

# Gesù Abbandonato e la Mano Aperta del Pensiero

Una Lettura Comparativa del Paradiso'49 di Chiara Lubich  
e della Tradizione Sōtō Zen di Uchiyama Kōshō

Peter Morovic and Ján Morovic

“Unendo le mie mani destra e sinistra come una sola, mi inchino semplicemente.  
Mi inchino semplicemente per diventare uno con Buddha e Dio.  
Mi inchino semplicemente per diventare uno con tutto ciò che incontro.  
Mi inchino semplicemente per diventare uno con tutte le miriadi di cose.  
Mi inchino semplicemente mentre la vita diventa vita.”

*Kōshō Uchiyama Roshi*

“E la visione di Dio sotto le cose,  
che dava unità al creato,  
era più forte delle cose stesse;  
l'unità del tutto era più forte  
che la distinzione delle cose fra loro.”

*Chiara Lubich, Paradiso '49 §18*

Questo articolo intraprende una lettura fenomenologica comparativa di due esperienze spirituali radicali del ventesimo secolo: la mistica cattolica di Chiara Lubich centrata su Gesù Abbandonato e lo Sōtō Zen di Uchiyama Kōshō, trasmesso attraverso il suo discepolo Okumura Shōhaku e centrato sullo *zazen*<sup>1</sup> e sulla pratica dell'“apertura della mano del pensiero” (*omoi no tebanashi*<sup>2</sup>). Piuttosto che chiederci se queste tradizioni descrivano “la stessa” realtà – una domanda a cui le posizioni perennialista e costruttivista rispondono troppo rapidamente in direzioni opposte – adottiamo un'ermeneutica esperienziale informata dal metodo diatopico di Panikkar, prestando attenzione alla testimonianza vissuta piuttosto che alla formulazione dottrinale. Letti in questo modo, i due percorsi rivelano sorprendenti risonanze strutturali: un auto-svuotamento voluto (*annullamento e tebanashi*), la scoperta della pienezza nel nulla, il collasso della dualità tra sofferenza e liberazione, e il carattere irriducibilmente comunitario della realtà ultima. Le divergenze non sono (né intendono essere) dissolte: il vuoto di Lubich si apre a un Dio personale e trinitario, mentre quello di Uchiyama è ultimo e non-teistico. Sosteniamo che queste tradizioni siano comprese al meglio come dottrinalmente distinte eppure fenomenologicamente convergenti – *omeomorficamente equivalenti*, nel senso di Panikkar, senza essere sinonime – e che un dialogo radiato nella pratica condivisa piuttosto che nell'accordo dottrinale apra un percorso oltre sia il sincretismo sia l'incomprensione reciproca.

## Introduzione: Verso un'Ermeneutica Esperienziale

Lo studio comparativo delle tradizioni mistiche affronta una tensione metodologica inerente: come onorare la specificità del quadro dottrinale di ciascuna tradizione identificando al contempo risonanze genuine nell'esperienza vissuta. Come osserva Rowan Williams<sup>3</sup>, “la storia della dottrina non è tanto la ricerca della formula perfetta quanto la ricerca della cosa meno stupida che si possa dire”, ricordandoci che il linguaggio dottrinale funziona come un segnale di confine – “qualunque cosa tu dica, deve essere almeno questo” – piuttosto che come una mappa esaustiva della realtà trascendente.

Questo saggio adotta quello che potrebbe essere chiamato un'ermeneutica esperienziale, concentrandosi non primariamente sulle formulazioni dottrinali ma sulle realtà vissute che queste formulazioni tentano di esprimere: “la realtà è superiore alle idee”<sup>4</sup>.

Con questo in mente, esaminiamo due movimenti del ventesimo secolo che condividono un impegno per l'autenticità radicale e la pratica esperienziale rispetto alla forma istituzionale: la spiritualità dell'unità di Chiara Lubich, emersa dal crogiolo dell'Italia settentrionale durante la Seconda Guerra Mondiale, e il lignaggio di Uchiyama Kōshō Rōshi, nato anch'esso dalle ceneri delle guerre del XX secolo, trasmesso all'Occidente attraverso il suo discepolo Okumura Shōhaku, rappresentando un ritorno purificato alla visione originale dello Sōtō Zen di Dōgen Zenji<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zazen (坐禪) significa “meditazione in posizione seduta”

<sup>2</sup> Omoi no tebanashi (想いの手放し): 想 (omoi) rappresenta “pensiero,” “sensazione,” or “idea.” Può contenere una varietà ampia di stati emozionali e mental. の (no): articolo possessivo, simile a ‘di’ in Italiano. Collegha “omoi” (pensieri/sensazioni) con “tebanashi” (lasciare libero, lasciare andare). 手放し (tebanashi): lasciare andare o abbandonare qualcosa. Implica un atto deliberato di renuncia al controllo o all'attaccamento.

<sup>3</sup> R. Williams, *Address to St Paul's Theological Centre*, 2012 [via](#)

<sup>4</sup> Papa Francesco ai Gesuiti in Irlanda, Giugno, 2022 [via](#)

<sup>5</sup> Okumura Shōhaku, *Realizing Genjōkoan: The Key to Dōgen's Shōbōgenzō*, Wisdom Publications (2010)

Entrambi i movimenti sono sorti come risposte a una percepita sclerosi istituzionale e a una fame di autentica pratica spirituale. Entrambi privilegiano l'esperienza rispetto alla dottrina, la comunità rispetto all'individualismo, un impegno per la semplicità, la povertà e i poveri, e paradossalmente trovano la pienezza nel vuoto. In modo più significativo, entrambi si centrano su pratiche e insegnamenti che appaiono, a prima vista, diametralmente opposti – uno afferma Gesù, l'uomo–Dio sofferente sulla croce, l'altro sostiene il lasciar andare ogni presa concettuale – eppure convergono nella loro struttura fenomenologica.

Prima di studiare i possibili paralleli di queste due esperienze, occorre considerare innanzitutto la validità di tali confronti.

#### *Metodologia: La legittimità della mistica comparativa*

Lo studio comparativo delle esperienze mistiche attraverso le tradizioni religiose rimane un terreno controverso. La posizione perennialista, articolata dalla Perennial Philosophy<sup>6</sup> di Aldous Huxley e resa popolare da studiosi come Frithjof Schuon<sup>7</sup>, sostiene che le esperienze mistiche attraverso le tradizioni puntano a un'unica, ineffabile *Realtà Ultima*, con le differenze dottrinali che rappresentano meramente variazioni culturali superficiali.

Altri, come Steven Katz, hanno sfidato con forza questo approccio, sostenendo che “non esistono esperienze pure (cioè non mediate)”<sup>8</sup> – che i praticanti buddhisti sperimentano la *sūnyatā* precisamente perché la loro tradizione li insegna a farlo, mentre i mistici cristiani

incontrano la divina Trinità per la stessa ragione. In questa visione, esperienza e interpretazione sono inseparabili, rendendo impossibile un genuino confronto senza ridurre le affermazioni di una tradizione alle categorie di un'altra.

Una mediazione complementare è offerta da Xavier Melloni, SJ, che naviga tra la convergenza perennialista e l'incommensurabilità costruttivista prestando attenzione sia all'unità ricercata nell'esperienza mistica sia all'irriducibile pluralità delle sue forme<sup>9</sup>. Panikkar rende esplicita questa struttura nella sua fenomenologia dell'esperienza religiosa, formulando l'esperienza mistica come il prodotto di fattori distinti – l'esperienza ineffabile stessa insieme al suo linguaggio, memoria, interpretazione, ricezione e attualizzazione<sup>10</sup>. Sebbene questa struttura sia comune a ogni esperienza mistica, ciascun fattore è condizionato da una particolare matrice culturale-religiosa, cosicché le esperienze possono condividere una forma profonda pur rimanendo irriducibilmente distinte nell'espressione.

Raimon Panikkar<sup>11</sup> poi offre invece una via di mezzo attraverso quella che chiama *ermeneutica diatopica* – un metodo dialogico che riconosce che tradizioni diverse emergono da diversi *topoi* (luoghi di comprensione) ma possono impegnarsi in un'interpretazione reciproca senza riduzione. Il concetto di Panikkar di *equivalenti omeomorfici* suggerisce che tradizioni diverse possano sviluppare strutture analoghe – non identiche – che affrontano preoccupazioni esisten-

<sup>6</sup> Huxley, A. (1945). *The perennial philosophy*. London: Chatto & Windus.

