

Giovedì 24 novembre 2005, alle ore 21,
nella sede del Centro culturale "Maritain",
si terrà un incontro dal titolo

Ippolito Desideri e il primo confronto tra cristianesimo e buddismo

Introdurrà ENZO GUALTIERO BARGIACCHI,
saggista

La dimenticanza dell'avventura e dell'opera di Ippolito Desideri è condiziona da gran parte dei suoi concittadini pistoiesi, per i quali quel nome evoca soltanto una via, sia pur di non trascurabile importanza nel tracciato urbano.

Si ignora dai più che Ippolito Desideri, gesuita, fu uno dei primi missionari che si siano inoltrati nelle regioni del Tibet e certamente il primo che abbia tentato di penetrare i fondamenti di un sistema religioso tanto lontano dal cristianesimo.

Inviato in missione nel 1712 dai suoi superiori nell'ambito di quei generosi tentativi che avevano già visto all'opera i gesuiti Matteo Ricci in Cina e Roberto De Nobili in India, il giovane Desideri - era nato nel 1684 - giunse a Lhasa, sacra e allora misteriosa capitale del Tibet, nel 1716.

Impadronitosi perfettamente della lingua tibetana, si pose con singolare attitudine e simpatia a studiare la religione buddista nell'intento, come fu scritto più tardi, di "veder chiaro dove oggi molti non trovano che tenebra".

La sua ricerca fu forzatamente interrotta per il trasferimento della missione del Tibet dai Gesuiti ai Cappuccini da parte delle autorità ecclesiastiche romane. Lasciato il Tibet nel 1721, Desideri - consapevole dell'apporto che la sua esperienza e i suoi studi potevano offrire - rimase alcuni anni in India, per rientrare nel 1728 a Roma dove morì nel 1733 a soli quarantotto anni.

Dopo il ritorno in Italia Desideri riuscì a redigere una relazione assai ampia sul suo viaggio, che si andava ad aggiungere alle cinque opere già composte in lingua tibetana, tutti scritti che non vedranno la luce per oltre due secoli. Solo negli anni cinquanta del novecento, infatti, sotto la direzione scientifica dell'orientista Giuseppe Tucci, promotore degli studi di tibetologia in Italia, verranno pubblicati nella quasi totalità gli scritti del missionario (stampati come tomi V, VI, VII dell'opera *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, a cura di L. Petech, La Libreria dello Stato, Roma 1952-1956).

A un cinquantennio di distanza, nonostante il riconoscimento unanime da parte degli studiosi, la figura e l'impresa del gesuita pistoiese non sono ancora conosciute come meritano.

Dobbiamo a un altro nostro concittadino, Enzo Gualtiero Bargiacchi, l'avvio di uno studio a tutto campo su Ippolito Desideri, condotto da oltre dieci anni con passione, competenza e ricerche accuratissime. Un primo risultato è una impeccabile ricostruzione della storia della relazione desideriana, per secoli dimenticata e sepolta negli archivi: si veda *La relazione di Ippolito Desideri fra storia locale e vicende internazionali*, in "Storia locale. Quaderni pistoiesi di cultura moderna e contemporanea", 2(2003); ampliato e con traduzione inglese, il saggio sarà presto ripubblicato nella prestigiosa collana dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente. Di prossima pubblicazione, per le edizioni pistoiesi del Leoncino, è una svelta sintesi biografica della vita, del viaggio e delle scoperte di Desideri.

Oltre agli interessi di tipo storico, antropologico e geografico, Bargiacchi sottolinea aspetti particolari dell'opera del gesuita, e su questi si incentra il suo intervento al Centro culturale Maritain: la straordinaria conoscenza e penetrazione del pensiero buddista e un'attitudine al dialogo che ne fanno in assoluto il precursore di un confronto tra quella tradizione religiosa e quella cristiana.

Bargiacchi dà particolare rilievo alla capacità di Desideri di cogliere elementi essenziali della spiritualità buddista, in particolare egli trova "compreso e descritto non solo con enorme anticipo su tutti, ma addirittura in maniera insuperata" il difficile concetto della "vacuità" e sottolinea come Desideri arrivi a scoprire che "per i tibetani il mondo e tutto ciò che in esso esiste è solo lo stato contingente e mutevole di un processo continuo, infinito ed eterno, del quale non mettono in conto veruno alcuna causa primaria, universale, increata e indipendente e da cui il tutto dipenda" (*La relazione di Ippolito Desideri fra storia locale e vicende internazionali*, cit., pp. 30 e 31). Per lo studioso pistoiese, Desideri comprende per primo che il buddismo "ad onta dei suoi idoli, è una religione senza Dio", ma riconosce il valore peculiare di quella spiritualità con la quale si confronta con serenità e rispetto, sia pur non rinunciando a mettere in luce elementi che appaiono contraddittori al vaglio del suo impianto teologico tomista.

Se, come sottolinea Bargiacchi, ed è acquisizione condivisa nella Chiesa del Concilio Vaticano II, l'istanza alla conoscenza e al dialogo è propria di una "fede che cerca" (*Ivi*, cit., p.97), la necessità di specifica attenzione al buddismo era già stata segnalata fin dagli anni Trenta del Novecento da un teologo cattolico sensibile come Romano Guardini.

Alcune esperienze spirituali contemporanee di apertura e reciproca 'impollinazione' tra cristianesimo e buddismo sembrano indicare la vitalità di un incontro che ha avuto i suoi prodromi nell'avventura tibetana del religioso pistoiese: in chi ha avuto la fortuna di ascoltarlo, l'anno scorso al Maritain, quest'anno alla Settimana teologica, è vivo il ricordo degli interventi del saveriano padre Luciano Mazzocchi, che allo scambievole arricchimento delle due esperienze religiose sta dedicando la vita. Con interesse storicamente motivato ma anche con l'attenzione che nasce da un confronto più che mai attuale ci apprestiamo dunque a confrontarci con la figura di un grande pistoiese da riscoprire come Ippolito Desideri.

M. M.



Ippolito Desideri e il primo confronto tra cristianesimo e buddhismo

Conferenza al Centro Culturale “Maritain”

(Convento di San Domenico - Pistoia, giovedì 24.11.2005)

Una serie complessa e coordinata di eventi, piccoli e grandi, locali e internazionali, ha fatto sì che una figura luminosa ed esemplare come quella del missionario gesuita pistoiese dei primi del Settecento, Ippolito Desideri, sia rimasta in ombra e dimenticata per lunghissimo tempo e, quando riscoperta, sia stata patrimonio solo di pochi, seppur prestigiosi, studiosi di vari ambiti disciplinari. Ho descritto la biografia di questo personaggio in una monografia che uscirà nel prossimo 2006, mentre la non meno avvincente storia della sua opera, dall'occultamento alla riscoperta e lenta emersione è pubblicata in un numero monografico di “storialocale” (2/2003: *La “Relazione” di Ippolito Desideri fra storia locale e vicende internazionali*).

