 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna*, trad. di E. Lamotte, Lovanio 1966, p.346-347.
 - 34 *Samyutta Nikâya*, II, 189-190.
 - 35 *Mahâkarmavibhanga*, cit.
 - 36 *Śikshâ-samuccaya – A compendium of buddhist doctrine*, Delhi 1971 (1a edizione 1922), p.2.

- 37 Il testo qui presenta fra parentesi «in termini orientali il *ka-marūpa* o *ahamkara*». *Kamarūpa* è un'errata trascrizione di *nāma-rūpa*, mentre *ahamkara*, «principio di individualità o egoità», è la corrispondente nozione secondo le categorie della filosofia Sāṅkhya.
- 38 *Il vangelo di Luca*, cit., pp. 55-57.
- 39 *Da Gesù a Cristo*, cit., pp.121-123.
- 40 Riguardo alle teorie buddhiste sul *karman* si veda E. Lamotte, «Le Traité de l'acte de Vasubandhu», cit., pp. 151 e sgg.; L. de La Vallée Poussin, «Note sur l'Alayavijñāna», in MCB, 1935, luglio, pp.145 e sgg.
- 41 *Da Gesù a Cristo*, cit., pp. 211-216.
- 42 Rudolf Steiner, *Le conferenze di Milano*, da O.O. 130 e 140, Editrice Antroposofica, Milano, p.16.
- 43 E. Lamotte, «Mañjuśrī», in «T'oung Pao», 1960, XLVIII, pp.20-23.
- 44 Si vedano i passi raccolti in Bhikkhu Nānamoli, *The Life of the Buddha*, Colombo, Sri Lanka, 1992, p. 224 e sgg.
- 45 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.60-61.
- 46 Si veda soprattutto a p.97 e sgg.
- 47 *Ibidem*, p.97.
- 48 C. Gregorat, *L'Ottuplice Sentiero nella visione buddistica e antroposofica*, Ed. Antroposofica, pp.16 e 11.
- 49 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.58-59.
- 50 *Ibidem*, pp.50, 62.
- 51 Cfr. M. Scaligero, *Tecniche della concentrazione interiore*, Tilopa, Roma 1975, p. 26.
- 52 *Milindapañha – Le domande del re Milinda*, a cura di M.A. Falà, Roma 1982, pp.44-45. Le parole di Vajirā sono riportate in *Samyutta Nikāya*, I, 135.
- 53 Rudolf Steiner, *Da Gesù a Cristo*, cit., pp.120, 123-124.
- 54 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Marco*, cit., pp.68 e 70.
- 55 *I libri buddhisti della sapienza: Sūtra del Diamante – Sūtra del Cuore*, a cura di E. Conze, Roma 1976, p. 56, ad locum 26a-26b. *Il Sūtra del Diamante* è una versione breve delle grandi scritture mahayaniche appartenenti alla letteratura della perfezione della saggezza; è particolarmente venerato in Tibet e in Giappone.