<sup>7</sup> Frithjof Schuon sosteneva che le esperienze mistiche forniscono un accesso diretto alla realtà ultima – ciò che egli chiamava l'Assoluto, l'Essenza Divina, o il Reale. Le sue posizioni chiave includono la *Conoscenza Diretta del Reale*, dove Schuon sosteneva che l'autentica esperienza mistica trascende i costrutti mentali e la conoscenza razionale, offrendo un contatto immediato con la Realtà Divina che sottende tutte le forme religiose. Questa gnosi esperienziale (*ma'rifaḥ* nel Sufismo) rappresenta la forma più alta di conoscenza. *L'Unità Trascendente*, che propone che mentre le forme religiose differiscono esternamente, la genuina realizzazione mistica rivela la loro convergenza nella stessa Realtà ultima. Il mistico penetra oltre le differenze esoteriche verso la verità esoterica condivisa da tutte le tradizioni autentiche. *La Realtà Gerarchica*, dove Schuon postulava una gerarchia metafisica in cui la realtà ultima (l'Assoluto) si manifesta attraverso gradi discendenti di realtà. L'esperienza mistica implica l'ascesa di questa gerarchia verso l'Infinito, muovendosi dalla molteplicità all'Unità. *L'Intuizione Intellettuale*, mediante la quale distingueva l'“intuizione intellettuale” mistica sia dalla ragione che dall'emozione – è una facoltà sovra-razionale che percepisce direttamente le verità universali e l'Essenza Divina. Via *The Transcendent Unity of Religions* (1953), *Gnosis: Divine Wisdom* (1959/1978), *Logic and Transcendence* (1975), *Survey of Metaphysics and Esotericism* (1986), *Esotericism as Principle and as Way* (1981/1990).

<sup>8</sup> Katz, Steven T. “Language, Epistemology, and Mysticism.” In *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 1978, pp. 22–74.

<sup>9</sup> Xavier Melloni, *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación* (Barcelona: Herder, 2007); see also *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones* (Santander: Sal Terrae, 2003), *Perspectiva del absoluto. Una aproximación mistico-fenomenológica a las religiones* (Barcelona: Herder, 2018).

<sup>10</sup> Raimon Panikkar, formulated as  $E = e \cdot l \cdot m \cdot i \cdot r \cdot a$  (*experience = ineffable experience × language × memory × interpretation × reception × actualization*) in R. Panikkar *Opera Omnia Vol.I.2. Mysticism and Spirituality. Part Two, Spirituality, The Way of Life*. (Maryknoll: Orbis, 2014)

<sup>11</sup> L'“ermeneutica diatopica” di Raimon Panikkar è un metodo per la comprensione interculturale e interreligiosa. Le sue posizioni chiave includono la *Situatezza Culturale*, secondo cui Panikkar sosteneva che ogni comprensione umana è radicata in specifiche collocazioni culturali-linguistiche (*topoi*). Non esiste alcun punto di vista universale e neutrale da cui giudicare tutte le culture o religioni – interpretiamo sempre dall'interno del nostro proprio contesto. Il *Divario Ermeneutico*, per cui culture diverse occupano *topoi* differenti con miti, simboli e quadri di riferimento distinti che non possono essere pienamente tradotti l'uno nell'altro. L'ermeneutica diatopica cerca il dialogo attraverso (*dia*) questi divari senza presumere una completa intelligibilità reciproca. La *Trasformazione Reciproca*, nel senso che piuttosto che una cultura che interpreta un'altra dal proprio quadro di riferimento, l'ermeneutica diatopica richiede che entrambi i partner rischino la trasformazione. La comprensione emerge attraverso un incontro genuino in cui entrambi gli orizzonti vengono messi in discussione ed espansi, non attraverso l'imposizione delle proprie categorie sull'altro. Gli *Equivalenti Omeomorfici*, in termini dei quali Panikkar cercava “equivalenti omeomorfici” piuttosto che traduzioni univoche – analoghi funzionali che occupano ruoli simili in sistemi diversi senza essere identici nel significato (ad es., *dharma* e “religione” sono omeomorfici ma non sinonimi). Il *Pluralismo Senza Relativismo*, dove egli propugnava un “pluralismo radicale” – la realtà ultima stessa è pluralistica, non solo le nostre prospettive su un'unica realtà. Questo differisce sia dall'assolutismo che dal relativismo. Via *The Intrareligious Dialogue* (1978/1999), *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), *The Cosmotheandric Experience* (1993), and “*The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*” (1989).

ziali simili. Così la *perichoresis* trinitaria e la *pratītyasamutpāda* buddhista (origine dipendente) potrebbero essere omeomorficamente equivalenti senza essere sinonimi.

Questo saggio adotta un approccio fenomenologicamente informato vicino alla visione di Panikkar. Riconosciamo che l'esperienza di Lubich è irriducibilmente cristiano-cattolica e quella di Uchiyama irriducibilmente buddhista-zen. Eppure entrambi i praticanti descrivono realtà vissute che sfidano le dualità convenzionali, enfatizzano le dimensioni comunitarie della realtà ultima e sostengono pratiche di radicale lasciar andare.

Pertanto, la questione non è se essi sperimentano “la stessa cosa” in un senso riduzionista, ma se le loro testimonianze si illuminano a vicenda, rivelando dimensioni che ciascuno potrebbe altrimenti perdere.

### Contesti Biografici e Storici

#### *Chiara Lubich e la Mistica del Focolare*

Chiara Lubich (1920-2008) crebbe a Trento, nell'Italia settentrionale, in una famiglia segnata sia dalla devozione religiosa che dall'impegno antifascista. Dalla prima età adulta, mostrò una sensibilità inusuale per l'autentico vivere cristiano, scoprendo gradualmente una vocazione alla vita consacrata che non richiedeva la clausura monastica – una scelta radicale nel cattolicesimo della metà del ventesimo secolo. Durante i bombardamenti alleati di Trento nella Seconda Guerra Mondiale, Lubich e le sue prime compagne (tutte donne) trovarono rifugio nei ricoveri, portando con sé solo il Vangelo, che decisero di vivere “parola per parola” in un tempo in cui leggere e interpretare i Vangeli era prerogativa esclusiva del clero (e quindi solo degli uomini).

Questa scelta radicalmente autentica di mettere in pratica ogni parola dei Vangeli – un rifiuto della metafora in favore dell'incarnazione – divenne la caratteristica definitoria del movimento, ad esempio attraverso la pratica della “parola di vita”, prendendo ogni mese una frase dalle letture e impegnandosi a viverla con intensità. Come Lubich ricordò più tardi<sup>12</sup>:

“Ora, da qualche tempo, eravamo concentrati sulla Parola di vita, che vivevamo con una particolarissima intensità. Non c'erano grandi strutture del Movimento allora, né erano sorte opere, per cui tutto il nostro impegno consisteva nel vivere il Vangelo.”

L'esperienza culminò in ciò che divenne noto come Paradiso '49, un'esperienza mistica senza precedenti nella tradizione cattolica per

la sua dimensione comunitaria. In modo unico, mentre questa visione fu ricevuta da Lubich, fu partecipata dalle sue prime compagne, con Lubich che serviva come principale ricevente e articolatrice.

Lubich descrive il suo ingresso nell'esperienza contemplativa con sorprendente dettaglio fenomenologico<sup>13</sup>:

“Ero, dunque, entrata nel Seno del Padre, che appariva agli occhi dell'anima [...] come una voragine immensa, cosmica. Ed era tutto oro e fiamme sopra, sotto, a destra e a sinistra. Fuori di noi era rimasto il creato. Noi eravamo entrati nell'Increato. Non distinguevo ciò che c'era nel Paradiso ma ciò non mi disturbava. Era infinito, ma mi trovavo a casa.”

Il contenuto del Paradiso '49 si centra su una visione della realtà trasfigurata dall'amore divino, dove tutta la creazione è vista come sostenuta *da* e trasparente *a* Dio. Come descrive Lubich<sup>14</sup>:

“E la visione di Dio sotto le cose, che dava unità al creato, era più forte delle cose stesse; l'unità del tutto era più forte che la distinzione delle cose fra loro.”

Centrale a questa visione dell'unità (tra tutte le “cose” e con Dio) è Gesù Abbandonato sulla croce, inteso non meramente come un momento nella storia della salvezza ma come la chiave ontologica di tutta la realtà. Giuseppe Maria Zanghì, uno degli stretti collaboratori di Lubich e dei suoi principali interpreti teologici, articola questa affermazione radicale: Gesù Abbandonato non è “un momento da attraversare per entrare nella luce” – una tappa nello sviluppo spirituale – ma “la luce stessa”. Questo inverte la spiritualità cristiana convenzionale, che tipicamente vede la croce come necessaria ma preliminare, conducendo alla risurrezione come vero obiettivo.

Per Lubich, Gesù che grida “*Eli, Eli, lema sabachthani?*”<sup>15</sup> sperimenta la separazione assoluta dal Padre – diventa, nella sua audace formulazione, “peccato”, “nulla” e “inferno” – eppure precisamente in questo momento di massima distanza compie l'unità ultima sia con l'umanità (e tutta la creazione) che con Dio Padre. Questa esperienza dell'essere abbandonato da Dio è Dio stesso. Come scrive<sup>16</sup>:

“Egli, fatto peccato fu fatto Nulla. In Lui il Nulla è tanto unito al Tutto (Dio) che ciò che è dell'uno è dell'altro e cioè il Nulla divenne Tutto: Gesù Abbandonato è Dio. Gesù-peccato è Dio; Gesù-Nulla è Dio. Gesù-Inferno è Dio [...]”