In questa sede ci limitiamo a fornire solo le coordinate essenziali del personaggio, prima di percorrere con lui uno straordinario percorso spirituale e di soffermarci sul suo significato più profondo e sulle sue implicazioni.

Ippolito Desideri nasce a Pistoia il 20 dicembre 1684, ed ha poco più di due anni quando perde la madre, che muore ventottenne, dopo aver dato alla luce il quinto figlio. Ippolito e i fratelli, con un'unica eccezione, saranno avviati alla vita religiosa. Ippolito studierà nel Collegio gesuita con risultati lusinghieri, che lo condurranno, poco più che quindicenne, nel 1700, a Roma, dove, accolto nella Compagnia di Gesù, sarà poi brillante studente del prestigioso Collegio Romano. Qui si distinse per le sue capacità logico-filosofiche e per la sua forte determinazione, tanto da essere scelto dal preposito generale Michelangelo Tamburini per la difficile missione del Tibet, oggetto di infruttuosi tentativi da parte della stessa Compagnia nel secolo precedente.

Desideri, sempre caratterizzato da grande riservatezza, non parla mai di sé. Così, direttamente da lui non sappiamo niente della sua famiglia, dei suoi studi, dei suoi sentimenti. Solo nella parte iniziale della seconda stesura della sua relazione c'è un piccolo accenno alla sua vocazione missionaria, dove apprendiamo che il giovane si sentiva da vari anni «da un interno impulso chiamato alle Missioni delle Indie».

È facilmente ipotizzabile che Desideri sia stato influenzato dal fascino delle narrazioni di Daniello Bartoli che, nella sua monumentale opera *Dell'istoria della Compagnia di Gesù* (pubblicata fra il 1650 e il 1673), presentava «scoprimenti di nuovi e incogniti paesi, conversioni e battesimi di re e di regni barbari e idolatri; ambascerie fin dall'ultimo capo del mondo..., martirî di crudelissime morti». Insieme ai luminosi esempi di Francesco Saverio, Roberto De Nobili, Alessandro Valignano e Matteo Ricci occorre poi menzionare quell'irresistibile “desiderio delle Indie”, acutamente descritto da Gian Carlo Roscioni come la coniugazione dello spirito eroico di avventura con l'ansia di ricerca interiore per «rinnovare, insieme con se stesso, il mondo»; desiderio derivato dalla volontà o necessità di fuggire: «fuggire il proprio noviziato, il proprio passato, i superiori, la patria, i parenti, la routine della professione ecclesiastica». Tutto ciò spinge a non tener conto dei disagi e dei pericoli, attesi fino al martirio, per attualizzare quella svolta esistenziale anelata, e spesso solo sognata, e

ad imbarcarsi verso quelle terre ignote che le relazioni attestano come luoghi «in cui molto c'è da apprendere».

L'impulso era però frenato sia dal timore di non essere adeguato per un compito così elevato, sia per la naturale ritrosia di fronte ad un'impresa che prometteva rischi e pene considerevoli. La sua decisione matura dopo un pellegrinaggio fatto a Loreto, a fine settembre 1711, «per impetrar [alla «Madre de' buoni consigli»] lume e indirizzo [...] e por fine all'interno contrasto». Tornato da Loreto, e fatti gli esercizi spirituali, decise di comunicare il desiderio missionario al suo generale. Oltre a questo c'è, negli scritti desideriani, un solo altro rapido accenno agli esercizi spirituali e tuttavia proprio questi si possono ritenere fondamentali per la formazione del giovane gesuita.

Gli esercizi spirituali sono stati definiti, da Guido Sommovilla, «un prontuario secco e scheletrico di schemi di meditazione, con insinuato un metodo per acquisire la libertà morale e cristiana, ossia la vittoria su se stessi». Con le stesse parole di Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù, gli esercizi spirituali sono «tutti i modi di esaminare la coscienza, di meditare, contemplare e pregare con le parole e con la mente, ed ogni altra attività spirituale [...] tesa a] preparare e disporre l'animo, onde scartare da sé tutte le affezioni disordinate, e, dopo averle scartate, cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita, per la salvezza dell'anima».

Si tratta di una vera meditazione di consapevolezza che operando per scissioni, con esame separato delle varie funzioni mentali, mira al superamento degli automatismi indotti, per ricostituire una nuova più armonica unità che trascenda la dimensione egoica.

In relazione all'orientamento missionario possiamo immaginare il poderoso lavoro del giovane negli esercizi della seconda settimana che, secondo le precise istruzioni ignaziane, prevedono, fin dal primo giorno, la contemplazione visualizzante la trinità divina nei suoi vari aspetti, integrata con «l'immensità e la rotondità del mondo, ove vivono popoli così numerosi e diversi [da osservare] in tutte le loro varietà di costumi e di attitudini; alcuni bianchi, altri neri, chi in pace, chi in guerra» e in tutte le condizioni di gioia e di dolore.

Nel 1712 si presenta l'occasione propizia e Desideri viene inviato in missione prima ancora di aver terminato i suoi studi di teologia. In pochi giorni riceve l'ordine di suddiaconato, diaconato, è consacrato sacerdote e celebra la prima messa; non ha bisogno di altri insegnamenti e sosterrà a Goa l'esame del terzo anno di teologia che introduce alla professione solenne.

Il viaggio con le sue varie peripezie costituirà una straordinaria preparazione per le ulteriori dure prove della vita. I viaggi per mare erano all'epoca dominati molto più dalle mutevoli condizioni atmosferiche che dalla volontà degli uomini, allora anche facile preda dei più vari malanni. Comunque, superate bonacce e tempeste, e scampato ad assalti pirateschi, il nostro giovane missionario, dopo aver circumnavigato l'Africa con un ampio giro (all'epoca venti e correnti costringevano ad approssimarsi prima alle coste brasiliane), e dopo una sosta di pochi giorni nell'isola di Mozambico, giunge finalmente a Goa, la «Roma dell'Oriente», centro di irradiazione del cristianesimo nel subcontinente indiano. Negli oltre cinque mesi di navigazione oceanica (che seguivano i circa quattro mesi di navigazione mediterranea), Desideri ha modo di studiare, di svolgere la sua funzione di religioso, di imparare perfettamente la lingua portoghese, ma anche di misurarsi con la durezza del-

la vita.

Non possiamo dire in questa sede delle sue affascinanti descrizioni del viaggio, scritte in stile limpido ed efficace, delle sue notazioni geografiche e naturalistiche. Vale la pena però, anche per fornire il quadro dell'epoca nella quale si svolgono le vicende di cui qui trattiamo, sentire, dalle parole dello stesso religioso in viaggio, il commercio che si effettuava a Mozambico: «una gran quantità di grossissimi e lunghi denti d'elefante, d'oro, d'argento, e d'ambra nera e una gran moltitudine di Cafri, o vogliam dire di neri comprati per ischiavi e che si mandano a Goa per rivenderli più cari; e quivi per la prima volta viddi con mio rammarico farsi traffico della vita e libertà degl'uomini. Non permettono però che tali schiavi si lascin partire da Mossambiche e imbarcar nelle navi senz'averli prima fatti battezzare; e per ogni battesimo si deve dar al Paroco un *Crusado*, ch'è una moneta d'argento di Portogallo [...] e con esso deve darsi una candela. E' una compassione il veder la gran facilità con cui, purché si dia la detta tassa, si battezzano tali Cafri, ancorché non abbiano alcuna istruzione, e non intendan la lingua» (*MITN* V, 130).

