

2020 • Anno XXVI • Numero 1

# ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

a cura della  
FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE  
SEZIONE DI TORINO

**EDB**

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione di Torino  
Anno XXVI - 2020, n. 1

ISSN 1591-2957

ISBN 978-88-10-21311-7

*Proprietà:*

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 - 10122 Torino

tel. 011 4360249 - fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

*Direttore responsabile:* Mauro Grosso

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

*Redazione:*

ANDREA PACINI (Direttore), GIAN LUCA CARREGA E ANTONIO SACCO (Segretari), ORESTE AIME,  
DINO BARBERIS, ROBERTO CARELLI, UMBERTO CASALE, FERRUCCIO CERAGIOLI, CARLA CORBELLA,  
PIER DAVIDE GUENZI, LUCA MARGARIA, PAOLO MIRABELLA, ALBERTO PIOLA, ROBERTO REPOLE

*Editore:*

Centro editoriale dehoniano

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna

www.dehoniane.it

*Amministrazione e ufficio abbonamenti:*

Centro editoriale dehoniano

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna

tel. 051 3941255 - fax 051 3941299

ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2020

Italia € 44,00 - Italia enti € 55,00 - Europa € 64,00 - Resto del mondo € 74,00

Una copia: € 27,00

Versamento sul c.c.p. 264408

intestato a Centro editoriale dehoniano

*Stampa:* Italiatipolitografia, Ferrara 2020

# Sommario

<b>Sul rapporto tra teologia e conoscenza. Esiste una possibilità di comunicazione tra saperi radicalmente differenti e autofondantisi?</b> <i>Giuseppe Ruggieri</i> .....	p.	5
<b>La formazione di una coscienza differenziata per una integrazione dei saperi. La proposta di Bernard Lonergan</b> <i>Valter Danna</i> .....	»	21
<b>Perspiciacia della fede, intelligenza dell'amore. Rileggere oggi Roussetot</b> <i>Emanuele Bordello</i> .....	»	37
<b>Sul simbolo. Ripresa di una discussione e tentativo di una definizione</b> <i>Oreste Aime</i> .....	»	57
<b>Il «silenzio» di Heidegger. Una «spiritualità» per l'essere</b> <i>Piermario Ferrari</i> .....	»	79
<b>Paul Ricoeur. Dal <i>Cogito</i> integrale al riconoscimento. Parabola di un pensiero che dà da pensare</b> <i>Luca Margaria</i> .....	»	105
<b>Il progetto etico di Pietro Abelardo. Un contributo alla riflessione teologico-morale contemporanea</b> <i>Gaia De Vecchi</i> .....	»	135
<b>«Imparare in profondità dall'esperienza buddhista o induista». L'itinerario di Thomas Merton in dialogo con le spiritualità orientali</b> <i>Matteo Nicolini-Zani</i> .....	»	155

<b>Radici cattoliche, tronco laico e molti rami. L'albero della religiosità dei giovani francesi</b>	
<i>Dino Barberis</i> .....	» 179

<b>Professare la fede in famiglia. In principio la coppia, al suo principio la Trinità</b>	
<i>Paolo Mirabella</i> .....	» 197

### NOTA BIOGRAFICO-PROFESSIONALE

<i>Mons. Franco Peradotto: prete e giornalista nel post-concilio a Torino</i> (Marco Bonatti) .....	» 209
--	-------

### RECENSIONI

R. WILLIAMS, <i>Essere umani. Corpo, mente, persona</i> (O. Aime) .....	» 219
A.N. TERRIN, <i>Il pasto sacrificale. La violenza nelle religioni</i> (O. Aime)...	» 222
F. JULLIEN, <i>Risorse del cristianesimo, ma senza passare per la via della fede</i> (O. Aime) .....	» 225
P. TRIANNI, <i>Teologia spirituale</i> (L. Casto) .....	» 230
M. VANNINI, <i>Mistica, psicologia, teologia</i> (L. Casto) .....	» 234
W. CATHER, <i>La morte viene per l'arcivescovo</i> (M. Nisii) .....	» 240

### SCHEDE

B. SESBOÛÉ, <i>Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma</i> (A. Piola) .....	» 247
M. BORGHESI, <i>Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico</i> <i>italo-francese</i> (U. Casale) .....	» 248

### CENTRI DI RICERCA

L'Istituto Papa Benedetto XVI a Regensburg (G. Ghiberti) .....	» 249
--	-------

# «Imparare in profondità dall'esperienza buddhista o induista»

L'itinerario di Thomas Merton  
in dialogo con le spiritualità orientali\*

*Dio parla, e Dio deve essere ascoltato, non soltanto sul Sinai,  
non soltanto nel mio cuore, ma nella voce dello straniero.*  
(Thomas Merton)<sup>1</sup>