- 56 Dionigi l'Areopagita (o Pseudo-Dionigi) è tradizionalmente considerato discepolo dell'apostolo Paolo e l'autore del *Corpus dionysiacum*, che comprende *Gerarchia celeste*, *Gerarchia ecclesiastica*, *Teologia mistica*, *Nomi divini* ed *Epistole*. Queste opere – come una lunga controversia ha accertato – risalgono al V secolo, ma ciò non impedisce che l'insegnamento in esse contenuto sia anteriore. Rudolf Steiner ha considerato il problema nella conferenza «Dionigi l'Areopagita e Giovanni Scoto Eriugena» tenuta a Dornach il 2 giugno 1921, O.O. 204. Cfr. anche Dionigi l'Areopagita, *Gerarchie celesti*, trad. di G. Burrini, Tilopa, Roma 1983.
- 57 Cfr. A. Gallerano Burrini, «Il *bodhicittotpâda* e lo svincolamento dal *karman*», in «Annali dell'I.U.O.», 1985, 45, p.163.
- 58 L'universo è costituito secondo il buddhismo da tre mondi: Sfera del desiderio (*Kâmadhâtu*), in cui si vivono i cinque destini; Sfera della forma (*Rûpadhâtu*), dominio delle entità celesti; Sfera immateriale (*Arûpyadhâtu*).
- 59 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Luca*, cit., pp.32-33.
- 60 Arya Sura, *Storia della tigre e altre storie delle vite anteriori del Buddha (Jâtakamâlâ)*, a cura di R. Gnoli, Bari 1964, pp.132-133.
- 61 E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Lovanio 1958, p. 693.
- 62 Il pâli è il dialetto del sanscrito in cui sono redatte le scritture canoniche buddhiste.
- 63 Si veda Y. Kajiyama, «On the meanings of the words *bodhisattva* and *mahâsattva* in *Prajñâpâramitâ* literature» in *Indological and Buddhist Studies*, Delhi 1982, pp. 253-270.
- 64 *The Lankavatara sutra – A Mahayana texts*, trad. di Daisetz Teitaro Suzuki, Londra 1978, § 73, p.65.
- 65 *Mahâyânasamgraha – La Somme du Grand Véhicule d'Asanga*, trad. di E. Lamotte, Lovanio 1973, *ad locum* III, 171-173.
- 66 *Le Traité de la Grande Vertu...*, cit., pp.389,352, 422.
- 67 *Vimalakîrtinirdeśa – L'Enseignement de Vimalakîrti*, trad. di E. Lamotte, Lovanio 1962, *ad locum* VII, 6.
- 68 *Le Traité de la Grande Vertu...*, cit., p. 382.
- 69 La perfezione della saggezza (*Prajñâpâramitâ*) è una vasta let-

teratura del buddhismo del Grande Veicolo che descrive la dottrina dei bodhisattva e i più importanti aspetti della filosofia mahayanica. È la letteratura alla quale si rifà la scuola di Nâgârjuna.

- 70 Cfr. il testo dei voti pubblicato da E. Lamotte, «Mañjuśrî», cit., pp.20-23.
- 71 Cfr. P. Demiéville, «La *Yogâcârabhûmi* di Sangharaksha» in BEFEO 1954, XLIV, pp.376 e sgg.
- 72 Mahâkâšyapa, figlio di un ricco brahmano del Magadha, era vissuto da giovane fra gli agi e per dodici anni era stato sposato, finché lui e la moglie si dedicarono alla vita religiosa. Dal momento che anche il Buddha, da giovane, aveva fatto identiche esperienze, l'intesa con Mahâkâšyapa fu sempre perfetta, tanto che quest'ultimo sarà il successore dell'Illuminato alla guida della Comunità.
- 73 Il testo è tratto dalla *Vibhâshâ*, il commento della corrente buddhista Sarvâstivadin al *corpus* metafisico dell'*Abhidharma* (testo canonico sulla metafisica) e riportato in E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu...*, cit., pp.191-192. Cfr. altre fonti in E. Lamotte, *Histoire*, cit., pp.778-779.
- 74 *Le Traité de la Grande Vertu...*, cit., p.393.
- 75 J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhâga (Uttaratantra)*, Roma 1966, p. 29,v.34.
- 76 *Gerarchie spirituali e loro riflesso nel mondo fisico. Zodiaco, pianeti, cosmo*, O.O. n. 110, Editrice Antroposofica, Milano, pp.7-10.
- 77 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, O.O. 113, Editrice Antroposofica, Milano, pp.180-181.
- 78 Rudolf Steiner, *Conoscenza iniziatica*, O.O. 227, Editrice Antroposofica, Milano, p.187.
- 79 Rudolf Steiner, *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., pp.183-184.
- 80 Rudolf Steiner, *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io*, O.O.116, Tilopa, Roma, p.13.
- 81 Rudolf Steiner, *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.182.
- 82 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., pp.181,189; *Le conferenze di Milano*, cit., p. 20; *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io*, cit., p.19.
- 83 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.189.