Nemmeno possiamo accennare all'eccezionale e interminabile traversata fra i monti del Karakorum e dell'Himalaya e le desolate e gelide solitudini dell'altipiano tibetano, che condurrà Desideri alla allora misteriosa città sacra di Lhasa: una impresa capace di rendere il suo nome famoso per sempre, come disse Sven Hedin, il più accreditato esploratore e studioso di quei territori.

Quella descrizione del percorso è certamente affascinante, ma non da meno lo è il percorso spirituale e conoscitivo che si svolge in parallelo. Superate le selvagge gioaie montane segnate dalle acque dell'Indo e dei suoi affluenti, percorrendo sentieri ripidi, franosi e pieni di pericolo, e attraversate le acque turbolente, se non a guado, servendosi di ponti così traballanti e insicuri che sempre incutono timore, il nostro missionario arriva a Leh, capitale del Ladakh, allora regno indipendente, di cultura tibetana e di religione buddhista.

Allora non si sapeva sostanzialmente nulla del buddhismo. I missionari gesuiti avevano compreso che alla base delle religioni dei vari paesi dell'Asia sud-orientale c'era un fondamento comune, ma non era chiara la sua matrice in quanto in India, sua terra d'origine, il buddhismo era scomparso o riassorbito in alcuni indirizzi induisti. Del resto si è a ragione parlato di dramma per i primi approcci con il buddhismo da parte dei missionari cristiani tesi a combattere un pensiero che, per carenze non solo linguistiche, non riuscivano a comprendere. Come dice Mario Piantelli, un serio studioso di cose orientali, «ecco un immenso edificio filosofico, simbolico, mistico, distillato in secoli di travaglio intellettuale e di ricerca interiore [...] e i primi europei a contemplarlo non sanno discernervi che riti barbarici, grossolane imitazioni del cristianesimo». Si può comprendere quindi la sorpresa o addirittura lo sbalordimento degli interlocutori, spesso sottili metafisici usi a profonde disquisizioni sulle complesse implicazioni della causalità o sulla relatività ed inconsistenza del tempo e dello spazio.

Ma torniamo al nostro gesuita che rappresenta una fulgida eccezione rispetto al quadro appena delineato e un antesignano di un nuovo modo di rapportarsi con concezioni diverse. In Ladakh Desideri è ben accolto in un ambiente che lo colpisce per la sorprendente apertura: i mercanti mussulmani vi hanno la loro moschea e possono professare liberamente la loro religione. È anche ammira-

to dalla grande e sentita devozione manifestata da tutta la popolazione; così si informa, discute, espone la dottrina cristiana e riceve tante lodi insieme con l'osservazione, per lui davvero sorprendente, che la sua dottrina era, in fondo, uguale alla loro. È inevitabile che un occidentale di fronte ad una realtà altra dalla sua, la osservi con gli schemi mentali del proprio mondo. Così Desideri vede qualcosa di simile alla trinità cristiana nei tre elementi fondamentali del buddhismo: le tre preziosità del Buddha, del Dharma e del Sangha, che gli vengono presentate come aspetti diversi di uno stesso concetto. Queste invece, almeno ad un primo livello, esprimono solo il Buddha, il risvegliato, l'illuminato, il suo insegnamento (il dharma) e la comunità di coloro che percorrono il sentiero di elevazione spirituale (o meglio di coloro che sono già avanti in detto percorso).

Desideri avrà modo di correggere la sua impostazione, anche se questo suo errore di primo impatto sarà divulgato in tutto il mondo per lunghissimo tempo, in quanto riportato in una lettera ad un confratello, pubblicata in traduzione francese nel 1722, nelle *Lettres édifiantes et curieuses*, scritte dai gesuiti dalle varie sedi di missione. E questo sarà per circa due secoli l'unico scritto desideriano reso pubblico.

Ma qui anche noi dobbiamo fare una pausa per capire che cosa ha incontrato questo nostro missionario. Il pensiero buddhista è ancora sostanzialmente sconosciuto da noi: studiato dall'erudizione accademica o superficialmente assunto in una colorata ed esotica inconsistenza. Dobbiamo perciò spendere qualche parola partendo proprio dalla domanda: cosa è il buddhismo? Sono state date tante risposte, come: una filosofia, un sistema di vita, una pratica psicologica, ecc.; si è messo perfino in dubbio che fosse una religione. In realtà l'insegnamento del Risvegliato, come quello del Cristo, è un sistema universale di elevazione spirituale teso ad una "salvezza" personale che cooperi alla salvezza di tutti e di tutto (forse il senso più vero di religione). Il Buddha ha esplicitamente rifiutato risposte sui grandi interrogativi metafisici o cosmologici, per concentrarsi sul reale problema esistenziale con il quale l'essere umano deve necessariamente confrontarsi.

Al riguardo è significativa la parabola dell'uomo ferito da una freccia. Il Buddha si paragona ad un medico che accingendosi a estrarre una freccia dal corpo di una persona e a curarne la ferita, senta che il ferito prima vuole conoscere il tipo di freccia, e di arco, le caratteristiche di colui che l'ha scoccata, per quale motivo e così via. Mostrando l'assurdità di tale atteggiamento, dice esplicitamente che indipendentemente dalle opinioni sui maggiori quesiti filosofici, ci dobbiamo comunque confrontare con la sofferenza inestricabilmente connessa a nascita, invecchiamento, decadimento e morte.

Proprio da qui parte l'insegnamento dopo che, superati gli estremi delle mollezze della vita di corte, come giovane principe, e degli stenti esasperati della ricerca ascetica, e raggiunta l'illuminazione, inizia la predicazione con il primo discorso delle quattro nobili verità che lo pone come un medico di fronte al malato.

1. Diagnosi: il dolore nella vita.
2. Eziologia (esame delle cause): la sofferenza deriva dall'attaccamento egoico che consegue dall'ignoranza sulla realtà dell'impermanenza e del carattere illusorio dell'io.
3. Prognosi: fausta (è possibile guarire).

4. Terapia: una via, un percorso sostenuto da due pilastri essenziali: *prajña* (conoscenza-saggezza) e *karuna* (amore-compassione), che si sostengono a vicenda e che hanno bisogno di un terzo elemento, costituito dagli adeguati strumenti operativi (la meditazione).

Questi principi basilari informeranno poi la cultura di vari paesi e da questi deriveranno impostazioni filosofiche e religioni variamente istituzionalizzate.