## Introduzione

Uno dei possibili approcci al tema del rapporto tra cristianesimo e spiritualità orientali<sup>2</sup> che non sia una prospettiva strettamente speculativa di teologia del dialogo interreligioso è l'approccio «esperienziale». L'«esperienza» presa in considerazione da questo studio è quella offerta da un protagonista, direi un precursore «profetico» del dialogo tra fede cristiana e vie spirituali nate in Asia orientale. Ci metteremo in ascolto, cioè, del «pellegrinaggio» spirituale che Thomas Merton (1915-1968), il padre Louis monaco trappista dell'abbazia statunitense di Gethsemani nel Kentucky, fece addentrandosi nei territori del buddhismo, il pellegrinaggio di «una sentinella in ascolto dell'Oriente».<sup>3</sup> È evidente, infatti, che

---

\* Testo basato sulla relazione tenuta dall'autore all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova il 9 aprile 2019, all'interno della giornata di studio «Cristianesimo e spiritualità orientali».

<sup>1</sup> T. MERTON, «A Letter to Pablo Antonio Cuadra Concerning Giants», in *Thomas Merton. Selected Essays*, a cura di P.F. O'CONNELL, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2013, 121 (enfasi nell'originale).

<sup>2</sup> Utilizzeremo qui, per comodità, quest'espressione invero ambigua e inadeguata per definire quelle vie spirituali nate in territorio asiatico, e dunque orientale rispetto all'Occidente europeo e americano, ma poi diffuse in tutto il mondo. In parallelo, si tratta della stessa inadeguatezza con cui si definirebbe il cristianesimo una religione occidentale.

<sup>3</sup> Cf. J. SCHEUER, *Thomas Merton. Un veilleur à l'écoute de l'Orient*, Lessius, Namur-Paris 2015.

se egli nella sua breve vita si mise in ascolto dialogico, con passione e acume intellettuale, della parola a lui rivolta da tutte le grandi tradizioni spirituali asiatiche – induismo, taoismo, confucianesimo e buddhismo –,<sup>4</sup> tuttavia è indubbio che la sua attenzione privilegiata si rivolse a quest'ultimo, «dal momento che i buddhisti che incontrò e gli insegnamenti [sul buddhismo] che ricevette attraverso le letture sembrarono risuonare più direttamente con la propria articolazione della vita spirituale e contemplativa».<sup>5</sup>

L'interesse e l'utilità di ripercorrere le tappe che hanno segnato questo pellegrinaggio asiatico di Thomas Merton risiedono, credo, nel fatto che tale suo itinerario si configura come un modello ispiratore, con i suoi punti di forza e i suoi punti di debolezza, per un incontro dialogico esistenziale tra esperienza di fede cristiana ed esperienze spirituali orientali. È infatti vero che Merton

non ha costruito una struttura sistematica per il dialogo [con quelle vie spirituali], bensì, in quanto poeta e contemplativo, fu la sua vita, con tutte le sue forze e le sue debolezze, a costituire un modello per impegnarsi fattivamente in tale dialogo [...]. La sua stessa vita fu un'esperienza vivente, un esperimento e uno snodo per tale dialogo.<sup>6</sup>

Thomas Merton, con il suo itinerario intellettuale ed esistenziale, si offre come ispiratore di una modalità di dialogo feconda che è passata attraverso tappe esemplari per un modello di «dialogo dell'esperienza spirituale» che va promosso quale una delle vie del dialogo interreligioso, come, sulla scia del concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica invita a fare: accanto a un dialogo della vita, a un dialogo delle opere e a un dialogo degli scambi teologici, vi è un «dialogo dell'esperienza religiosa», in cui «uomini radicati nelle proprie tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio per ciò che riguarda la preghiera e la contemplazione, la fede e le vie della ricerca di Dio o dell'assoluto».<sup>7</sup> In particolare, Merton è profeticamente ispiratore del dialogo cristiano-buddhista, stimolando tutti – cristiani e buddhisti – ad andare più in là nel cammino percorso, consci delle potenzialità e dei limiti delle modalità finora assunte.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Per una panoramica generale sull'interesse e il contatto di Merton con le spiritualità orientali cf. A. LIPSKI, *Thomas Merton and Asia. His Quest for Utopia*, Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 1983.

<sup>5</sup> R.F. McDERMOTT, «Why Zen Buddhism and not Hinduism? The Asias of Thomas Merton's Voyages East», in *The Merton Annual* 13(2010), 29-46, qui 45.