- 84 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.176-177.
- 85 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.188.
- 86 Su questo dramma cfr. di G. Burrini: «Le metamorfosi di Tristano», in E. Schuré, *Evoluzione divina*, Roma 1993, p.XV e sgg. e «Un sodalizio di poeti: i rapporti fra Edouard Schuré e Angelo De Gubernatis», in M. Taddei (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, Napoli 1995, p.143 e sgg.
- 87 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.184.
- 88 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p. 184.
- 89 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.187.
- 90 *Gerarchie spirituali*, cit., pp.10-12.
- 91 *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io*, cit., pp.12-13.
- 92 Cfr. Rudolf Steiner, *I Manichei*, a cura di G. Burrini, Editrice Antroposofica, Milano.
- 93 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.189.
- 94 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.190.
- 95 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.192. Cfr. anche *Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums*, O.O. n. 124, 1a conferenza.
- 96 *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io*, cit., p.23.
- 97 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.131-132; cfr. anche *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io*, cit., p. 23.
- 98 Si vedano gli atti del convegno: D. S. Lopes jr. e S. C. Rockefeller, *The Christ and the bodhisattva*, Albany (N.Y) 1987.
- 99 Cfr. anche P. Williams, *Il buddhismo Mahayana*, Roma 1990, p.207: «I Buddhisti [...] non hanno difficoltà a concepire il Cristo storico come un corpo di Trasformazione [*nirmānakāya*], vale a dire come la compassionevole manifestazione di un corpo di Godimento [*sambhogakāya*], in un aspetto appropriato a quelle particolari circostanze di tempo e di luogo». Ma di ciò ci occuperemo nel paragrafo 7.
- 100 Pubblicata in «Graal», X, 1992, nn. 37-38, p.27 sgg.
- 101 Si veda, per esempio, Paramahansa Yogananda, *Autobiografia di uno yoghi*, Roma 1962, cap. XLIII. Lo stesso Steiner, nel delucidare la funzione dei bodhisattva, offre l'esempio del rapporto pedagogico che lega maestro e discepolo (*Il vangelo di Luca*, cit., p.31).

- 102 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.31-32.
- 103 *Il vangelo di Luca*, cit., p.33. Cfr. anche *ibidem*, p.104.
- 104 *Il vangelo di Luca*, cit., p.32.
- 105 *Il vangelo di Luca*, cit., p.33.
- 106 *Il vangelo di Luca*, cit., p.42.
- 107 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.62-63.
- 108 Rudolf Steiner, conferenza tenuta a Colonia l'11/4/1909, O.O. n. 109, in «Rivista Antroposofia» 1958, p.99.
- 109 Rudolf Steiner, *Il vangelo di Matteo*, O.O. n. 123, Editrice Antroposofica, Milano, p.83,
- 110 *I profeti dell'io. Punti di svolta della vita spirituale*, O.O. 60 e 61, Tilopa Roma 1988, p.94; cfr. anche A. Arenson, *Elia, Giovanni, Lazzaro. Rudolf Steiner e il bodhisattva del secolo ventesimo*, Ed. Antroposofica, p.25.
- 111 *I profeti dell'io*, cit., p.111.
- 112 *I profeti dell'io*, cit., p. 112.
- 113 *I profeti dell'io*, cit., p. 110; cfr. *Le conferenze di Milano*, cit., p.19.
- 114 *I profeti dell'io*, cit., p.111-112; cfr. *Le conferenze di Milano*, cit., p.19.
- 115 *Le conferenze di Milano*, cit., p.20.
- 116 *I profeti dell'io*, cit., pp. 111-112.
- 117 Cfr. A. Gallerano – G. Burrini, *L'antroposofia – Il messaggio di Steiner*, Milano 1996, pp.18 e 113-114.
- 118 Si veda l'appendice di *Vijñaptimâtratâsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang*, trad. di L. de La Vallée Poussin, voll. 2, Parigi 1929, p. 764 e sgg.
- 119 Si vedano i capp. III-VII dell'*Abhidharmakośa*, voll. 6, trad. di L. de La Vallée Poussin, Parigi-Lovanio 1923-1931. Cfr. anche A. Pezzali, *Il tesoro della metafisica secondo il maestro buddhista Vasubandhu*, Bologna 1987.
- 120 Cfr. Yuichi Kajiyama, «Stûpas, the Mother of Buddhas, and Dharma-body», in Warder A.K. (a cura di), *New Paths in Buddhist Research*, Durham 1985, pp.9-18; G. Schopen, «The phrase *sa prthivîpradeśaḥ caityabhûto bhavet* in the *Vajracchedikâ*: notes on the cult of the book in Mahâyâna», in «Indo-Iranian Journal», 1975, 17, pp. 147-181.