Ma torniamo al nostro giovane entusiasta che, per ragioni la cui esplicazione esulerebbe dal nostro discorso, deve lasciare il Ladakh e compiere una penosa e interminabile traversata invernale dell'altipiano tibetano, risalendo prima il corso dell'Indo e seguendo poi il corso del gran fiume che diverrà il Brahmaputra. Il viaggio fu reso possibile dall'accoglienza ricevuta nella carovana di una principessa tartara, che rientrava a Lhasa insieme a una guarnigione militare di confine, rimasta per due anni sotto la sua guida dopo la morte del marito.

A Lhasa Desideri, interrogato «con molta urbanità» (*MITN* V, 184) dal comandante delle milizie, espone con estrema sincerità il suo proposito missionario e viene ben presto accolto e ricevuto dal re.

Le condizioni appaiono proprio favorevoli, la religione che lui propone è giudicata positivamente, salvo non ritenerla unica, come via di salvezza (i tibetani obiettarono «che ciascuno nella sua legge possa salvarsi»¹); c'è comunque la disponibilità ad accettare qualsiasi modifica al loro sistema che si dimostri superiore e che convinca sulla sua bontà ed efficacia. Richiesto di illustrare la sua religione, e la differenza con la loro, il «lama venuto dall'Occidente» non si sente ancora in grado di padroneggiare la lingua parlata al livello necessario per un tale impegno e perciò propone di preparare un testo scritto. Tuttavia, per convincere occorre conoscere non solo la lingua, ed esprimersi in modo chiaro, ma anche il sistema religioso, per contrastarlo ove non sia congruente con la vera legge di cui il giovane missionario si sente portatore. È così che impegna tutte le sue energie con un ardore ammirabile, già dal giorno successivo al primo incontro con il re, fino all'ultimo giorno della dimora in quel regno, nello «studiar da mattina a sera», differendo il pranzo a notte, sostenendosi di giorno solo con il tè preparato all'uso tibetano (cioè con il burro di yak), certamente nutritivo, ma non certo gradevole al nostro gusto.

Lo sforzo di Desideri fu veramente straordinario e produttivo: in pochi mesi riuscì a impadronirsi perfettamente di una lingua così ostica e ignota e della logica immaginifica caratteristica di certa letteratura tibetana, componendo un libro dal titolo *L'aurora è il segno che sta per sorgere il sole che mette in fuga le tenebre*. Questa opera, scritta in versi tibetani e in forma dialogica fra «Il padre cristiano che spiega la religione pura e vera» e «L'uomo dotto che cerca la pura verità», è brillante e tutta tesa a sostenere che esiste una sola via di salvezza, una sola vera religione di origine divina. Dice testualmente: «L'uomo non è eterno quindi non è stabile. È come uno straniero e un viandante in questo mondo. La

¹ *MITN* V, DL. 9, pp. 44-46: 45. Questa lettera inviata da Lhasa il 13.2.1717 ad un destinatario ignoto (originale perduto), è apparsa originariamente in una raccolta curata dal predicatore e pubblicista gesuita Francesco Antonio Zaccaria (Venezia 27.3.1714 – Roma 15.10.1795): *Bibliotheca Pistoriensis*, Tipografia Regia, Torino, 1752, pp. 185-186. La lettera, la seconda di Desideri ad essere pubblicata, è preceduta e seguita da una breve biografia in latino del missionario pistoiese.

sua direzione e la sua futura residenza è la terra purissima della grande Beatitudine. Deve quindi camminare continuamente in quella direzione sforzandosi di fare e disfare per progredire passo passo nella virtù con ogni mezzo» (*Op. tib.* I, 162). Ma, argomenta successivamente, l'uomo non poteva trovare la via giusta senza l'autentico aiuto divino nella forma di una rivelazione, «alla maniera di un maestro», delle verità grandi, «sommamente sublimi, verità all'uomo sconosciute, che sono al di sopra di tutte le specie di tradizioni, scuole e metodi», verità capaci di illuminare «le ombre e le tenebre dell'ignoranza» (*Op. tib.* I, 163).

«Per condurre le anime alla salvezza nel paradiso celeste, l'Ente Supremo tenendo nella sinistra le leggi e nella destra la misericordia, preso per mano l'uomo, lo salvò facendogli da guida» (*Op. tib.* I, 187). Qui c'è un grave problema terminologico, in quanto, non esistendo né il termine né il concetto del dio della tradizione ebraico-cristiana, Desideri è costretto ad usare perifrasi che spesso sono riferite a Buddha o a bodhisattva come Cenresi (in sanscrito Avalokiteśvara), il grande compassionevole, del quale sono considerati reincarnazione i vari dalai-lama. Desideri finirà per designare Dio come “l'esistente da se stesso” per motivi che vedremo in seguito.

L'esperienza della navigazione spinge il missionario a paragonare corpo e anima al mare ed alla nave che vi si muove liscia se non vi sono onde, cioè desideri e attaccamenti: il cammino è diretto «se – come dice testualmente – la mente non ha desideri né attaccamenti a ricchezze, argento, parenti e amici ed anche a se stessa», ma le passioni, «come onde alte e basse», possono portare lo scompiglio ed allora il remo dell'indipendenza e del libero arbitrio può non essere sufficiente per evitare la caduta nell'abisso del peccato (affondamento della nave) senza l'aiuto divino (*Op. tib.* I, 195-196).

Il libro fu presentato in maniera solenne nella gran sala dell'udienza reale, con la partecipazione dei dignitari di corte e dei maggiori lama, e Desideri fu gratificato da grandi apprezzamenti, con l'invito ad approfondire le sue conoscenze in vista di una disputa con le autorità religiose del luogo per confrontare il valore delle diverse concezioni; cosa non inusuale per il Tibet, dove il buddhismo indiano prevalse su quello cinese in una contesa diretta a vagliare la validità e l'efficacia persuasiva degli indirizzi contrapposti.

Il consiglio di approfondire gli studi non riguardava solo gli aspetti linguistici, ma soprattutto quelli delle più profonde concezioni filosofiche. Infatti le considerazioni di Desideri tenevano conto solo della scorza superficiale delle concezioni buddhiste in quanto basate solo sull'indirizzo dei *nyingmapa*, cioè della scuola degli antichi secondo l'insegnamento di Padmasambhava, il “nato-dal-loto” o Guru Rinpoche, il “prezioso maestro”, colui che per primo introdusse il buddhismo nel Tibet nell'ottavo secolo, ritenuto il secondo buddha dai tibetani, i quali gli hanno creato intorno un alone leggendario, collocandolo in una dimensione trascendente, come personificazione di tutti i maestri spirituali.

Gli indirizzi delle varie scuole del buddhismo tibetano appaiono ad un primo esame molto diverse, ma le concezioni soggiacenti più profonde sono le stesse, fondate sul concetto centrale della vacuità sul quale si basa il percorso sempre teso a recidere l'illusione o, come poeticamente affermato, a “superare la cima della montagna”, andare, oltre la visione dualistica, oltre il conosciuto,

nella saggezza non-duale. Ma queste concezioni sono espresse, nell'indirizzo degli antichi, in forme simboliche molto immaginifiche, difficili da penetrare senza una formazione specifica. Le stesse realtà sono invece espresse in forma concettuale nei testi dottrinari di altri indirizzi e principalmente in quelle dei *gelugpa*, l'indirizzo riformato da Tsong Khapa nel XIV secolo.