<sup>6</sup> A. ALTANY, «The Thomas Merton Connection: What Was the Christian Monk Looking to Find in His Dialogue with Buddhism?», in [www.thomasmertonsociety.org/altany2.htm](http://www.thomasmertonsociety.org/altany2.htm)

<sup>7</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso* (19 maggio 1991), n. 42: *EV* 13/332. Sul tema del dialogo dell'esperienza religiosa o spirituale cf. anche P.-F. DE BÉTHUNE, «Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle», in *Nouvelle Revue Théologique* 121(1999), 557-572.

<sup>8</sup> Cf. C. ALBIN, «Thomas Merton and Inter-Faith Dialogue: Exploring a Way Forward», in *Thomas Merton. Poet, Monk, Prophet*, a cura di M. PEARSON – D. SULLIVAN – I. THOMSON, Three Peaks Press,

Alcune delle «ultime parole» di Merton, da lui preparate per un incontro interreligioso a Calcutta nell'ottobre del 1968, e che culminano in un'affermazione importante ripresa anche nel titolo di questo saggio, offrono la premessa e la chiave di entrata nel nostro percorso:

Anche laddove esistono differenze inconciliabili in termini di dottrina e di formule di fede, nondimeno possono esserci forti somiglianze e analogie nell'ambito dell'*esperienza* religiosa. [...] Le differenze culturali e dottrinali devono rimanere, ma non invalidano una qualità decisamente reale di somiglianza *esistenziale*. [...] A un tale livello *esistenziale* di *esperienza* e di maturità spirituale, è possibile giungere a contatti reali e significativi, e forse anche molto di più. [...] Ho lasciato il mio monastero per venire qui [in Asia] non solo in qualità di ricercatore o addirittura di scrittore (cosa che accidentalmente sono anche). Vengo come pellegrino ansioso non tanto di ottenere informazioni o «fatti» riguardo ad altre tradizioni monastiche, quanto piuttosto di abbeverarsi ad antiche fonti di visione ed esperienza monastiche. [...] Credo che non dobbiamo limitarci a stilare resoconti superficiali sulle tradizioni asiatiche, ma che dobbiamo vivere e condividere tali tradizioni, per quanto ci è possibile [...]. Inutile aggiungere che penso siamo oggi giunti a un livello (a lungo perseguito) di maturità religiosa in cui sia possibile a qualcuno restare perfettamente fedele al proprio impegno monastico cristiano e occidentale, e tuttavia *imparare in profondità, ad esempio, dalla disciplina e dall'esperienza buddhista o induista*.<sup>9</sup>

Anche la nostra presentazione si articolerà, dunque, percorrendo via via le tappe di questo itinerario mertoniano, formulando contemporaneamente qualche osservazione più generale, più in forma di questioni aperte dal «modello Merton» che di certezze da esso chiaramente offerte. È possibile riassumere tale processo, con le sue tappe,<sup>10</sup> attraverso lo schema seguente:

---

Abergavenny 1998, 154-168; R. CORLESS, «The Christian Exploration of Non-Christian Religions: Merton's Example and Where It Might Lead Us», in *The Merton Annual* 13(2000), 105-122; J.D. DADOSKY, «Merton as Method for Inter-religious Engagement: Examples from Buddhism», in *The Merton Annual* 21(2008), 33-43; ID., «Merton's Dialogue with Zen: Pioneering or Passé?», in *Fu Jen International Religious Studies* 2(2008)1, 53-75; J. SIMMER-BROWN, «"Wide Open to Life": Thomas Merton's Dialogue of Contemplative Practice», in *Buddhist-Christian Studies* 35(2015), 193-203; J. KEENAN, «Thomas Merton's Unfinished Journey in Dialogue with Buddhism», in *Buddhist-Christian Studies* 37(2017), 103-128.

<sup>9</sup> T. MERTON, «L'esperienza monastica e il dialogo tra Oriente e Occidente», in ID., *Verso l'altro. In dialogo con le spiritualità orientali*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, 63-77, qui 68-71 (corsivi miei).