Uno dei contributi importanti di Zanghì fu riconoscere Gesù Abbandonato come *maestro di pensiero*<sup>17</sup> – non meramente un oggetto

<sup>12</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 2

<sup>13</sup> *ibid.*, § 28-30

<sup>14</sup> *ibid.*, § 18

<sup>15</sup> Mt 27:46 and Mk 15:34

<sup>16</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 163

<sup>17</sup> Giuseppe Maria Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova (2008)

di devozione ma un principio epistemologico. Nelle sue riflessioni finali, enfatizzò<sup>18</sup>:

“[...] per Gesù abbandonato, che è poi l'icona della “notte”, dell'assenza di Dio, “la mia notte non ha oscurità”. Cioè questa situazione drammatica, se vissuta nell'amore a lui, diventa subito dono, fonte di vita.”

Questa teologia rincornicia radicalmente la sofferenza: non è qualcosa da trascendere verso l'unione divina, ma il luogo stesso dove l'unione divina si realizza. Le implicazioni teologiche sono profonde: se Dio sperimenta l'abbandono da Dio, allora l'abbandono (il nulla) stesso diventa una modalità della presenza divina. Questo va oltre la teodicea tradizionale (spiegare perché Dio permette la sofferenza) a un'affermazione *teopaschita* (Dio soffre in Sé stesso) con conseguenze ontologiche.

#### *Uchiyama Kōshō e Okumura Shōhaku: Ritorno alla Fonte*

Uchiyama Kōshō Rōshi (1912-1998) giunse alla pratica Zen dopo aver studiato filosofia e religione occidentali, portando una prospettiva comparativa inusuale allo Sōtō Zen. Il suo periodo come abate del tempio Antaiji (1965-1975) lo stabilì come centro per una pratica rigorosa di *zazen* priva di aggiunte cerimoniali. Basta leggere le istruzioni e i requisiti per soggiornare al monastero per avere un senso della radicalità e autenticità che questo lignaggio perseguiva e offre<sup>19</sup>. Il genio di Uchiyama stava nell'articolare gli insegnamenti di Dōgen in linguaggio contemporaneo pur mantenendone il taglio radicale.

Okumura Shōhaku incontrò gli scritti di Uchiyama come studente universitario irrequieto negli anni '60, disilluso dalle traiettorie di vita convenzionali e dall'aspettativa di seguire le orme del padre nell'azienda di famiglia. Dopo la morte del suo amico – “con la sua stessa morte mi mostrò l'impermanenza in atto”<sup>20</sup> – Okumura cercò l'ordinazione ad Antaiji. Significativamente, Uchiyama inizialmente rifiutò, dichiarando<sup>21</sup>:

“[...] molte persone senza significato [indossano] abiti monastici... tuttavia, se vuoi essere un vero praticante di *zazen*, ti accetterò.”

Questa enfasi sulla pratica autentica rispetto alla mera affiliazione istituzionale rispecchia l'approccio di Lubich. Come notò The Guar-

dian nel suo necrologio: “In modo insolito per un movimento cattolico, il Focolare non iniziò con l'imposizione di regole, ma invece con la semplice fiducia di Lubich nell'amore di Dio.”

L'intuizione di Uchiyama<sup>22</sup> che “il XXI secolo sarebbe stato un'epoca di spiritualità” lo portò a mandare Okumura a stabilire comunità di spiritualità<sup>23</sup>, privilegiando la trasmissione esperienziale rispetto allo studio testuale. Okumura rifletté più tardi<sup>24</sup>:

“Ho la più profonda gratitudine per il suo insegnamento e pratica, che rimasero sempre focalizzati sulla realtà della vita che include tutti gli esseri nell'universo.”

L'esperienza di Uchiyama è espressa nel suo insegnamento dell'“Apertura della mano del pensiero”<sup>25</sup> e nella centralità della pratica dello *zazen*, o “semplicemente sedere”. Come racconta Okumura Shōhaku<sup>26</sup>:

“Cerchiamo di mantenere la stessa postura eretta e immobile, qualunque sia la nostra condizione, e di confidare che sopra le nuvole dei pensieri, la saggezza e la compassione del Buddha brillano come il sole in un cielo azzurro limpido. Questo è ciò che “aprire la mano del pensiero” è giunto a significare nella mia vita.”

In una poesia di Uchiyama, la pratica dello *zazen* (che identifica con la “comprensione del sé universale”) e la sua essenza sottostante è visualizzata come segue<sup>27</sup>:

“Come un raggio di sole in una luminosa mattina d'autunno,  
vorrei diventare completamente uno,  
corpo e mente,  
con una pratica trasparente e sincera.”

E mentre il focus qui è sull'esperienza vissuta (“semplicemente sedere”), viene anche riconosciuto – proprio come nel caso di Lubich – il riconoscimento dell'importanza fondamentale di condividerla<sup>28</sup>:

“Poiché concretamente siamo sé universale, non c'è alcun valore particolare nel parlarne. Eppure, se non facciamo ogni sforzo per manifestarlo, semplicemente conoscerlo è inutile.”

<sup>18</sup> Giuseppe Maria Zanghì (Oreste Paliotti), *L'ultimo saluto a Peppuccio*, [via](#)

<sup>19</sup> Vedi <https://antaiji.org/en/practice/residency/>

<sup>20</sup> Introduzione di Okumura Shōhaku a: Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publications (2005)

<sup>21</sup> Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publications (2005)

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Come *Sanshin Zen Community* a Bloomington (IN), USA

<sup>24</sup> Introduzione di Okumura Shōhaku a: Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publications (2005)

<sup>25</sup> Immagini simili sono usate in altre tradizioni mistiche, vedi ad esempio Xavier Melloni, SJ [via](#)

<sup>26</sup> Introduzione di Okumura Shōhaku a: Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publications (2005)

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

## Il Nulla Come Porta: La Fenomenologia del Vuoto

### *Gesù Abbandonato: Il Nulla Divino*

Al cuore della mistica di Lubich sta una scelta radicale di Gesù Abbandonato. Questo momento di assoluta derelizione, tradizionalmente interpretato come il nadir della passione di Cristo, diventa per Lubich l'apice e la chiave di tutta la realtà.

Nel Paradiso '49, Lubich articola una visione di unità radicale raggiunta precisamente attraverso questo momento di separazione assoluta<sup>29</sup>:

“Gesù Abbandonato è la vanità ed è la Parola; è ciò che passa e ciò che rimane perché è Uomo–Dio e come uomo è tutto il creato, che è vanità delle vanità, e come Dio è il fuoco che consuma in sé tutte le cose, il nulla, divinizzandolo. Gesù Abbandonato ha aspirato a Sé tutte le vanità e le vanità sono divenute Lui ed Egli è Dio. Non c'è più vuoto sulla terra né in Cielo c'è Dio”

Questa non è mera spiegazione della sofferenza, ma una metafisica della trasformazione. Il *nulla* che Gesù diventa sulla croce non è negazione ma la condizione di possibilità per la pienezza divina. Come dice Zanghì<sup>30</sup>:

“Gesù abbandonato, infatti, non è un momento da passare per entrare nella luce, è la luce stessa.”

### *Dimensioni Trinitarie: Le Processioni e Gesù Abbandonato*

La teologia di Gesù Abbandonato richiede un'attenta analisi trinitaria. Nella dottrina trinitaria classica, le processioni eterne – la generazione del Figlio da parte del Padre e la spirazione dello Spirito – costituiscono l'essenza divina come relazionale. Il Padre è solo Padre in relazione al Figlio; il Figlio solo Figlio in relazione al Padre; lo Spirito il legame d'amore che procede da entrambi. Queste relazioni non sono successive all'essenza divina ma sono l'essenza divina – Dio non è prima sostanziale e poi relazionale, ma relazioni sussistenti.

L'intuizione di Lubich estende radicalmente questo: Gesù Abbandonato sulla croce rappresenta non meramente la sofferenza della natura umana di Cristo ma un momento che in qualche modo tocca la stessa Trinità immanente<sup>31</sup>. Come può questo essere riconciliato con l'impassibilità divina? La chiave sta nel riconoscere che la distanza tra Pa-

dre e Figlio – la distinzione generativa che rende Padre e Figlio persone distinte – trova la sua manifestazione storica nel grido di abbandono di Gesù. Come articola Lubich<sup>32</sup>:

“Nel Seno del Padre l'ombra e la luce avranno uguale valore, ché si penserà al Padre pensando il Figlio in Lui ed al Figlio pensando il Padre in Lui...”

Tre Reali formano la Trinità eppure sono Uno perché l'Amore è e non è nel medesimo tempo, ma anche quando non è è perché è amore. Difatti, se mi tolgo qualcosa e dono (mi privo - non è) per amore, ho amore (è).”

Questa formulazione paradossale – “L'Amore è e non è allo stesso tempo” – punta alla struttura *kenotica* della vita trinitaria stessa. L'amore richiede il dono di sé, che implica uno svuotamento di sé (auto-annullamento). Il Padre si “perde” nel generare il Figlio; il Figlio si “perde” nel ritornare al Padre; lo Spirito “è” questa perdita–che–è–dono reciproca.

Zanghì sviluppò questo: Gesù Abbandonato rivela che all'interno della Trinità eterna c'è una sorta di “distanza” o “distinzione” che è simultaneamente unità perfetta – non nonostante la distinzione ma attraverso di essa. La croce, dunque, non introduce divisione in Dio ma rivela la struttura divina eterna di unità–attraverso–distinzione. Quando Gesù grida “Perché mi hai abbandonato?”, la distinzione eterna tra Padre e Figlio – la distanza che li rende persone distinte – diventa storicamente visibile nella massima intensità. Eppure questa massima distanza è simultaneamente massima unità, perché è compiuta attraverso il massimo amore.