Desideri fu quindi avviato a proseguire gli studi in un monastero adeguato, prima di passare al centro studi di massimo livello nel monastero di Sera, appena fuori del centro di Lhasa.

Lo studio di padre Ippolito si svolge sul Canone del buddhismo tibetano, composto da uno sterminato numero di testi (quasi 5.000), compresi nelle due raccolte, del *Kanjur* ("Traduzione del messaggio del Buddha", cioè la raccolta degli insegnamenti diretti, in 108 volumi) e del *Tanjur* ("Traduzione della dottrina del Buddha", cioè i commentari indiani agli insegnamenti, in 224 volumi). Ottima introduzione e guida di quell'immenso territorio filosofico e dottrinario era rappresentato dall'opera del riformatore Tsong Khapa (1357-1419), fondatore della scuola dei *gelugpa*, e principalmente dal *Lamrim chenmo* ("Grande esposizione dei livelli del sentiero" o "via graduale all'illuminazione"), che può essere paragonata alla *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino (1221 ca.-1274) in quanto compendio ed organica esposizione della precedente letteratura religiosa.

Desideri osserva attentamente e descrive mirabilmente la logica del buddhismo tibetano, la teoria e la pratica argomentativa, e la formazione degli allievi, ponendosi quindi con intensa e calorosa applicazione quotidiana, a divorare i libri canonici, confrontarne i passi principali, annotandoli, oltre a discutere frequentemente gli stessi argomenti con i monaci tibetani.

La descrizione del viaggio di scoperta interiore del missionario è altrettanto affascinante – se addirittura non superiore – a quella del percorso attraverso monti e valli.

Le vette montane superate dal missionario pistoiese possono considerarsi una metafora delle vette spirituali che è costretto a raggiungere per confrontarsi con un sistema di pensiero completamente diverso e fino allora inesplorato. Desideri superando via via le apparenze esteriori della religiosità tibetana scopre la positività dell'ideale del bodhisattva di «guidar i viventi all'ultimo e totale scampo dai travagli e al conseguimento della felicità eterna» (*MITN* VI, DR. 3, 199); apprende che questi «travagli» dipendono dalle nostre azioni dominate da passioni costruite su un'errata considerazione dell'io e che la salvezza deriva quindi dal realizzare pienamente l'illusorietà di ogni concezione egoica.

A questo punto però incontra un termine tibetano, «tonbà-gnì» (*stong-pa-nyid*), che non comprende e del quale chiede ragione senza ottenere alcuna indicazione valida. Ritenendo di trovarsi di fronte a qualcosa di segreto, di esoterico, prega insistentemente di essere aiutato, ma può verificare che la difficoltà è tutta insita nel concetto sotteso al termine che è la traduzione del sanscrito *śūnyatā*, concetto descritto in trattati così complessi e difficili, da essere compresi solo da pochi dei lama più preparati. Desideri non si perde d'animo e affronta di petto la difficoltà. Conviene qui proprio ascoltare dalle sue stesse parole la vibrante testimonianza della sfida posta dall'ermeticità di quei testi.

Risoluto nulladimeno io di voler penetrare quel che in essi si conteneva, e vedendomi mancar ogn'altro mezzo umano, mi raccomandai caldamente a Dio, che è padre de' lumi e per la di cui sola gloria m'ero accinto a quell'impresa. Indi mi posi da me stesso con tutta l'intenzione e posatezza a legger più volte e

ripassar da capo que' libri; ma sempre senza frutto; tanto eglino son oscuri. Non mi perdei d'animo, un'altra volta molto attentamente li rilessi. Né pur questa volta mi riuscì di fare una benché minima scoperta. Persuaso tuttavia, che *Labor improbus omnia vincit*, fattomi nuovo coraggio, tornai a riscorrer tutto intieramente da capo a piedi, ma senza niente di profitto. In poche parole non lasciai giammai di continuare l'incominciata impresa, sinché dopo oscure tenebre cominciò a spuntar un qualche piccol barlume di luce. Con ciò eccitatosi nel mio cuore una viva speranza di poter giugnere a veder finalmente spuntar il sole e a rimirar ancora la più bella chiarezza del mezzo giorno, senza punto diminuir giammai, anzi aggiungendo sempre nuovo e più attivo vigore, e cento volte tornai a leggere e rileggere, a scrutinare e a approfondire; finché grazie a Dio arrivai non solamente ad intendere ma sì intieramente possedere (siane tutta la gloria a Dio) e magistralmente comprendere tutte quelle materie sì sottili, sì sofistiche, sì astruse, e al mio intento sommamente importanti e necessarie (*MITN V*, 199-200).²

Cosa erano quelle «intricatissime questioni» che Desideri riuscì «con ammirazione di quei dottori non solo a capir, [...] ma anche a possederle perfettamente e a saperle altrui spiegare, - con le sue parole – come se ne fusse maestro»? (*MITN V*, 200).

Si tratta del concetto della vacuità buddhista, esplicitato dal fine filosofo Nāgārjuna che Desideri sintetizza mirabilmente così:

tutte le cose per se stesse son vote d'existence. La ragione è perché nissuna cosa [...] vi è che per sua intrinseca natura abbia il suo essere e sia essenzialmente da se stessa. La ragione [...] è perché non vi è cosa veruna che non sia affatto vota d'ogn'essere; e ciò perché non vi è cosa veruna che sia da sé [...] che sia per sua medesima natura e per sua propria intrinseca essenza [...] che sia totalmente indipendente [...] inconnessa, inconcatenata e incorrelativa, [ma] ogni cosa considerata secondo la sua quiddità ha qualche correlazione a qualche termine o oggetto, non ha assolutamente il suo essere da se stessa, ma bensì dal termine e oggetto della sua correlazione (*MITN VI*, DR.3, 204).³

Cioè ogni cosa è priva di sostanza propria, risultando solo aggregazione di vari componenti, ognuno dei quali a sua volta prodotto da una serie concorrente di cause in un processo inestricabilmente senza fine, da cui risulta che il mondo e tutto ciò che in esso esiste è solo lo stato contingente e mutevole di un processo continuo, infinito ed eterno, oppure, con le recenti parole del famoso cosmologo statunitense Lee Smolin, «che le proprietà fondamentali di entità fisiche sono un insieme di relazioni in evoluzione dinamica. Non esistono proprietà intrinseche non relazionali». Desideri segue affascinato il ragionamento e lo espone con prosa insuperata comprendendo che si tratta – e sono ancora sue parole - «del vacuo, non già preso in senso materiale e filosofico, ma in senso allegorico, mistico ed elevato» (*MITN V*, 199). Nota che nel buddhismo ci si rapporta alla realtà e all'esistenza secondo le due prospettive della “realtà relativa” e della “realtà assoluta” e ci dice che “le due realtà” esprimono il fatto che tutte le cose «possono considerarsi in due maniere, cioè in senso materiale o in senso superiore, mistico e d'elevazione» (*MITN VI*, DR.3, 203). Nel primo senso ci si ferma all'apparentemente stabile esistenza esteriore, nel «secondo senso prendonsi le cose come non esistenti, come vote d'ogni essere» (*MITN VI*, DR.3, 203), «simili all'immagine della luna che comparisce nell'acqua» (*MITN VI*, DR.3, 204). È quindi chiara, nel Desideri, la comprensione che il percorso spirituale indicato è, per l'anima, quello di passare, dal primo «senso materiale e stirato, [quello] dell'ignoranza comune e innata a tutti i viventi, [a, invece] conoscer se stessa e

² Questa è la versione riportata nelle prime due redazioni (ms. F e ms. B₁); mentre nelle successive due è più condensata.