<sup>10</sup> Ritrovo una simile lettura di tale processo in un recentissimo studio di Jaechan Anselmo Park specificamente dedicato al tema. Egli sintetizza l'itinerario mertoniano di incontro con il buddhismo come configuratosi attraverso le tre seguenti tappe: 1) il periodo «esplorativo» (dal 1937 alla metà degli anni '50); 2) il periodo «trasformativo» (1959-1968); 3) il periodo «intensivo e illuminato» (1968). Cf. J.A. PARK, *Thomas Merton's Encounter with Buddhism and Beyond. His Interreligious Dialogue, Inter-Monastic Exchanges, and Their Legacy*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2019, 63-73.

processi	tappe	mezzi
1. ESPOSIZIONE [atteggiamento]	- apertura ( <i>exposure</i> )	- affermazione dell'altro - simpatia/consonanza
2. IMMERSIONE [azione]	- esplorazione ( <i>exploration</i> ) - incontro ( <i>encounter</i> ) - esperienza ( <i>experience</i> )	- conoscenza mediata - relazioni amichevoli - pratica spirituale/rituale diretta
3. TRASFORMAZIONE [risultato]	- essenzializzazione ( <i>essence-essential</i> ) - arricchimento ( <i>enrichment</i> )	- dialogo interiore - interpretazione/discernimento
interazione-comunione (vs assimilazione-integrazione)		

## 1. Esposizione

Per osare l'avventura del dialogo interreligioso occorre, come nel caso di ogni relazione, un atteggiamento di fondo, che costituisce la preparazione, la premessa, il fondamento al vero e proprio dialogo: la preventiva simpatia, la predisposizione positiva, il fondamentale approccio simpatetico alla via religiosa dell'altro. L'altro mi interessa, mi riguarda. Per avvicinarmi con fiducia all'altro e al suo tesoro spirituale occorre il riconoscimento della mutua interdipendenza tra gli esseri umani, convinzione che in Merton sarà rafforzata dal suo contatto con lo zen. *Nessun uomo è un'isola*: questo il significativo titolo, preso da un verso del poeta inglese John Donne (1572-1631), di un suo libro del 1955, in cui dimostra come «ogni uomo è una parte di me, perché io sono parte e membro del genere umano».<sup>11</sup>

«Esposizione»: con tale termine David Steindl-Rast, monaco benedettino che ha conosciuto personalmente Merton, ha efficacemente riassunto questo atteggiamento di Merton rintracciabile in tutto il suo pellegrinaggio spirituale verso oriente.<sup>12</sup> Esposizione, vale a dire apertura, uscita da sé, che richiede come postura interiore - afferma Merton - una «coscienza esposta a tutto».<sup>13</sup> Esposizione che, prima di ogni conseguente, necessario discernimento, sa preventivamente «affermare» l'altro, come Merton dice in una sua vibrante pagina:

<sup>11</sup> T. MERTON, *Nessun uomo è un'isola*, Garzanti, Milano 41961, 20.

<sup>12</sup> Cf. D. STEINDL-RAST, «Exposure: Key to Thomas Merton's Asian Journal?», in *Monastic Studies* 10(1974), 181-204, in part. 187ss.

<sup>13</sup> T. MERTON, *Diario asiatico*, Garzanti, Milano 1975, 151.



Più io sono capace di affermare gli altri, dire «sì» a loro dentro di me, scoprendoli in me e me in loro, più io sono reale. Sono pienamente reale se il mio cuore dice «sì» a *tutti*. Sarò un cattolico migliore non se riesco a *confutare* ogni ombra di protestantesimo, ma se riesco ad affermare la verità che esiste in esso e andare oltre. Lo stesso con i musulmani, gli indù, i buddhisti, eccetera. Ciò non significa sincretismo, indifferenza, amicizia svaporata e noncurante che accetta ogni cosa senza pensare a nulla. Vi sono molte cose che non possiamo «affermare» e «accettare», ma prima bisogna dire «sì» quando si può veramente dirlo. Se affermo di essere cattolico solamente con il negare tutto ciò che è musulmano, ebreo, protestante, indù, buddhista, eccetera, alla fine troverò che non mi è rimasto molto da affermare per dimostrare che sono cattolico; certamente non avrò il soffio dello Spirito con cui affermarlo.<sup>14</sup>

La riconosciuta «simpatia di Merton per le religioni orientali»<sup>15</sup> si basava su un'innata risonanza interiore con i suoi interlocutori spirituali. Esplicita, ad esempio, è la sua simpatia immediata, la sua affinità naturale per il maestro cinese Zhuangzi (IV secolo a.C.), quando, riferendosi a quest'uomo del Dao, afferma di «avere familiarizzato con un eremita cinese, il quale visse il mio stesso clima di pace e di solitudine e rappresenta una creatura a me molto affine».<sup>16</sup> A tal punto che l'amico cinese John C.H. Wu (Wu Jingxiong, 1899-1986) confiderà a Merton: «Sono giunto alla conclusione che lei e Chuang Tzu [Zhuangzi] siete una sola persona».<sup>17</sup>