Questo aiuta a spiegare l'affermazione altrimenti sconcertante di Lubich<sup>33</sup>:

“Gesù Abbandonato è il miracolo dell'annullamento di ciò che è. Miracolo comprensibile solo da chi conosce l'Amore e sa che nell'Amore tutto e nulla coincidono.”

Se comprendiamo la Trinità come *perichoresis dinamica* – mutua immanenza attraverso il dono di sé – allora Gesù Abbandonato rivela questa struttura nella sua massima intensità. Il “nulla” che diventa non è vuoto nichilistico ma lo svuotamento di sé (*kenosi*) che costituisce l'amore divino stesso. Dio “è” solo come dono di sé; il dono di sé richiede distinzione (donatore e ricevente); la distinzione richiede una sorta di “distanza”; eppure questa distanza–nell'amore è unità perfetta.

Le implicazioni si estendono alla Trinità economica (l'azione di Dio nella storia)<sup>34</sup>:

<sup>29</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 83–84

<sup>30</sup> Giuseppe Maria Zanghì (Oreste Paliotti), *L'ultimo saluto a Peppuccio*, via

<sup>31</sup> Raffigurato magnificamente ad esempio dalla vista dall'alto di Dalí in “Cristo di San Giovanni della Croce” (via) o dall'abbraccio del Dio-Padre (che si

lega) a Gesù sulla croce di Jean Georges Cornelius in “Jéhovah devient notre Père” (via).

<sup>32</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 159-160

<sup>33</sup> *Ibid.*, § 1024

<sup>34</sup> *Ibid.*, § 162-163

“Ma fra Paradiso e Inferno non vi sarà dualità. Vi sarà perfetta Unità e ciò per mezzo di Gesù Abbandonato. Egli, fatto peccato fu fatto Nulla. In Lui il Nulla è tanto unito al Tutto (Dio) che ciò che è dell'uno è dell'altro e cioè il Nulla divenne Tutto: Gesù Abbandonato è Dio.”

Gesù Abbandonato compie la riconciliazione cosmica non eliminando l'opposizione ma rivelando che l'opposizione stessa – quando vissuta nell'amore – diventa la struttura dell'unità. Questa è una delle affermazioni teologiche più audaci di Lubich e il punto di più profonda risonanza con il non-dualismo buddhista.

La pratica corrispondente a questa teologia è ciò che Lubich chiama *annullamento* (auto-svuotamento o auto-annientamento)<sup>35</sup>:

“Sì, è un nulla voluto. Perché io dicevo: “io ci sono”, ma mi annullavo, cioè: “Se c'è del bene, lo annullo; se c'è un'ispirazione, l'annullo; se c'è del male l'annullo (lo metto nella misericordia di Dio); se io ci sono, mi annullo.””

Lubich descrive questa pratica concretamente in termini di diventare “un calice vuoto”. Quando stabilì il “patto di unità” con Iginio Giordani, scrive che Gesù “venendo in lei come in un calice vuoto, avrebbe sigillato il patto con Gesù in Giordani, che doveva essere nella stessa attitudine di totale apertura e disponibilità. Questo è esattamente ciò che accadde: sul suo “nulla”, poiché divenne un “vuoto d'amore” per accogliere Gesù-Amore, e sul suo “nulla”, come lei, ciò che rimase fu solo Gesù.”

Questo non è auto-negazione fine a se stessa ma la creazione di spazio – kenosi nel senso paolino – perché l'Altro possa emergere<sup>36</sup>. E per entrare in questa realtà dobbiamo essere “senza un pensiero” per essere “totalmente aperti”<sup>37</sup>:

“Gesù Abbandonato, perché non è, è.  
Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo.  
Dobbiamo esser “spensierati” perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio e sarà canale.  
Così dobbiamo esser senza volontà per aver la capacità della volontà di Dio.  
E senza memoria per ricordare solo l'attimo presente e vivere “estatici” (fuori di noi).  
Senza fantasie per vedere il Paradiso anche con la fantasia, ché il Paradiso è il Sogno dei sogni.”

<sup>35</sup> *Ibid.*, Nota 91

<sup>36</sup> Fabio Ciardi, *Sul nulla di noi, tu*, Nuova Umanità 20 (1998) 233-251

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 253-258

<sup>38</sup> Okumura Shōhaku's introduction, Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publications (2005)

### *Aprire la Mano del Pensiero: La Śūnyatā Buddhista*

L'insegnamento centrale di Uchiyama, *omoi no tebanashi* (letteralmente: lasciar andare il pensiero), offre una pratica strutturalmente parallela che emerge da un diverso quadro metafisico. La metafora è cinestetica piuttosto che teologica: la mano naturalmente afferra, ma la vera libertà sta nell'aprire (lasciar andare).

Come spiega Okumura<sup>38</sup>:

“Aprire la mano del pensiero' è l'atto stesso dello *zazen*. È la pratica buddhista originale del non afferrare e aggrapparsi, la pratica della libertà, come si manifesta in questo stesso momento nella tua mente.”

Nello *zazen* (meditazione seduta), il praticante mantiene una postura eretta mentre i pensieri sorgono e si dissolvono come nuvole. La pratica non è soppressione (che sarebbe “forzare la mano chiusa”), né indulgenza (permetterle di afferrare qualsiasi cosa appaia) – ma una terza via: permettere alla mano di rimanere naturalmente aperta.

“Cominciai a vedere che i nostri pensieri sono come nuvole. Nel nostro sedere eretto tutti i diversi tipi di pensieri salgono, rimangono per un po', e scompaiono. Semplicemente li lasciamo salire e li lasciamo andare via, non controllando la nostra mente né impedendo ai pensieri di salire e passare via, né afferrandoli o inseguendoli.”<sup>39</sup>

Questa pratica incarna la dottrina *mahāyāna* buddhista della *śūnyatā* (vuoto) – non vuoto nichilistico ma l'assenza di esistenza inerente e indipendente. Tutti i fenomeni, incluso il sé, sorgono interdipendentemente e non possiedono essenza fissa. Il praticante scopre la libertà non sfuggendo ai pensieri ma riconoscendo la loro natura vuota, simile alle nuvole.

“Uso l'espressione “aprire la mano del pensiero” per spiegare nel modo più grafico possibile la connessione tra gli esseri umani e il processo del pensare. Pensare significa afferrare o trattenere qualcosa con il “pugno” concettuale del nostro cervello. Ma se apriamo questo pugno, se non concepiamo il pensiero, ciò che è nella nostra mano mentale cade via.”<sup>40</sup>

La poesia di Uchiyama<sup>41</sup>, composta verso la fine della sua vita, cristallizza questo insegnamento:

“Sebbene povero, mai povero  
Sebbene malato, mai malato  
Sebbene invecchiante, mai invecchiante

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

Sebbene morente, mai Morente  
 Realtà prima della divisione  
 Qui giace profondità illimitata.”

Il commento di Okumura su questa poesia enfatizza poi la struttura non-duale:

“Quando pensiamo in modo concettuale, logico, la prima metà (povero) e la seconda metà (non povero) sono opposti e contraddittori. Ma ciò che il Rōshi Uchiyama sta dicendo è che povero e non povero, morente e non morente, invecchiante eppure non invecchiante, sono compenetrati l'uno nell'altro.”<sup>42</sup>

Questa compenetrazione (*sōsoku* in giapponese, derivato dal cinese *xiāngjī*) non è sintesi ma simultaneità – *sia e* invece di *oppure* – il riconoscimento che apparenti opposti costituiscono un'unica realtà vista da angolazioni diverse.

### La Coincidenza degli Opposti

Nonostante emergano da quadri teologici, culturali e filosofici radicalmente diversi, entrambe le tradizioni articolano una struttura esperienziale simile.

#### *Il Nulla come Pienezza*

Per Lubich, Gesù Abbandonato – il momento di assoluto abbandono divino – diventa il punto di massima presenza divina<sup>43</sup>:

“Egli, fatto peccato fu fatto Nulla. In Lui il Nulla è tanto unito al Tutto (Dio) che ciò che è dell'uno è dell'altro e cioè il Nulla divenne Tutto: Gesù Abbandonato è Dio.”

Per Uchiyama, il vuoto riconosciuto nello *zazen* non è mera assenza ma “realtà prima della divisione” – il *Dharmakāya* sconfinato (corporeità del Buddha) che si manifesta *in e come* tutti i fenomeni. Entrambe le tradizioni puntano verso una realtà che trascende e include apparenti opposti.

#### *La Natura Non-Duale di Sofferenza e Liberazione*

Lubich scrive<sup>44</sup>:

“Nel Seno del Padre l'ombra e la luce avranno uguale valore [...] Ma fra Paradiso e Inferno non vi sarà dualità. Vi sarà perfetta Unità e ciò per mezzo di Gesù Abbandonato.”