³ La definizione qui riportata combina le espressioni delle prime due stesure della Relazione, che presentano qui solo lievi differenze formali.

tutt'affatto le cose [...] nel secondo senso superiore» (*MITN VI*, DR.3, 203), attraverso «l'ultimo grado di consumazione e sublimissima elevazione» (*MITN VI*, DR.3, 205): bella formulazione per esprimere la vanificazione e demistificazione dell' "io".

Il fascino provocato da «questo supremo e fondamentale principio» è accompagnato dalla definizione di «infernale dottrina e diabolica religione» (*MITN VI*, DR. 3, 204), in quanto lo sviluppo di quel ragionamento, fino alle sue estreme conseguenze conduce – sono ancora sue parole – ad «escluder finalmente l'esistenza d'alcun Ente che da se stesso abbia il suo essere e che sia increato e indipendente, e con ciò chiuder affatto alla cognizione di Dio» (*MITN V*, 199). Ciò ha spinto Tucci ad affermare che nessuno: «ha detto meglio del Desideri che il buddhismo, ad onta dei suoi idoli, è una religione senza Dio»⁴, e che per i tibetani persino «gli dèi non hanno un'esistenza obiettiva», in quanto quelli rappresentati «sono il simbolo visibile di piani spirituali cui dobbiamo ascendere».⁵

Desideri è sconvolto e sbigottito quando scopre che i tibetani «non ammettono in conto veruno alcuna causa primaria, universale, increata, indipendente e da cui il tutto dipenda, anzi positivamente e direttamente negano e rigettano sì il fato come l'esistenza d'alcun ente a sé, increato, e che sia signor e creator dell'universo» (*MITN VI*, DR.3, 167). Tuttavia ciò non gli impedisce di affermare che, al di là dell'apparente paradosso, i tibetani non possono essere considerati atei, poiché nonostante teoricamente «escludano ogni divinità [...] in pratica [...] l'ammettono e la riconoscono» (*MITN VI*, DR.3, 208).

Il missionario trova infatti perfettamente congruenti con la visione cristiana le perfezioni idealizzate e rappresentate dalle divinità tibetane, pur indicative soltanto, ad un esame più profondo, di livelli esistenziali più elevati da raggiungere nel percorso spirituale; scopre inoltre che la "vacuità" concepita dal buddhismo esprime la polarità del relativo, sul piano fenomenico, che si contrappone ad un assoluto collocato in una dimensione trascendente, ben al di là dei più terreni concetti di esistenza e non esistenza: una concezione che si distacca così tanto dal relativismo nichilista, quanto dal rozzo e banale sostanzialismo.

È questa la "via di mezzo" (*madhyamaka*), esplicitata dal filosofo indiano del II secolo Nāgārjuna, secondo cui i fenomeni, frutto di coproduzione condizionata, sono senza essere in sé, ma non inesistenti; via di mezzo che non è il compromesso e la mediazione tra due ipotesi contrapposte, ma il loro superamento tramite una visione di livello più elevato.

Il grande tibetologo Giuseppe Tucci, in una conferenza del 1942 dal titolo *Le missioni cattoliche e il Tibet*, afferma:

In questa profondità che arriva al fondo delle cose, il Desideri supera quasi tutti i missionari che lo avevano preceduto: neppure il De Nobili ed il Fenicio, che sono i più sottili interpreti della teologia e mitologia indiane, erano scesi a tale acutezza. Molto loro dissertare è estrinseco, né scopre oltre le forme, il vero significato della dottrina; il Desideri vuole portare i maestri del Tibet alla luce del Cristianesimo passando egli stesso attraverso i misteri della loro dottrina. Ed aveva ragione. Di nessuna religione si dovrebbe parlare restandone al di fuori; anche se non è la tua non dimenticare che altri vive di essa e delle sue speranze e che non ci si può passare sopra con un'alzata di spalle od un sorriso di spregio. Per tutte le genti anche per quelle che sembrano più lontane dal vero, la religione è l'invisibile ponte che

⁴ G. Tucci, *L'Italia e gli studi tibetani*, "Civiltà". Rivista bimestrale della Esposizione Universale di Roma (Bompiani, Milano), a. I, n. 2, 21.6.1940-XVIII, pp. 75-84 (pp. 76, 77, 79, 81-83:tavole a colori) e 98-100: 78.

⁵ *Ibidem*, p. 84.

congiunge la terra al cielo, la faticosa e dogliosa evasione dalla prigionia del tempo alla libertà dell'eterno. Dopo questo che ho detto non vi meravigliate se aggiungo che l'opera di Desideri fu in anticipo sui tempi: i segreti delle speculazioni del Buddhismo *mahāyāna* che cominciarono ad essere rivelati dall'erudizione orientalistica degli ultimi anni del secolo scorso, sono già chiari nelle scolastiche architetture logiche della sua relazione.⁶

Solo oggi si cominciano a studiare le caratteristiche di questo primo confronto fra la scolastica di due grandi sistemi di pensiero quali quello cristiano e quello buddhista. Come ha coloritamente affermato Tucci, a quell'epoca «accadde sul Tetto del mondo un fatto mai più rinnovatosi: l'incontro fra San Tommaso e Tson k'a pa che scrissero, entrambi, una *Summa* delle basi teologiche della propria fede»⁷.

Desideri è conquistato dalla propensione «a virtuosamente operare» dei tibetani e da una devozione così marcata da rappresentare «rimprovero a' Cristiani che talora non giungono a fare altrettanto per il vero Dio che adorano» (*MITN VI*, DR. 2, p. 102); quindi non può non apprezzare una religione impostata sulle «regole d'una ben ordinata ragione, [...] da ammirarsi [in quanto] non solamente prescrive la fuga de' vizj, [...] inculca la vittoria di tutte le passioni, ma di più ancora insinua l'amor e la stima alla virtù, e quel che è più da stupirsi, indirizza l'uomo a una umanamente sublime ed eroica perfezione» (*MITN VI*, DR.3, 292).

Potremmo rilevare la stridente contraddizione fra questi straordinari riconoscimenti e le affermazioni, sempre congiunte, che qualificano il sistema tibetano come «erroneo e pestifero» (*MITN VI*, DR.3, 292); ciò non è dovuto solo a comprensibili esigenze di cautela, ma al fatto sconvolgente che al centro di quel sistema vi è una concezione che implica la negazione «d'alcun ente a sé, increato, indipendente, e d'alcuna causa primaria e universale di tutte le cose» (*MITN VI*, DR.3, 292).