- 121 G. M. Nagao, *Mādhyamaka and Yogâcâra*, Albany 1991, p.106: «Fino all'epoca dei *Sûtra* della *Prajñâpâramitâ* e di Nâgârjuna che sviluppò la filosofia Mādhyamika basata su tali *Sûtra*, il duplice corpo del *dharmakâya* e del *rûpakâya* rappresentò l'unica teoria dei corpi buddhici».
- 122 E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza: il Sutra del Diamante e il Sutra del Cuore*, Roma 1976, 26a-26b.
- 123 *Le conferenze di Milano*, cit., p.15.
- 124 *Vijñaptimâtratâsiddhi*, cit., p.704.
- 125 «Glorious Body», così lo traduce D. L. Snellgrove in *Indo-tibetan Buddhism*, Londra 1987, p.116. Cfr. P. Mus, «Le Buddha paré», in BEFEO, 1928, 28, p. 191.
- 126 G. M. Nagao, *op. cit.*, p.111.
- 127 Molte sono le sacre scritture del Grande Veicolo – valga per tutte il *Sûtra del Loto* – che presentano questa cima del Magadha come scenario dei più alti insegnamenti dell'Illuminato e come la dimora eterna del Buddha cosmico nel nostro universo. Su una delle cime del picco dell'Avvoltoio – come abbiamo visto – verrà il Maitreya a destare Mahâkâšyapa.
- 128 G. M. Nagao, *op. cit.*, p.109.
- 129 «Le Buddha paré», cit., p.192.
- 130 G. M. Nagao, *op. cit.*, p. 108.
- 131 *Vijñaptimâtratâsiddhi*, cit., pp.792-794.
- 132 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.64-65.
- 133 *Gerarchie spirituali*, cit., pp.139-140.
- 134 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.44 e 65; cfr. anche conf. 18 dicembre 1912 in *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., p.33.
- 135 *Il vangelo di Luca*, cit., p.82.
- 136 *Il vangelo di Luca*, cit., p.66.
- 137 *Ibidem*, pp. 114-116.
- 138 *Op. cit.*, O.O. n. 8, Editrice Antroposofica, Milano, pp.78 e sgg.
- 139 R. Seydel si riferisce a un episodio narrato nel *Lalitavistara*, una biografia del Buddha in cui si dice che il principe fu smarrito dal padre e trovato a meditare sotto un albero di melarosa. Cfr. E. J. Thomas, *The Life of Buddha*, Londra 1975, p. 239.