Nel caso dell'incontro e del dialogo interreligioso, però, tale personale affinità sentita come «consonante» non è sufficiente. Merton ci mostra che un cristiano può avvicinarsi con una positiva tensione spirituale all'altro cercatore spirituale sulla base di un'assonanza profonda – nell'irriducibile differenza – tra alcune dimensioni della propria via e dell'altrui via. Intuizioni spirituali che poi, ben inteso, andranno verificate attraverso un contatto reale, un'immersione nella tradizione dell'altro. Quello che conta, in questa «fase preparatoria», è la prospettiva, l'atteggiamento, lo sguardo. L'esempio di Merton, nella sua esplorazione delle spiritualità altre dalla propria, ci propone uno *sguardo dall'interno* su di esse, una prospettiva volta alla *partecipazione*. Questo risulta chiarissimo dalle parole autobiografiche che egli scrisse come prefazione al suo volume *Mistici e maestri zen*:

L'autore ha tentato non soltanto di studiare quelle tradizioni freddamente e obiettivamente dall'esterno, ma anche si è sforzato di partecipare, almeno in una certa misura, ai

---

<sup>14</sup> ID., *Diario di un testimone colpevole*, Garzanti, Milano 1968, 143-144 (corsivi nell'originale).

<sup>15</sup> D.J. O'HANLON, «The Influence of "Eastern" Traditions on Thomas Merton's Personal Prayer», in *Cistercian Studies Quarterly* 26(1991)2, 165-183, qui 177.

<sup>16</sup> T. MERTON, *La via semplice di Chuang Tzu*, Paoline, Milano 2015, 24.

<sup>17</sup> *The Hidden Ground of Love. Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, a cura di W.H. SHANNON, Harcourt, New York 1985, 631.

valori e alle esperienze che contengono. In altre parole, non si è limitato a parlare di esse senza farle, per quanto possibile, «sue proprie».<sup>18</sup>

Sebbene lui stesso fosse consapevole che tale «prospettiva dall'interno» (*insider perspective*) fosse irraggiungibile per un esterno, tuttavia la tensione è palpabile in tutti i suoi scritti e in tutte le sue lettere «interreligiose», nelle quali è percepibile il «dono che Merton aveva di scrivere alle persone dall'interno quasi della loro pelle».<sup>19</sup> Questa notevole percezione intuitiva dell'altro, del suo cuore, della sua fede, è peraltro provata dalle risposte offerte da persone di altre fedi con cui Merton ebbe rapporti personali ed epistolari molto intensi nell'arco di tutta la sua vita.

In sintesi, che cosa, del buddhismo, catturò – per così dire – la simpatia di Merton, tanto da coinvolgerlo in un'esplorazione sempre più approfondita di quella tradizione, percorso che lo convinse della fecondità spirituale di una tale esposizione? Furono «gli aspetti non dottrinali del buddhismo, così come Merton li incontrò, a rendere quella tradizione sia degna di essere esplorata sia potenzialmente utile ai non buddhisti come lui».<sup>20</sup> In termini più precisi,

ciò che Merton giunse infine a stimare nella tradizione buddhista, sia essa zen, thai, srilankese o tibetana, fu la sua apparente assenza di enfasi posta sulla dottrina, la sua profonda natura contemplativa insieme al suo forte accento posto sull'esperienza spirituale, oltre alla sua capacità di trasformare i monaci che egli incontrò in persone di evidente santità. Questi erano aspetti della vita spirituale che egli aveva già profondamente apprezzato nella propria pratica di fede cattolica. [...] In un certo senso, quindi, si può dire che fu del tutto naturale per lui arrivare a varie forme di buddhismo, e in particolare lo zen, in cui l'enfasi è posta sull'autentica dimenticanza di sé, oltre le immagini e i concetti. [...] Tutto ciò che trovò attraente negli insegnamenti buddhisti di cui lesse o nei maestri buddhisti viventi che incontrò [...] aveva a che fare con questo accento posto sulla consapevolezza del momento presente che può essere coltivata attraverso la meditazione e la contemplazione, sull'esperienza che ha sempre la precedenza sulla spiegazione.<sup>21</sup>

Di qui la tranquillizzante conclusione che afferma la compatibilità tra cristianesimo e zen: se lo zen per Merton è «un'immediata intuizione dell'essere "così com'è" [...], mirando direttamente all'essere»,<sup>22</sup> allora ne consegue per lui che

<sup>18</sup> T. MERTON, «Prefazione», in ID., *Mistici e maestri zen*, Garzanti, Milano 1969, 6.

<sup>19</sup> J. FOREST, «The Panel of Friends», in *Your Heart Is My Hermitage. Thomas Merton's Vision of Solitude and Community*, a cura di D. SULLIVAN - I. THOMSON, The Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, London 1996, 12-31, qui 30.