Desideri aveva ricevuto una rigorosa formazione al Collegio Romano, improntata alla seconda scolastica, una scolastica che, nella versione gesuita, aggiornava la prima, quella medievale di Tommaso d'Aquino, in perfetta continuità sulla base del nuovo orientamento razionale che aleggiava nel pensiero filosofico e scientifico dell'epoca. Molte di queste caratteristiche si ritrovano nella scolastica tibetana, costruita sulla base del buddhismo indiano; e analoghi erano i metodi, articolati in *lectio* (commento di un testo) e *disputatio* (discussione degli argomenti pro e contro), sempre caratterizzati da una logica rigorosa e stringente. Per i tibetani era un terreno fecondo di discussione e il lavoro del religioso, per loro alieno, fu subito apprezzato; ancor più lo furono le opere più mature, dove trattava della vacuità, tanto che tornato Desideri a Lhasa, dal suo rifugio nel Takpo, si trovò assediato «da un flusso e riflusso di gente, specialmente di dottori e maestri, che da' conventi e dalle università [...] venivano e ritornavano [...] dimandando di vedere e leggere que' libri» (*MITN V*, 202).

Desideri è chiaramente affascinato dall'insegnamento teorico della relatività di ogni cosa (che «non ha assolutamente il suo essere in se stessa, ma bensì dal termine e oggetto della sua correla-

⁶ G. TUCCI, *Le missioni cattoliche e il Tibet* in C. COSTANTINI, P. D'ELIA, G. SCHURHAMMER, D. SCHILLING, G. TUCCI, A. BALLINI, L. AMBRUZZI, G. DINDINGER, G. MESSINA, *Le missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente*. Conferenze "Massimo Piccinini", IsMEO, Roma 1943-XXI, pp. 215-231: 226-227.

⁷ G. TUCCI, Prefazione a *Op. tib.* I, pp. 7-9: 7.

zione») e dalla «sublime perfezione» a cui conduce il percorso spirituale conseguente, teso a dissolvere il fantasma dell' 'io' e le passioni da questo provocate. Il sistema tuttavia presenta al gesuita caratteristiche demoniache se conduce a negare «la vera legittima e primaria radice della cognizione di Dio».

Per dare ordine e compiutezza ad un sistema che integrasse perfettamente le verità della religione e della ragione, Tommaso d'Aquino aveva identificato Dio con il "motore immobile" di Aristotele, essenza e causa prima di ogni cosa dell'universo. E proprio sulla mancanza di una causa prima si concentra Desideri per mostrare le incongruenze della religione tibetana e la superiorità della sua concezione.

Per il buddhismo invece non esiste nessuna entità collocata al di fuori dell'universo; l'assoluto è consustanziale al relativo e l'infinito non è separato dal finito (un po' come la superficie presuppone la profondità e questa comporta quella): sono aspetti di un'unica realtà trascendente la dimensione conoscitiva (che sempre implica separazione) e raggiungibile con l'illuminazione, quando la luce naturale non è più offuscata da nessuna ombra egoica (in termini cristiani potremmo vedere nell'illuminazione o risveglio, il ricongiungimento dell'anima a Dio, quando la volontà personale si è evoluta fino a divenire "una" con la volontà divina).

In realtà i due sistemi di pensiero che si confrontano mostrano grandi analogie in quanto ambedue escono da un ambito ristretto (ebraico o induista) per aprirsi a una dimensione universale; si propongono come vie di salvezza; indicano sostanzialmente gli stessi precetti etici; puntano al superamento dell'autoriferimento egoico per giungere a quell'autoreferenzialità cosmica rappresentata dall'uniformarsi ad una "volontà" che ci trascende (questa "volontà divina", può essere chiamata ragione, logos, dharma, tao o altro ancora). Le contraddizioni attengono soprattutto alla visione cosmologico-filosofica che in Occidente (dopo Eraclito e Parmenide), è sostanzialmente dualistica, mentre in Oriente è spiccatamente non-dualistica in alcuni indirizzi di derivazione indiana o cinese. L'Occidente si è affrancato dal dualismo solo con i mistici o con il più recente pensiero scientifico che integrando i concetti evolutivi con quelli relativistici ha cominciato a seminare una nuova e complessa visione che integra l'uomo, e le sue componenti psicofisiche, nell'insieme della natura che lo ha prodotto e lo sostiene.

L'atteggiamento rigoroso dei più conseguenti indirizzi dei seguaci della via di mezzo di rifiutare ogni opinione sulla realtà ultima richiama, in ambito cristiano, la teologia apofatica, o negativa, che, partendo dal relativo, giunge ad una visione del divino che trascende ogni determinazione e denominazione. Fu per me estremamente illuminante molti anni fa scoprire Meister Eckhart e considerazioni come questa, tratta dai *Sermoni tedeschi*: «Dio non è né essere né essere dotato di intelletto, e neppure conosce questo o quello. Dio è privo di tutte le cose, e perciò è tutte le cose». Vi trovai una perfetta sintonia con una sintesi di Kalu Rimpoche, importante esponente della scuola Kagyu; questo lama tibetano, che negli anni Ottanta ho avuto il piacere di incontrare a Kalimpong nel nord dell'India, affermava: «Viviamo nell'illusione e nell'apparenza delle cose. C'è una Realtà. Noi siamo quella Realtà. Quando lo comprendiamo, vediamo che siamo niente. Ed essendo niente siamo tutte le cose. Ecco tutto». Del resto, nella stessa epoca di Desideri, un altro gesuita, il france-

se Jean-Pierre de Caussade, produceva un gioiello della mistica, pubblicato solo nei tempi nostri, dal titolo *L'abbandono alla Provvidenza Divina*, dove si afferma che «Bisogna giungere al punto in cui tutto il creato non sia più nulla e Dio sia tutto... Così trovando in tutte quante le cose solo mera creaturalità e, di conseguenza, nient'altro che il vuoto assoluto, l'anima è costretta a ricorrere a Dio e ad appagarsi di lui».

È qui indicato il processo di ascesa spirituale che permette di uscire dall'autoreferenzialità egoica per approdare all'autoreferenzialità cosmica, al senso di appartenenza ad un processo che ci trascende, e di cui siamo manifestazione, con la possibilità e forse il dovere di esserne consapevoli. Dice San Giovanni della Croce: «Il nostro risveglio è il risveglio di Dio e la nostra resurrezione è la resurrezione di Dio». A quel punto le divisioni sono solo terminologiche; l'impegno è nel raggiungimento di quella vetta dove l'ego personale è trasceso (e la morte sconfitta) e dove convergono tutti i sentieri: risveglio, illuminazione, nirvana, ricongiungimento dell'anima a Dio, paradiso o altro sono solo parole. Sempre si tratta di uscire da quella gabbia egoica che il benedettino tedesco Willigis Jäger, nel suo bellissimo *L'onda è il mare* (pubblicato in Italia da "Appunti di Viaggio") chiama peccato, in quanto «stato di separazione, di autoisolamento dell'io rispetto al flusso della vita»; uscire dal peccato per aprirsi all'amore inteso come «facoltà di autotrascendenza dell'essere» per usare ancora le parole di Jäger. Ma credo che occorra sempre avere presente il richiamo del taoista Chuang-tzu quando invita a cogliere l'essenza del messaggio, gettando via le parole contingenti con cui viene formulato.