- 140 *Il vangelo di Giovanni in relazione agli altri tre...*, cit., p.286.
Cfr. anche G. A. van der Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (Gottinga 1904), che segnala quindici analogie fra la biografia del Buddha e la vita del Cristo, ricordate anche da Thomas (*op. cit.*, pp. 238 sgg.).
- 141 Cfr. E. Bock, *I tre anni*, Oriago di Mira, pp.107-109.
- 142 Cfr. P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma 1984, p.187 e *passim*.
- 143 Cfr. C. De Lotto, *Arte, leggende, miracoli. Leggere l'icona*, Padova 1992, pp. 56-58.
- 144 *Il cristianesimo come fatto mistico e i misteri antichi*, cit., pp. 79-81.
- 145 «L'evento del Golgota», conferenza dell'11/4/1909 in «Rivista Antroposofia», cit., p.103.
- 146 «L'evento del Golgota», cit., p. 104.
- 147 *Sulla via di Damasco. Il nuovo avvento*, O.O. 118, Tilopa, Roma 1990, p.71 e sgg.
- 148 *Le conferenze di Milano*, cit., pp.13-15 e 21.
- 149 Si veda *Mahâpadânasutta* in *Dîgha Nikâya*, II, 2 e sgg. Cfr. anche le parole pronunciate dal Buddha nel cap. VIII del *Sutra del Loto* (201,4): «Il primo [dei sette] è Vipašyin e il settimo sono io».
- 150 È quanto si legge in vari testi buddhisti come il *Mahâvastu*, il *Lalitavistara*, il *Divyâvadâna*.
- 151 *Op. cit.*, p.285.
- 152 *Il vangelo di Marco*, cit., p.83.
- 153 *Ibidem*, p.102.
- 154 Cfr. H.P. Blavatsky, *La dottrina segreta*, Milano 1951, pp.188 e sgg.
- 155 L. Renou, *L'induismo*, Milano 1994, p.36.
- 156 Cfr. O. Botto, *Le letterature antiche dell'India*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, Milano 1969, p.150. Per un inquadramento del tantrismo hindu si veda: L. Meazza – G. Burrini, *La filosofia indiana*, Milano 1995, cap. 9.
- 157 H. Dayal, *The bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*, Delhi 1978 (1ª ediz. Londra 1932), p.26.
- 158 *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io*, cit., pp. 14-16 e 20-21.

- 159 *Il vangelo di Luca*, cit., p.90.
- 160 *Anguttara Nikâya* 10, 95; *Dîgha Nikâya* I, 13,40 e 157, 158; *Majjhima Nikâya* I, 484. Cfr. H. Dayal, *op. cit.*, p.133.
- 161 *L'Oriente alla luce dell'Occidente*, cit., p.191.
- 162 *Il vangelo di Luca*, cit., pp. 66-67. Kanishka (144 – 167 d.C.), re kushâna, sottomise il Kašmir, il Magadha e il Khotan; sotto il suo regno si tenne l'ultimo Concilio buddhista, quello di Jalandhara (Harvan). Questo re fu mecenate del poeta buddhista Ašvaghosha, autore del *Buddhacarita* («Le gesta del Buddha»).
- 163 *Il vangelo di Luca*, cit., p.64. Cfr. anche *Le conferenze di Milano*, cit., p.16.
- 164 A Giovanni Damasceno (? -749), autore della *Fonte della conoscenza* e della *Fede cattolica* e grande avversario degli iconoclasti, è attribuito, pare falsamente, il *Romanzo di Barlaam e Joasaf*. Vi si racconta di un re che, per impedire la conversione del figlio Joasaf al cristianesimo – già predetta dagli astrologi di corte – lo chiude in un lussuoso palazzo. Ma il principe è scosso dall'incontro con un malato, un cieco, un vecchio e infine un morto. Joasaf si converte alla fede cristiana quando incontra l'asceta Barlaam e in seguito a ciò spinge anche il re a convertirsi. Joasaf si ritira poi nel deserto, fino alla morte.
- 165 *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., p.33.
- 166 Si veda Rudolf Steiner, *I Manichei*, cit., p.58.
- 167 *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., pp. 34-35.
- 168 Cfr. Rudolf Steiner, *La saggezza dei rosacroce*, O.O. n. 99, Editrice Antroposofica, conferenze XI e XII; V. Bott, *Médecine anthroposophique*, vol. II, Parigi 1976, pp.131 e sgg.
- 169 *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., pp.37-39.
- 170 *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., p. 38.
- 171 *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., p. 40.
- 172 Cfr. le opere di Fritjof Capra, Rupert Sheldrake, Stanislav Grof e Ken Wilber e altri.
- 173 Si veda la nota 58.
- 174 G. Tucci, «Some glosses upon the *Gubhyasamaja*», in MCB, luglio 1935, p.348; sull'esperienza buddhista della luce cfr. anche M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, Roma 1971, pp.29 e sgg.