<sup>20</sup> McDERMOTT, «Why Zen Buddhism and not Hinduism?», 34. Per una sintesi della «lettura» mertoniana dello zen, cf. M. NEUMAN, «Revisiting Zen and the Birds of Appetite after Twenty-five Years», in *The Merton Annual* 8(1995), 138-149, in part. 140-141, con riferimenti a passi dell'opera *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Milano 1970.

<sup>21</sup> McDERMOTT, «Why Zen Buddhism and not Hinduism?», 32-33.

<sup>22</sup> MERTON, *Mistici e maestri zen*, 18.

il *kérygma* soprannaturale e l'intuizione metafisica del fondo dell'essere sono tutt'altro che incompatibili. Si può dire che l'uno prepara la via all'altra. Possono benissimo essere complementari fra loro, e per questa ragione lo zen è perfettamente compatibile con la fede cristiana [...] (se intendiamo lo zen allo stato puro, come intuizione metafisica).<sup>23</sup>

Per Merton lo zen può offrire alla fede cristiana una via per recuperare il proprio spirito originale, prima che fosse «ingabbiato» nelle formulazioni teologiche elaborate sulla base della filosofia ellenistica; inverando così la convinzione che «l'ossessione per le formule dottrinali, per l'ordine giuridico e per l'esattezza rituale ha spesso fatto dimenticare che anche l'essenza del cattolicesimo è un'esperienza viva di unità in Cristo che trascende tutte le formulazioni concettuali».<sup>24</sup>

Vedremo subito che proprio questa interpretazione dello zen come «pura intuizione metafisica» è discutibile e a rischio di mistificazione. Richiederà il passaggio a un'immersione diretta nella realtà del buddhismo, per arrivare solo dopo – alla fine e non all'inizio – a farne un'esperienza spirituale e non solo intellettuale.

## 2. Immersione

Se l'atteggiamento di fondo, l'approccio di Merton al buddhismo, fu quello di un'innata curiosità e di un'apertura incondizionata all'alterità religiosa, insieme a una naturale simpatia per il taoismo e il buddhismo zen e a una presentita affinità tra quest'ultimo e il cristianesimo, come avvenne l'incontro concreto tra Merton e la via buddhista? Attraverso una progressiva «immersione».<sup>25</sup> I tre passaggi – avvenuti oppure mancati, corretti oppure distorti – che articolano tale incontro sono esemplari per ogni itinerario di concreta interazione tra praticanti di vie spirituali differenti: 1) esplorazione, 2) incontro e 3) esperienza.

### 2.1. Esplorazione

Il primo passaggio che Merton varcò nella sua immersione nel mondo delle spiritualità orientali – databile agli anni '50 e '60 – avvenne attraverso la porta del-

---

<sup>23</sup> ID., *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, 54-55.

<sup>24</sup> *Ivi*, 47.

<sup>25</sup> Traggo questa feconda immagine dal monaco benedettino Pierre-François de Béthune, a lungo segretario generale del DIM (Dialogo interreligioso monastico), che parla dell'«audacia necessaria per tentare un'immersione totale in un'altra tradizione» (DE BÉTHUNE, «L'esperienza spirituale del dialogo. Il futuro del dialogo interreligioso», in *Testimoni* 12[2018], 39-44, qui 41, corsivo mio).

*l'esplorazione*: con questo termine voglio indicare una *conoscenza* di esse *mediata* da conversazioni e, soprattutto, da letture.<sup>26</sup> Si trattò di un'esplorazione parziale per diverse ragioni, non da ultima la sua clausura monastica – particolarmente severa nella tradizione trappista – che limitò molto le sue possibilità di incontro, e la limitata quantità e difficile accessibilità, negli anni in cui egli visse, di fonti e di studi avanzati sulle religioni orientali.