Okumura articola il principio *Mahāyāna*<sup>45</sup>:

“Non c'è separazione tra *Samsara* e *Nirvana*, o tra delusione e illuminazione. Stiamo vivendo in un'unica realtà, e all'interno di questa unica realtà, molte cose stanno accadendo. La nostra pratica non è fuggire dalla delusione (o dal *Samsara*), ma praticare proprio nel mezzo di esse.”

Entrambi resistono alla divisione dualistica tra un mondo caduto e una salvezza trascendente, trovando invece la liberazione all'interno della sofferenza stessa.

#### *Spoliazione Voluta*

Entrambe le tradizioni sostengono una pratica deliberata di lasciar andare – non passivamente ma attivamente. L'*annullamento* di Lubich e il *tebanashi* di Uchiyama condividono questa struttura: un atto consapevole e ripetuto di rilascio che paradossalmente richiede sforzo ma mira alla senza sforzo.

#### *Orientamento Teleologico*

Per Uchiyama la chiave è che non c'è alcun obiettivo, lo *zazen* è “semplicemente sedere”. Questo è giustificato poiché praticare lo *zazen* con qualsiasi intenzione va direttamente contro la definizione di “semplicemente sedere” e quindi diventa qualcos'altro. Anche mirare all'illuminazione o al *nirvana* è considerato sbagliato poiché la pratica diventa allora non più pura.

“Diminuire delusione e desiderio e finalmente estinguerli completamente non è lo scopo dello *zazen*. Alcuni buddhisti dicono che il *nirvana* (illuminazione) è la completa estinzione di delusione e brama, e lo *zazen* o la meditazione è praticata per raggiungere questo stato. Tuttavia, se assumiamo questo tipo di illuminazione come la verità della vita umana, allora questo non è altro che dire che la verità della vita è la mancanza di vita, o la morte! [...] non è cercare di liberarsi del dolore e raggiungere la beatitudine del *nirvana* stesso un desiderio o brama? In realtà, anche questo è brama, e precisamente per questo il praticante è catturato nell'autocontraddizione e non può sfuggire alla sofferenza.”<sup>46</sup>

Per Lubich, l'*annullamento* crea spazio per l'Altro – perché Cristo viva *nella e tra* la comunità. Il vuoto è strumentale, ordinato verso l'unione con il Dio personale rivelato nella Trinità, ma allo stesso tempo genuino e puro nello stesso modo descritto da Uchiyama. Come scrive<sup>47</sup>:

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Chiara Lubich, *Paradiso* '49, § 163

<sup>44</sup> *Ibid.* § 159 and 162

<sup>45</sup> Okumura Shōhaku, *A good-for-nothing life*, via [youtube](#)

<sup>46</sup> Uchiyama Kōshō, *Opening the hand of thought*, Wisdom Publications (2005)

<sup>47</sup> Chiara Lubich, *Paradiso* '49, § 255

“Dobbiamo esser “spensierati” perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio e sarà canale.”

Sebbene questa sia un'apparente differenza semantica, in realtà, la pratica dello *zazen* e quella dell'*annullamento* condividono l'assenza di farlo “per arrivare da qualche altra parte”, tuttavia il focus di Lubich in questo, come in tutto il resto, è che va fatto “per amore”.

*Vuoto-per-Dio vs. Vuoto-in-Sé*

Qui incontriamo la questione centrale di questo saggio: questi due orientamenti possono essere riconciliati, o rappresentano un divario metafisico insormontabile?

Da una prospettiva strettamente dottrinale, le differenze appaiono assolute. Il cristianesimo afferma un Dio personale e trinitario che entra nella storia in Gesù Cristo, e chiama l'umanità alla comunione eterna. Il vuoto che Lubich sostiene è esplicitamente kenotico – modellato sullo svuotamento di sé di Cristo (Filippesi 2:6-11) – e ordinato verso l'unione con un Dio personale. La praticante si svuota affinché Cristo possa riempirla; il vuoto non è un fine ma un mezzo, non realtà ultima ma preparazione per la realtà ultima.

Il buddhismo, particolarmente nella sua formulazione *madhyamaka*, nega qualsiasi realtà permanente, indipendente e sostanziale – incluso “Dio” inteso come creatore indipendente. La *śūnyatā* non è preparatoria ma ultima; non c'è alcun “fondamento” sotto il vuoto, nessuna realtà sostanziale “dietro” o “oltre” i fenomeni. Quando *Nāgārjuna* afferma che *nirvana* e *samsāra* non sono diversi, intende che l'illuminazione consiste precisamente nel riconoscere la natura vuota e inter-dipendente di tutti i fenomeni – non nell'incontrare un Dio personale trascendente.

L'insegnamento di Uchiyama resiste all'interpretazione teleologica. Come enfatizza Okumura<sup>48</sup>:

“Nello *zazen* vediamo che siamo illusi. Questa è l'illuminazione. Dobbiamo diventare liberi, anche dall'insegnamento del Buddha, anche dall'illuminazione.”

La pratica non ha “alcun obiettivo, eppure dall'inizio stiamo vivendo all'interno” della realtà che cerchiamo. Praticare lo *zazen* “per” diventare illuminati sarebbe esso stesso afferrare – sarebbe chiudere la mano del pensiero attorno al concetto di “illuminazione”. La pratica autentica rinuncia anche al conseguimento spirituale come obiettivo.

Questo appare fundamentalmente incompatibile con l'orientamento di Lubich. Quando scrive, “Sul nulla di me possa tu sigillare un patto di unità con Gesù-Eucarestia”<sup>49</sup>, il vuoto è esplicitamente per il bene

dell'incontro divino. Il “nulla” fa spazio per “Qualcuno” – per il Dio personale che si dona nell'Eucarestia.

Eppure, la questione è più complessa. Consideriamo l'affermazione notevole di Lubich:

“Sì, è un nulla voluto. Perché io dicevo: “io ci sono”, ma mi annullavo, cioè: “Se c'è del bene, lo annullo; se c'è un'ispirazione, l'annullo; se c'è del male l'annullo (lo metto nella misericordia di Dio); se io ci sono, mi annullo.” È un atto di annullamento che faccio io. È importante questo annullamento e occorre annullare anche le ispirazioni, anche il divino in noi, come Gesù Abbandonato, per arrivare all'unità, ad avere Gesù in mezzo.”<sup>50</sup>

Qui Lubich sostiene l'annientare “anche il divino in noi” – lasciar andare anche le consolazioni spirituali, le esperienze divine, le ispirazioni – paradossalmente lasciar andare anche l'obiettivo dell'annullamento. Questo assomiglia alla *via negativa* della tradizione apofatica e somiglia sorprendentemente all'ingiunzione di Uchiyama di diventare liberi “anche dall'insegnamento del Buddha, anche dall'illuminazione”. Entrambi resistono alla chiusura prematura, anche attorno alle realtà centrali della tradizione.

Inoltre, l'altra realtà vissuta centrale di Lubich, “Gesù in mezzo a noi” non è Gesù come oggetto esterno ma Gesù come l'unità costituita dall'amore reciproco – “Gesù-noi”<sup>51</sup>. La distinzione tra sé e Altro inizia a dissolversi, come Lubich esprime<sup>52</sup> in una lettera indirizzata a Igino Giordani (che fu parte chiave dell'esperienza mistica di Lubich):

“Non sentire l'unità con l'anima tua, che è la mia, è morire per me: sono divisa in me stessa. Tra noi non basta una qualsiasi unità: occorre l'unità stessa della Trinità: quella fatta di Spirito Santo.”

L'“io” che parla è già multiplo, già relazionale, già decentrato, già uno nell'Uno.

Fenomenologicamente, entrambe le pratiche descrivono un movimento simile: (1) riconoscimento che la coscienza egoica convenzionale afferra e falsifica la realtà; (2) pratica deliberata di lasciar andare; (3) scoperta che questo lasciar andare rivela piuttosto che distruggere la realtà; (4) emergere di un modo di essere che è simultaneamente vuoto e pieno, morente e vivente, sé e altro, e infine (5) che questa realtà necessariamente assume e implica un'unità cosmica o divina.

La divergenza riguarda ciò che viene rivelato in questo lasciar andare. Per Lubich, è il Dio trinitario – personale, amoroso, eternamente, infinitamente e dinamicamente relazionale. Per Uchiyama, è la

<sup>48</sup> Okumura Shōhaku, *I=0=Infinity*, via [youtube](#)

<sup>49</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 25

<sup>50</sup> *Ibid.*, Nota 91

<sup>51</sup> *Ibid.*, § 274

<sup>52</sup> *Ibid.*, § 747

*tathatā* (“talità”), *dharmatā* (la natura del *Dharma*) – impersonale, non-duale, oltre la dualità soggetto-oggetto. Ma questi sono così oposti come appaiono?

### *Equivalenza Omeomorfica*

Tornando a Panikkar, potremmo riconoscere questi come *omeomorficamente equivalenti* – diversi quadri concettuali che affrontano la stessa realtà esistenziale-esperienziale dall’interno delle loro rispettive tradizioni. La questione “La realtà ultima è personale o impersonale?” può essa stessa essere un’imposizione concettuale che entrambe le tradizioni (all’interno dei loro contesti culturali, temporali e religiosi), nei loro momenti radicali, trascendono.