- 175 *Gerarchie spirituali*, cit., VII conferenza, tenuta a Düsseldorf il 16 aprile 1909; cfr. anche IX conferenza.
- 176 *Gerarchie spirituali*, cit., p. 110.
- 177 *Gerarchie spirituali*, cit., p. 111.
- 178 *Gerarchie spirituali*, cit., p. 112.
- 179 *Il vangelo di Luca*, cit., pp.47-48.
- 180 *Il vangelo di Luca*, cit., p.47.
- 181 *Il cristianesimo rosicruciano*, cit., p.34.
- 182 Ananda fu colui che il Buddha, intorno all'età di sessant'anni, si scelse come servitore; divenne il discepolo a lui più vicino e tale era la sua memoria che ricordava tutti i discorsi dell'Illuminato. Raggiunse l'illuminazione dopo la morte del Buddha, alla vigilia del primo Concilio.
- 183 *Il vangelo di Marco*, cit., pp.64-65.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- Arya Sura, *Storia della tigre e altre storie delle vite anteriori del Buddha (Jâtakamâlâ)*, a cura di R. Gnoli, Bari 1964.
- Asvaghosa, *Le gesta del Buddha*, trad. di A. Passi, Milano 1979.
- Bhikkhu Nânamoli, *The Life of the Buddha according to the Pali Canon*, Colombo, Sri Lanka 1992.
- Botto O., *Buddha e il buddismo*, Milano 1987.
- Burrini G., «Pensieri sulla storia dell'io», in «Antroposofia», XLIV, 1989, 1, pp.55-62.
- «Mañjuśrî: la produzione del bodhicitta», in «Grael», III, 10-11, pp.97-103.
- Canone buddhista*, vol I: *Discorsi brevi (Kuddhaka Nikâya)*, scelti e tradotti da P. Filippini Ronconi, Torino 1968.
- Canone buddhista*, vol. II: *Discorsi lunghi (Dîgha Nikâya)*, a cura di E. Frola, Torino 1967.
- Conze E., *Il buddismo*, Milano 1955.
- *Breve storia del buddismo*, Milano 1985.
- Cucchi V. (a cura di), *La vita di Buddha nei testi del Canone Pali*, Milano 1994.
- Dasgupta S.B., *Introduzione al buddismo tantrico*, Roma 1977.
- Dayal H., *The bodhisattva Doctrine in buddhist sanskrit literature*, Delhi 1978 (1a ediz. 1932).
- Discorsi di Gotamo Buddha (Majjhima Nikâya)*, trad. di K.E. Neumann e G. De Lorenzo, Bari 1916-1927.
- Filippini Ronconi P., *Le vie del buddismo*, Roma 1986.
- Foucher A., *La Vie du Bouddha*, Parigi 1949.
- Gallerano A. - Burrini G., *L'antroposofia*, Milano 1996.
- Gombrich R., *Theravâda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londra 1988.
- Gregorat C., *L'Ottuplice Sentiero nella visione buddistica e antroposofica*, Milano 1994.
- Kawamura L.S. (a cura di), *The bodhisattva Doctrine in Buddhism*, Calgary, Canada 1981.

- Lamotte E., *Lo spirito del buddhismo antico*, Venezia-Roma 1960.
- *Histoire du Bouddhisme indien, dès origines à l'ère Śaka*, Lovanio 1958.
- Lopez D.S. Jr. e Rockefeller S.C. (a cura di), *The Christ and the bodhisattva*, Albany (N.Y.) 1987.
- Puech H.-C. (a cura di), *Storia del buddhismo*, Milano 1992.
- Snelling J., *Il buddhismo*, Milano 1993.
- Sponberg A. e Hardacre H. (a cura di), *Maitreya, the future Buddha*, Cambridge 1988.
- Tucci G., *Il trono di diamante*, Bari 1967.
- Vite anteriori del Buddha (Jataka)*, a cura di M. d'Onza Chiodo, Torino 1993.
- Welbon G.R., *The Buddhist Nirvâna and Its Western Interpreters*, Chicago-Londra 1968.
- Williams P., *Il buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, Roma 1990.



VLN00007174



Finito di Stampare
nel mese di febbraio 1997
dalla Monotipia Cremonese - Cremona