Queste concezioni aprono ad una più spinta spiritualità e possono essere preziose per la religione e anche forse per la salvezza del mondo. Se la mistica significa sul piano religioso personale, come afferma Jäger, celebrare la vita «come una forma espressiva del divino», ciò ha un grande rilievo per il mondo contemporaneo, dato che, ancora con le parole di Jäger, «la mistica ed il senso di unione con la natura sono due facce della stessa medaglia».

André Malraux diceva mezzo secolo fa che il XXI secolo sarà religioso o non sarà. Non si può che concordare purché si intenda la religiosità nel modo corretto e purché si raccolga l'invocazione di Hans Küng che conclude il suo libro *Islam* (invocazione riportata anche nell'intervista pubblicata su "La Repubblica", 23.11.2005, p. 50): «Non c'è pace tra le nazioni, senza pace tra le religioni! Non c'è pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni! Non c'è dialogo tra le religioni senza valori etici globali! Il nostro pianeta non può sopravvivere senza un'etica globale, un'etica universale. Condivisa da tutti gli uomini, credenti e non credenti».

Qui abbiamo parlato di complessità e di relatività, non certo di relativismo, contro il quale si schiera non solo il cristiano e il buddhista, ma anche l'uomo di scienza. C'è una verità, si chiami questa legge di natura, volontà di Dio, dharma o tao, ed è sempre la stessa verità, magari vista, nel relativo, da prospettive diverse: una sola verità, da trovare in un percorso di ricerca personale. Personalmente sono d'accordo con chi si richiama al senso dei valori forti della vita, alla ricerca della verità, armonizzando con questa la propria esistenza. Basta che nessuno si erga a possessore assoluto di quella verità: in quel caso si passa dal relativismo al fondamentalismo: sottile è la via di mezzo.

Sia chiaro che in questa presentazione abbiamo solo sfiorato un tema di grande rilievo teologico la cui complessità è ben espressa in uno scritto del 1950 del grande gesuita Henri de Lubac, che cita un altrettanto grande teologo come Romano Guardini: «A parte il Fatto unico, in cui noi adoriamo la traccia e la Presenza stessa di Dio, il buddismo è senza dubbio l'evento spirituale più grande della storia. Il suo fondatore “non ha solo voluto divenire migliore o trovare la pace distaccandosi dal mondo, ma ha messo mano all'impresa inaudita di travalicare i limiti dell'esistenza umana pur rimanendovi dentro; ciò che egli intende per *nirvana*, per risveglio supremo, non è ancora stato cristianamente compreso e valutato dal alcuno. Chi volesse farlo dovrebbe essere perfettamente affrancato attraverso l'amore di Cristo ed essere nel medesimo tempo unito molto rispettosamente a quest'uomo misterioso del VI secolo avanti Cristo”. Citare queste parole di Romano Guardini significa confessare la nostra impotenza. Possiamo comunque assicurare che, in una meditazione incessante, non ci siamo limitati a cercar di render giustizia al buddismo e correggere certi apprezzamenti troppo sommarî nei suoi riguardi, ma, riandando alle lontane condizioni della sua origine e del suo sviluppo, abbiamo concepito una simpatia piena di ammirazione per esso. D'altra parte, più scopriamo la grandezza, più constatiamo anche il contrasto che oppone Sakyamuni a Gesù. Orbene, l'esame di tale contrasto è una delle vie che possono condurre a capire in modo riflesso il Fatto cristiano. “Una cosa è certa”, aggiunge Guardini, “Cristo ha di fronte al mondo un atteggiamento, che differisce in maniera completa da quello di Budda”. Lui e lui solo pone “un inizio assoluto”».

Torniamo al nostro Desideri, che, dotato di eccezionale apertura, intelligenza e sensibilità e con un completo dominio della terminologia, dei concetti e dei metodi della religione tibetana, ha spianato la via per il dialogo e indicato la direzione per le future interazioni, una strada ancora da percorrere. Possiamo porci la domanda: cosa può insegnarci oggi Desideri? Prima di tutto l'esempio di una vita improntata alla ricerca continua per il bene di tutti, di «un missionario nel senso più completo e più alto» (sono parole di Luigi Foscolo Benedetto, in un breve scritto del 1928), la cui «figura balza fuori, franca ed energica, fiera – ma senza vanità – del lavoro compiuto, consapevole delle difficoltà del suo compito». Desideri è perciò non solo il precursore degli studi tibetani e buddhisti, ma è proprio l'alfiere del dialogo, della capacità di rapportarsi in modo corretto con un'altra tradizione, indicando un orientamento che sarà riconosciuto solo nelle aperture del concilio Vaticano II. Dice Petech di lui: «Vede, osserva, scandaglia, Condanna, ma non inveisce. Rifiuta ma non disprezza. La sua larghezza di mente ed obiettività sono semplicemente ammirevoli». Lo stesso Tucci apprezza Desideri «per la sua larghezza di mente e per la simpatia con la quale avvicinò il popolo di cui era ospite e la sua cultura». Proprio per questo poté studiare con i monaci tibetani, «si abituò al loro modo di ragionare e perciò riuscì a vedere chiaro dove oggi molti non trovano che tenebra».

Desideri è prima costretto a lasciare il Tibet (1721) su ordine perentorio delle autorità vaticane (“Propaganda Fide” aveva affidato la missione ai Cappuccini), poi è sconfitto nella causa da lui intentata per la stessa missione e impedito di pubblicare qualsiasi cosa al riguardo, infine muore quarantottenne il 13 aprile 1733. Quindi muore apparentemente da perdente su tutti i fronti ed è poi rapidamente dimenticato. Ma, come dice un proverbio tedesco, “i presunti morti vivono più a lungo”, e così Desideri è rivissuto attraverso grandi viaggiatori, studiosi e ricercatori ed ora più mode-

stamente rivive in me, che, tonificato dall'esempio della santità del suo viaggio terreno, ho dedicato anni di vita ad una ricerca tesa a valorizzare la sua opera. Ho ottenuto risultati incoraggianti, superiori ad ogni migliore aspettativa. Del resto ancora Benedetto diceva che il gesuita pistoiese «ha agito, prima di parlare. Ed ora parla perché altri riprenda l'opera interrotta e la compia».

Ecco che il mio programma è quello di contribuire a spingere verso il compimento di quell'opera nello spirito desideriano per il beneficio di tutti gli esseri senzienti, come dicono i buddhisti o, in termini cristiani, per la realizzazione del disegno di amore originatore della creazione.