Quando Lubich scrive “che nell’Amore *tutto e nulla* coincidono”<sup>53</sup>, punta oltre il teismo convenzionale verso una realtà che include e trascende le distinzioni personale/impersonale. La Trinità, propriamente compresa, non è “tre persone” nel senso moderno di tre centri di coscienza, ma relazioni sussistenti – essere che è solo come dono di sé, distinzione che è unità, vuoto che è pienezza.

Similmente, mentre il buddhismo *madhyamaka* nega la realtà sostanziale a tutti i fenomeni, sviluppi successivi (particolarmente il *tathāgatagarbha* e alcune tradizioni zen) parlano della natura di Buddha in modi che si avvicinano al personale. Il “volto originale prima che i tuoi genitori fossero nati” dei koan zen, la “mente che non è mente” della letteratura *prajñāpāramitā* – queste formulazioni resistono sia alla categorizzazione personale che impersonale.

È opportuna qui una precisazione. Panikkar stesso, sviluppando il dialogo Oriente-Occidente, suggerì che certe nozioni – in particolare “Tutto” e “Nulla” – possano resistere a una netta corrispondenza omeomorfica, funzionando in modo sufficientemente diverso tra le tradizioni da impedire che un equivalente funzionale mappi pienamente l’una sull’altra<sup>54</sup>. È precisamente questa la coppia in gioco nel nostro confronto, e la cautela è importante: ci ricorda che definire omeomorfici il *Tutto/Nulla* di Lubich e la *sūnyatā* buddhista è esso stesso un’affermazione-limite, che indica una risonanza che eccede piuttosto che garantire l’equivalenza concettuale.

Forse la convergenza più profonda sta qui: entrambe le tradizioni, nei loro momenti più radicali, dissolvono i quadri concettuali – inclusi personale/impersonale, teismo/non-teismo – attraverso cui convenzionalmente comprendiamo la realtà ultima. Entrambe scoprono che la pratica autentica richiede il lasciar andare anche la “dottrina corretta” (tuttavia senza delegittimarla o abbandonarla ma facendola parte fondamentale dell’esperienza autentica). Entrambe trovano che

questo radicale lasciar andare non conduce al vuoto nichilistico ma alla pienezza oltre la presa concettuale.

La differenza che rimane non è banale: il cristianesimo sostiene che questa realtà si è rivelata definitivamente come amore trinitario in Gesù Cristo; il buddhismo sostiene che questa realtà è precisamente ciò che non può essere catturato in tale rivelazione definitiva. Questa differenza dovrebbe essere onorata, non dissolta. Eppure, entrambi concordano che la realtà ultima trascende e realizza i nostri concetti di essa (“qualunque cosa sia, è più grande di questo”), che l’incontro autentico richiede radicale auto-svuotamento, e che questo svuotamento rivela una pienezza che non avremmo potuto immaginare.

La questione della riconciliabilità riceve quindi una risposta paradossale: dottrinalmente distinti, fenomenologicamente convergenti, esperienzialmente risonanti. Come le due verità del buddhismo *madhyamaka* o la *coincidenza degli opposti*<sup>55</sup> nella teologia apofatica, queste tradizioni possono entrambe essere “vere” senza essere sinonime – dita diverse che puntano a una luna che trascende ogni indicazione:

“Come gli ignoranti afferrano la punta del dito e non la luna, così coloro che si aggrappano alla lettera, non conoscono la mia verità.”<sup>56</sup>

### *Specificità Cristologica vs. Dharmakāya Universale*

La mistica di Lubich rimane irriducibilmente cristologica. Gesù Abbandonato non è un simbolo o una metafora ma l’evento ontologico attraverso cui tutta la realtà è trasformata. La specificità conta: questo particolare uomo(–Dio), in questo particolare momento, su questa particolare croce.

Il buddhismo, anche nelle sue forme devozionali *mahāyāna*, comprende il Buddha storico *Śākyamuni* come una manifestazione del *Dharmakāya* eterno – corpo-verità che non è mai nato e non muore mai. Come spiega Okumura<sup>57</sup> l’insegnamento di Dōgen sui tre corpi del Buddha:

“Il *Dharmakāya* è sconfinato, ma il *Nirmānakāya* è una manifestazione o attualizzazione del Buddha assoluto... all’interno di un certo luogo e certo tempo della storia umana.”

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 1024

<sup>54</sup> Raimon Panikkar, sul dialogo Oriente-Occidente e i limiti della equivalenza omeomorfica del Tutto/Nulla.

<sup>55</sup> Vedi per esempio Nicola di Cusa, *De Docta Ignorantia* (1440): Book I, Chapter 22; Book II, Chapters 2, 3, 4, 5, and 8.

<sup>56</sup> *Lankavatara Sutra* (tradotto all’inglese da DT Suzuki)

<sup>57</sup> Okumura Shōhaku, *A good-for-nothing life*, via [youtube](#)

## Comunità

Un ulteriore parallelo importante che entrambe le tradizioni enfatizzano radicalmente è quello della dimensione comunitaria (o della comunione) della pratica, resistendo sia all'individualismo occidentale che orientale.

Okumura articola il passaggio *mahāyāna* dalla liberazione individuale al risveglio collettivo<sup>58</sup>:

“Nel buddhismo *mahayana* le persone trovano che raggiungere il *nirvana* da soli personalmente non è così significativo. Perché siamo connessi con tutti gli esseri... solo una persona che raggiunge il nirvana non è abbastanza. Dobbiamo andare al *nirvana* insieme a tutti gli altri esseri.”

Lubich esprime una visione sorprendentemente parallela che articola una natura intrinsecamente e necessariamente comunitaria alla sua esperienza<sup>59</sup>:

“Non sentire l'unità con l'anima tua, che è la mia, è morire per me: sono divisa in me stessa. Tra noi non basta una qualsiasi unità: occorre l'unità stessa della Trinità: quella fatta di Spirito Santo.”

Continua<sup>60</sup>:

“Questo perché a noi non basta la santità dell'individuo, ma la santificazione di Gesù fra noi, di Gesù-noi. Per inestarcisi dunque l'uno nell'altro, come le Persone della Trinità, dobbiamo perdere anche Dio nel fratello. Proprio come Gesù Abbandonato che perdette Dio nel fratello.”

Entrambe le tradizioni localizzano la realtà ultima non nella coscienza isolata ma nella relazione e nell'interdipendenza. La *pratītyasamutpāda* buddhista (origine dipendente) e la *perichoresis* trinitaria di Lubich convergono fenomenologicamente: l'essere è sempre essere-con.

## Silenzio, Parola e il Verbo

Una convergenza affascinante emerge attorno al paradosso del silenzio, o piuttosto la centralità dell'esperienza e la sua relazione con la comprensione.

Lubich descrive la sua pratica con le sue prime compagne<sup>61</sup>:

“Tutte le mattine si faceva la Comunione, lasciando che Gesù operasse ciò che desiderava, mentre alla sera alle sei

in chiesa davanti ad un altare della Madonna, che era sulla destra dell'altare maggiore, si faceva meditazione in una maniera un po' originale: io, pensando che Gesù volesse comunicarci qualcosa di ciò che aveva operato per la nuova Comunione fatta, invitavo le focolarine<sup>62</sup> e me a non pensare a nulla, ad annientare ogni pensiero affinché Lui potesse illuminarci.”

Questa pratica – creare silenzio interiore per ricevere illuminazione divina – strutturalmente assomiglia allo *zazen*, sebbene ordinata verso la ricettività della comunicazione divina personale piuttosto che al riconoscimento della natura vuota.

Lubich riflette anche sul silenzio di Maria e sulla propria vocazione<sup>63</sup>:

“E Lei tacque. Tacque perché in due non potevano parlare. Sempre la parola ha da poggiare su un silenzio, come un dipinto sullo sfondo.

Tacque perché creatura. Perché il nulla non parla. Ma su quel nulla parlò Gesù e disse: Se stesso. Iddio, Creatore e Tutto, parlò sul nulla della creatura.

Come allora vivere Maria, come profumare la mia vita del suo fascino?

Facendo tacere la creatura in me e su questo silenzio lasciando parlare lo Spirito del Signore.”

Per Uchiyama, lo *zazen* stesso è questo silenzio – non preparazione per la parola ma il fondamento da cui l'azione autentica sorge naturalmente. Il praticante non “fa” *zazen* per raggiungere qualcos'altro; lo *zazen* è esso stesso la manifestazione della natura di Buddha.

Uchiyama stesso fa il confronto esplicito:

“Lo *zazen* è per il buddhismo ciò che la preghiera è per le tradizioni giudeo-cristiane. Proprio come la preghiera è un rinunciare ai nostri piccoli desideri meschini e chiedere che sia fatta la volontà di Dio, lo *zazen* è anche un rinunciare alle nostre valutazioni egoistiche di noi stessi (sia come superiori che inferiori) e affidare la nostra vita al potere dello *zazen*.<sup>64</sup>”

La teologia del Verbo (Logos) di Lubich<sup>65</sup> offre un parallelo provocatorio all'insegnamento del *dharmakāya* buddhista:

“Dunque: se più è la Parola col Silenzio del Silenzio, parlerò e scriverò, comunicherò tutto con tutti i mezzi.