Questo è certamente vero nel caso dell'induismo, su cui Merton lesse relativamente poco prima di arrivare in India nel 1968, e alla cui tradizione si avvicinò attraverso poche relazioni con credenti e intellettuali indù a lui contemporanei.<sup>27</sup> Nel caso del taoismo, Merton lesse, meditò e fu molto influenzato dai due classici taoisti cinesi per eccellenza, il *Daodejing* e il *Zhuangzi*. Tuttavia il suo contatto letterario principale fu il letterato, filosofo e sinologo John C.H. Wu, la cui presentazione di questa tradizione era già una rilettura «mediata» dal proprio percorso di conversione al cristianesimo.<sup>28</sup> Nel caso del confucianesimo, la conoscenza di Merton privilegia l'aspetto «sapienziale» e «umanistico» dell'insegnamento riferito a Confucio, ma la sua parzialità pare più legata a una consapevole selettività (in vista del suo interesse «spirituale») che non a un approccio lacunoso, benché gli studi a sua disposizione non avevano ancora reso ragione della complessità della natura del confucianesimo.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cf. *The Thomas Merton Encyclopedia*, a cura di W.H. SHANNON – C.M. BOCHEN – P.F. O'CONNELL, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2002, 204: «L'interesse di Merton per le religioni orientali, già evidente prima della sua conversione [...], crebbe negli anni 1950 e 1960, quando Merton si immerse negli scritti sulle religioni asiatiche. I contatti personali continuarono a giocare un ruolo nell'approfondimento della comprensione delle religioni orientali – buddhismo, taoismo, confucianesimo e induismo – da parte di Merton».

<sup>27</sup> Cf. «Hinduism», in *The Thomas Merton Encyclopedia*, 203-205. Interessante l'osservazione di R.F. McDermott: «Se si cercassero, oggi, gradevoli trattazioni accademiche dell'induismo, la gamma di possibilità sarebbe immensa. Si è tentati di immaginare che, se Merton fosse vissuto più a lungo, avrebbe attinto a questa letteratura» (MCDERMOTT, «Why Zen Buddhism and not Hinduism?», 44).

<sup>28</sup> Cf. «Taoism», in *The Thomas Merton Encyclopedia*, 462-464; J. WU JR., «A Lovely Day for a Friendship: The Spiritual and Intellectual Relationship Between Thomas Merton and John Wu as Reflected in Their Correspondence», in *The Merton Annual* 5(1992), 311-354; C. SERRÁN-PAGÁN Y FUENTES (a cura di), *Merton & the Tao*, Fons Vitae, Louisville (KY) 2013 (contenente anche l'epistolario tra Merton e John Wu); A.E. CLARK, «Finding Our Way: Thomas Merton, John Wu and the Christian Dialogue with Early China», in *The Merton Annual* 29(2016), 188-202.

<sup>29</sup> Cf. «Confucianism», in *The Thomas Merton Encyclopedia*, 74-75; C. LEE, *Thomas Merton and Chinese Wisdom*, Sino-American Institute, Erie (PA) 1994; J. WU JR., «Thomas Merton and Confucian Rites: "The Fig Leaf for the Paradise Condition"», in *The Merton Annual* 9(1996), 118-141; P.F. O'CONNELL, «"A Way of Life Impregnated with Truth": Did Thomas Merton Undervalue Confucianism?», in *The Merton Annual* 28(2015), 112-133.

Nel caso del buddhismo,<sup>30</sup> prima del suo viaggio in Asia, oltre a Thich Nhat Hanh,<sup>31</sup> fu lo studioso giapponese Daisetsu Teitarō Suzuki (1870-1966) l'interlocutore principale di Merton.<sup>32</sup> In anni recenti alcuni studiosi hanno avanzato critiche circa la conoscenza del buddhismo da lui acquisita attraverso Suzuki, il quale non avrebbe fatto altro che rafforzare un certo «orientalismo» già presente nell'approccio di Merton alle tradizioni spirituali asiatiche.<sup>33</sup> La comprensione che egli ebbe del buddhismo zen – attraverso la versione alquanto semplicistica, astorica, caricaturale e nazionalistica di uno zen «da esportazione» quale fu quella offertagli di Suzuki – sarebbe dunque stata «imperfetta e incompleta»,<sup>34</sup> anche per la sua ignoranza delle lingue asiatiche. In questo senso, Merton «talvolta esagerò o semplificò eccessivamente la realtà [dello zen ... e] occasionalmente sembrò iperconcettualizzare lo zen».<sup>35</sup> Nel caso del buddhismo tibetano, un oggettivo impedimento a una conoscenza seria fu la mancanza di accesso alle fonti della tradizione Vajrayāna prima degli anni '60; a causa di ciò e del suo approccio colorato di «orientalismo», Merton avrebbe maturato «idee bizzarre sul buddhismo tibetano».<sup>36</sup>

In sintesi, prima di recarsi in Asia, per i motivi già ricordati, Merton rimase limitato a questa prima fase esplorativa del suo pellegrinaggio interreligioso e «di fatto non cercò mai la conoscenza di una comunità non cristiana per mezzo dell'esperienza; le sue esplorazioni avvennero tendenzialmente attraverso conversazioni e letture»,<sup>37</sup> le quali, per loro natura, offrivano soltanto un contatto

---

<sup>30</sup> Cf. S.E. FITTIPALDI, «Preying Birds: An Examination of Thomas Merton's Zen», in *Horizons* 9(1982)1, 37-46; H.C. STEYN, «The Influence of Buddhism on Thomas Merton», in *Journal for the Study of Religion* 3(1990)2, 3-13; «Buddhism», in *The Thomas Merton Encyclopedia*, 33-35; «Zen», *ivi*, 546-548; B.B. THURSTON (a cura di), *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness, and Everyday Mind*, Fons Vitae, Louisville (KY) 2007.