Ma solo ora lo faccio, ora che amo il Silenzio che è il Padre, l'Essere; ora che la mia Parola non è mera parola, ma

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 747

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 1264

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 35

<sup>62</sup> “Focolarine” si riferisce alle compagne femminili della Lubich (le seguace del carisma del Focolare)

<sup>63</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 1479-1482

<sup>64</sup> Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publication (2005)

<sup>65</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 527-529

espressione di Dio.

La Parola col Silenzio! La Parola con l'Essere! è l'Amore, lo Spirito Santo l'Essenza di Dio! È la Trinità.”

Maturazione: Tempo e Trasformazione

Entrambi i maestri enfatizzano la pazienza e la natura organica della maturazione spirituale.

La metafora del cachi di Uchiyama cattura questo perfettamente<sup>66</sup>:

“Il cachi è un frutto strano. Se lo mangi prima che sia completamente maturo, ha un sapore davvero orribile... La pratica buddhista è così: se non la lasci maturare veramente, non può nutrire la tua vita. Per questo spero che le persone inizino a praticare e poi continuino fino a quando la loro pratica è veramente matura.”

Lubich parla della contemplazione come nutrimento essenziale<sup>67</sup>:

“L'anima mia non può vivere senza contemplare: avevo tentato di sospendere la contemplazione, ma l'anima mia langue: ormai io vivo nel Cuore dello Sposo mio entro la Piaga e cioè entro la Trinità, nella realtà che Dio mi ha mostrato e che Egli mi fa vivere partecipando alla sua vita, alla sua gloria.

Se sospendo la contemplazione, sento cadere tutta la realtà che ho vissuto quest'estate. E, se vivo la contemplazione, rivivo ogni realtà perché in ogni contemplazione è tutto ricapitolato.”

Entrambi comprendono la pratica spirituale non come tecnica che produce risultati immediati ma come coltivazione che richiede stagioni di crescita. Il frutto appare non attraverso la forza ma attraverso la presenza fedele.

Allo stesso tempo, Lubich sperimenta che vivere questa vita di unità (in comunione, dono di sé, contemplazione) conduce alla perfezione immediata e alla partecipazione nella vita della Trinità<sup>68</sup>:

“Chi entra nella via dell'unità non sale un monte con fatica, ma, con una violenza iniziale e totale che comporta la morte totale dell'io, l'annientamento, fatto per amore, di tutta la propria umanità in Dio (e solo l'annientamento è amore), si mette al vertice della montagna, più su del quale non si può andare e dove è riposo (“Venite a me, voi tutti,... ed io vi ristorerò”), ed inizia il cammino lungo lo spartiacque fino a Dio.

Chi vive l'unità vive da figlio di Dio già dall'inizio. È perfetto come il Padre fin dall'inizio, come Gesù Bambino

era perfetto anche se bambino. E la sua crescita era nella manifestazione, così come un albero non è più perfetto del seme (già il seme contiene l'albero), ma nell'albero quel contenuto è più manifesto.”

Quindi, sia maturazione, trasformazione graduale attraverso la pratica e allo stesso tempo, accesso a sperimentare la perfezione nella pienezza dell'unità immediatamente.

Verso una Fenomenologia del Vuoto Radicale

Questa lettura comparativa rivela risonanze profonde tra la teologia di Lubich di Gesù Abbandonato e la pratica di Uchiyama dell'apertura della mano del pensiero. Entrambi puntano verso una realtà che trascende le dualità convenzionali – presenza e assenza, pienezza e vuoto, sofferenza e gioia, sé e altro.

La convergenza non è casuale ma punta a ciò che potrebbe essere chiamato gli invarianti fenomenologici della pratica mistica radicale attraverso le tradizioni: il riconoscimento che la coscienza egoica convenzionale ostruisce la realtà più profonda; una pratica di lasciar andare o auto-svuotamento deliberato; la scoperta che questo vuoto non è vuoto ma plenitudine; il collasso della dualità tra sofferenza e liberazione; la natura essenzialmente comunitaria della realtà ultima; la trasformazione del tempo dal progresso lineare alla maturazione che si approfondisce.

Allo stesso tempo, le divergenze rimangono significative e non dovrebbero essere minimizzate. La visione di Lubich rimane completamente cristocentrica e trinitaria, quella di Uchiyama completamente buddhista e non-teistica. Eppure, entrambi insistono su e resistono alla riduzione ai loro quadri dottrinali. Come il carisma di Lubich enfatizza il vivere “tutto” del Vangelo – inclusa la preghiera di Gesù “che tutti siano uno”<sup>69</sup> – la sua mistica si apre verso un'universalità che può genuinamente incontrare altre tradizioni senza diluizione. Un esempio di questo è la graduale comprensione di Lubich dell'universalità<sup>70</sup> (eppure suprema sfida) di vivere e sperimentare il “dove due o più sono riuniti nel mio nome”<sup>71</sup>.

Similmente, lo Sōtō Zen di Uchiyama, precisamente nel suo impegno radicale all'esperienza rispetto alla dottrina, crea spazio per il dialogo e un'apertura all'universalità. Il suo studio della filosofia e delle religioni occidentali informò piuttosto che compromettere la sua pratica buddhista e la sua chiarezza di missione di diffondere la sua esperienza e intuizioni – via Okumura Shōhaku – oltre i confini del Giappone e del giapponese deriva ugualmente da questa convinzione.

<sup>66</sup> Uchiyama Kōshō, *Opening the Hand of Thought*, Wisdom Publications (2005)

<sup>67</sup> Chiara Lubich, *Paradiso '49*, § 620-621

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 1283-1284

<sup>69</sup> Gv 17:21

<sup>70</sup> Ján Morovic, Peter Morovic, *Chi sono i 'due o tre' di Chiara Lubich?*, Pupilla (2025), <https://pupilla.org/preprints/2025-chiaras-two-or-three/>

<sup>71</sup> Mt 18:20

### *Implicazioni Pratiche per i Cercatori Spiritualità Contemporanei*

Queste tradizioni offrono percorsi pratici che parlano all'alienazione contemporanea senza richiedere l'adozione all'ingrosso di visioni del mondo premoderne.

Entrambe le tradizioni sfidano il consumismo spirituale – la tendenza a collezionare tecniche ed esperienze senza impegno alla pratica trasformativa. L'insistenza di Lubich nel vivere il Vangelo “parola per parola” e l'enfasi di Uchiyama sulla pratica che matura lentamente come i cachi offrono un'alternativa alla spiritualità della soluzione rapida. Il messaggio: la trasformazione autentica richiede impegno a un percorso specifico, non campionamento eclettico.

Entrambi reinquadrano la sofferenza non come ostacolo da superare ma come potenziale sito di liberazione. Per i cercatori contemporanei sopraffatti da ansia, depressione o disperazione esistenziale, la scelta di Lubich di Gesù Abbandonato offre l'affermazione radicale che Dio è presente precisamente nell'abbandono – che l'esperienza dell'essere abbandonati da Dio è essa stessa presenza divina. L'insegnamento di Uchiyama che “sebbene malato, mai malato” offre l'intuizione *madhyamaka* che l'assolutezza della sofferenza è sovrapposizione concettuale – convenzionalmente reale; eppure, ultimamente vuota di essenza fissa. Nessuno dei due respinge la realtà della sofferenza, ma entrambi localizzano la libertà all'interno piuttosto che oltre di essa.

La spiritualità occidentale spesso enfatizza la ricerca solitaria – la relazione privata dell'individuo con il trascendente. Sia Lubich che Uchiyama, pur valorizzando il silenzio contemplativo, insistono che la realtà ultima è fondamentalmente relazionale e comunitaria. Per i cercatori contemporanei isolati dalla connettività *ersatz* dei social media, queste tradizioni modellano una comunità autentica radicata nella pratica condivisa e nella vulnerabilità reciproca. Il voto del *bodhisattva* di raggiungere la liberazione “insieme a tutti gli esseri” e il “Gesù in mezzo a noi” di Lubich sfidano entrambi la spiritualità privatizzata.

Man mano che matrimoni e amicizie interreligiose diventano sempre più comuni, molti cercano pratiche spirituali che possano essere condivise attraverso le tradizioni senza sincretismo o riduzionismo. Questo studio comparativo suggerisce che pratiche condivise – sedere contemplativo, silenzio condiviso, pratiche di lasciar andare – possono creare comunione genuina rispettando le differenze dottrinali. Le famiglie potrebbero praticare lo *zazen* e l'adorazione eucaristica, riconoscendo questi come diverse espressioni di profondità contemplativa simile.

### *Riflessioni Metodologiche: Limiti e Possibilità*

L'approccio comparativo di questo studio ha sia rivelato intuizioni che incontrato limiti necessari.

Ad esempio, in termini di lingua e traduzione, confrontare prosa mistica italiana con traduzioni inglesi dell'insegnamento zen giapponese inevitabilmente perde sfumature. Termini come *nulla*, *śūnyatā* e “vuoto” portano risonanze diverse che la traduzione appiattisce. Questo studio non ha affrontato adeguatamente le dimensioni di genere. La mistica di Lubich emerge da una comunità inizialmente prevalentemente di donne ed enfatizza il silenzio di Maria; il monachesimo zen è stato prevalentemente maschile, sebbene i *sangha* occidentali siano più egualitari. Come le dinamiche di genere modellano questi percorsi mistici? La prospettiva femminile di Lubich offre risorse per criticare strutture patriarcali in entrambe le tradizioni? Entrambi i movimenti emersero in specifici contesti della metà del XX secolo – l'Italia settentrionale del dopoguerra, il Giappone centrale del dopoguerra – eppure questo studio non ha toccato come il trauma storico modellò le loro teologie. Ulteriore lavoro potrebbe esaminare come le esperienze di guerra, fascismo e devastazione atomica influenzarono l'enfasi di entrambe le tradizioni sulla sofferenza e il vuoto. Come progetto comparativo iniziato dall'interno del discorso teologico cristiano, questo studio rischia il colonialismo sottile – usando categorie buddhiste per arricchire la teologia cristiana senza uguale reciprocità. Un approccio veramente dialogico includerebbe le prospettive di studiosi buddhisti su se questo confronto illumina o distorce la loro tradizione. Infine, l'argomento dell'universalità, sebbene brevemente toccato, non è stato pienamente esplorato. Nel caso dell'esperienza di Lubich e del movimento che ne è nato, l'universalità è un'area centrale di focus attraverso vari dialoghi e iniziative, dopotutto “che tutti siano uno” implica necessariamente tale impegno.

Allo stesso tempo l'analisi apre anche ulteriori possibilità da esplorare. Ad esempio, suggerisce che il dialogo interreligioso radicato nella pratica condivisa – non meramente nella discussione dottrinale – offre possibilità uniche. I monastici di entrambe le tradizioni potrebbero impegnarsi in periodi estesi di pratica contemplativa condivisa, permettendo alla conoscenza esperienziale di informare lo scambio teologico. Esempi come questo esistono già, come la *Casa d'Espiritualitat Sant Felip Neri*<sup>72</sup> a Barcellona (Catalogna) che offre *sesshin* di *zazen*, o il centro gesuita *Cova Manresa*<sup>73</sup> che offre anche esperienze di meditazione contemplativa ispirate alla pratica dello *zazen*, così come altri centri come il *Bodhi Zendo Center*<sup>74</sup> in India.

La convergenza attorno alle tradizioni apofatiche (teologia negativa, riconoscimento dei limiti concettuali) suggerisce un possibile terreno

<sup>72</sup> <https://casaespiritualitat.barcelona/es/casa-despiritualitat-sant-felip-neri/>

<sup>73</sup> <https://www.covamanresa.cat/es> Si noti che i Gesuiti in particolare hanno una lunga storia di dialogo con il Buddismo Zen e di adozione di alcune pratiche nella loro vita religiosa, basti vedere una delle due foto più famose di

Pedro Arrupe, SJ [seduto in una posizione di stile giapponese](#) (l'altra foto famosa di lui è quella in cui è inginocchiato davanti a San Giovanni Paolo II).

<sup>74</sup> <https://www.jesuits.global/2023/04/03/a-meeting-place-for-christianity-and-zen/>

per il dialogo che non richiede accordo dottrinale prematuro. Se entrambe le tradizioni riconoscono che la realtà ultima trascende i nostri concetti di essa, il lavoro comparativo può procedere umilmente, ciascuna tradizione aiutando l'altra a vedere i propri punti ciechi e il valore unico.

Mentre questo studio ha impiegato il metodo fenomenologico informalmente, un'applicazione più rigorosa della fenomenologia della religione (mettendo tra parentesi le affermazioni di verità per esaminare le strutture esperienziali) potrebbe approfondire un confronto.

### Conclusioni

Forse la convergenza più profonda in entrambe le tradizioni sta nella loro insistenza che la realtà ultima non può essere adeguatamente catturata nei concetti ma deve essere vissuta. Come Lubich sottolinea ripetutamente, la dottrina emerge dalla vita, non viceversa. Questo è riecheggiato da Uchiyama: lo *zazen* non è preparazione per l'illuminazione ma l'illuminazione stessa – pratica e realizzazione sono una cosa sola.

Questo studio ha tentato di onorare l'integrità di entrambe le tradizioni permettendo loro di illuminarsi a vicenda. Il rischio del confronto è sempre il riduzionismo – appiattire tradizioni distinte in "misticismo" generico. Abbiamo cercato di evitare questo mantenendo che le convergenze avvengono al livello della struttura esperienziale e della pratica, non del contenuto dottrinale. Gesù Abbandonato non è "realmente" *śūnyatā*; *śūnyatā* non è "realmente" *kenosi* trinitaria. Eppure, entrambi puntano oltre sé stessi verso una realtà che – paradossalmente – entrambe le tradizioni insistono eccede ogni indicazione.

In un mondo frammentato affamato di pratica spirituale autentica, polarizzato tra certezza fondamentalista e indifferenza relativistica, queste due tradizioni offrono una terza via. Dimostrano che l'impegno profondo a un percorso particolare non deve generare esclusivismo; che l'esperienza autentica della propria tradizione può aprire piuttosto che chiudere verso gli altri; che le differenze dottrinali, pur essendo reali, non devono impedire il riconoscimento di profondità condivise.

Per i cercatori contemporanei, queste tradizioni offrono non alternative in competizione ma testimonianze complementari a una realtà che, come scrisse Uchiyama, non ha "fondo" – profondità infinita rivelata precisamente nell'atto di lasciar andare. Sia che quel lasciar andare sia nominato *annullamento* o *tebanashi*, sia che riveli Gesù Abbandonato o la natura di Buddha, sia che parli nel linguaggio della

Trinità o del *dharmakāya*, entrambi i percorsi conducono alla stessa soglia: la dissoluzione del sé che afferra e la scoperta che questa dissoluzione non è morte ma vita.

Lo studio della mistica comparativa non può risolvere la questione se queste tradizioni in ultima analisi convergono o divergono – tale risoluzione richiederebbe la stessa chiusura concettuale che entrambe le tradizioni resistono. Ma può fare qualcosa forse più prezioso: aprire spazio perché i praticanti di ciascuna tradizione riconoscano nell'altro non minaccia ma dono, non concorrente ma compagno sul sentiero senza sentiero verso Ciò che eccede tutti i nomi ma invita tutti i cercatori<sup>75</sup>.

In questo spirito – umiltà davanti al mistero, impegno alla pratica, apertura all'Altro – concludiamo questo saggio, riconoscendolo come inizio piuttosto che fine, invito piuttosto che conclusione. La ricerca deve continuare, ma più importante, la pratica deve continuare – il sedere quotidiano, la scelta quotidiana di Gesù Abbandonato, l'apertura quotidiana della mano del pensiero, la morte e risurrezione quotidiana che trasforma "la mia" vita nella Vita stessa.

"Studiare la Via del Buddha è studiare il sé; studiare il sé è dimenticare il sé; dimenticare il sé è essere attuato da miriadi di cose. Quando attuato da miriadi di cose, il tuo corpo e mente così come i corpi e le menti degli altri cadono via. Nessuna traccia di illuminazione rimane, e questa non-traccia continua senza fine."<sup>76</sup>

La mano si apre. Il sé si svuota. E in quel vuoto (o è pienezza?) la realtà come è veramente inizia a manifestarsi.

Come scrive Lubich<sup>77</sup>:

"Gesù Abbandonato è il miracolo dell'annullamento di ciò che è. Miracolo comprensibile solo da chi conosce l'Amore e sa che nell'Amore tutto e nulla coincidono."

Come insegna Uchiyama attraverso la sua vita e morte:

"Sebbene morente, mai Morente  
Realtà prima della divisione  
Qui giace profondità illimitata."

Due cammini. Un mistero. Profondità infinita.

<sup>75</sup> Si può mettere in relazione questa opportunità anche all'interno del Cristianesimo stesso, ad es. Adolfo Nicolás, SJ: "Gesù dice: 'Io sono la via, la verità e la vita.' [...] L'Asia è la via. L'Europa e gli Stati Uniti sono preoccupati della verità, di come definirla. L'America Latina e l'Africa sono la vita, e hanno valori che noi abbiamo già dimenticato, come la famiglia, i figli, l'amicizia... Abbiamo bisogno del mondo intero per trovare la pienezza di Cristo."

via <https://alfayomega.es/en-todo-esta-dios-y-en-todo-se-encuentran-signos-de-su-presencia/>

<sup>76</sup> Dōgen via Okumura Shōhaku, *Realizing Genjokoan: The Key to Dogen's Shobogenzo*, Wisdom Publications (2010)

<sup>77</sup> Chiara Lubich, *Paradiso* '49, § 1024

### Bibliografia Pricipale

1. Lubich, Chiara. *The Paradise '49*. Città Nuova Editrice (to appear), 2026
2. Uchiyama, Kōshō. *Opening the Hand of Thought: Foundations of Zen Buddhist Practice*. Translated by Okumura Shōhaku and Tom Wright. Wisdom Publications, 2005.
3. Zanghì, Giuseppe Maria. *Gesù Abbandonato, maestro di pensiero*. Città Nuova, 2008
4. Okumura, Shōhaku. *Realizing Genjōkoan: The Key to Dōgen's Shōbōgenzō*. Wisdom Publications, 2010.