<sup>31</sup> Cf. R. KING, *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh. Engaged Spirituality*, Continuum, New York 2003.

<sup>32</sup> Cf. R.E. DAGGY (a cura di), *Encounters. Thomas Merton and D.T. Suzuki*, Larkspur Press, Monterey (KY) 1988; J. CHU-CÔNG, «Thomas Merton and the Far East», in *Cistercian Studies* 14(1979)1, 45-58.

<sup>33</sup> Cf. R. CORLESS, «In Search of a Context for the Merton-Suzuki Dialogue», in *The Merton Annual* 6(1993), 76-91; R.H. SHARF, «Whose Zen? Zen Nationalism Revisited», in J.W. HEISIG - J.C. MARALDO (a cura di), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, University of Hawai'i Press, Honolulu (HI) 1994, 40-51; J. KEENAN, «The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism», in THURSTON, *Merton & Buddhism*, 118-132. Per una valutazione critica dei limiti della conoscenza del buddhismo da parte di Merton, più inquadrata nel complesso universo spirituale e intellettuale mertoniano e del suo approccio dialogico al buddhismo, cf. DADOSKY, «Merton's Dialogue with Zen: Pioneering or Passé?»; PARK, *Thomas Merton's Encounter with Buddhism and Beyond*, 104-109.

<sup>34</sup> KEENAN, «The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism», 123.

<sup>35</sup> C. MACCORMICK, «The Zen Catholicism of Thomas Merton», in *Journal of Ecumenical Studies* 9(1972)4, 802-818, qui 812.

<sup>36</sup> J. SIMMER-BROWN, «Ambivalence in Shangri-La: Merton's Orientalism and Dialogue», in *Buddhist-Christian Studies* 37(2017), 93-101, qui 94.

<sup>37</sup> McDERMOTT, «Why Zen Buddhism and not Hinduism?», 44.

indiretto con la realtà delle tradizioni spirituali asiatiche, e in più costituivano presentazioni incomplete, talvolta deformate, di esse. Di questa lacuna, Merton sembrò comunque essere consapevole quando, nel 1965, confessò al gesuita William Johnston di non avere «alcuna vera conoscenza dello zen così come realmente è in Giappone». <sup>38</sup>

## 2.2. Incontro

L'incontro personale con le tradizioni viventi dell'induismo e del buddhismo avvenne solo con la realizzazione del suo a lungo desiderato viaggio in Asia, iniziato il 15 ottobre 1968 e terminato con la sua morte il 10 dicembre dello stesso anno. Il sogno dell'Asia *idealmente* spirituale fece così i conti con l'Asia *realmente* spirituale. Troviamo traccia di questo passaggio nel suo *Diario asiatico*. Scrivendo nel contesto di quella che egli chiamò la sua ricerca dell'«Asia reale», il 18 novembre Merton, durante un ritiro nelle montagne del Darjeeling, si chiese: «O ho trovato un'illusione dell'Asia che aveva bisogno di venire dissolta dall'esperienza? Qui?». <sup>39</sup>

Questo passaggio avvenne principalmente attraverso gli *incontri amichevoli* che a più riprese ebbe in India, soprattutto con monaci e maestri tibetani (*rinpoche*), compreso l'allora poco più che trentenne Dalai Lama, <sup>40</sup> con i quali intrattenne stimolanti conversazioni e sperimentò una profonda comunione. Al termine di una «bella conversazione» su «problemi da eremiti» con il *rinpoche* Kyabje Chadrak Gyentse (1913-2015) il 16 novembre 1968, Merton, ad esempio, annota:

Il messaggio non pronunciato, o pronunciato solo a metà, di questa conversazione è stato la completa comprensione reciproca: ci siamo sentiti persone in certo qual modo *sull'orlo* di una grande realizzazione, perfettamente consapevoli di ciò, e in cerca, in un modo o nell'altro, del modo di giungere fino in fondo a perdersi in essa. È stata davvero una grazia esserci incontrati. <sup>41</sup>

A proposito degli incontri con il Dalai Lama, poi, Merton commenta:

Gli incontri con il Dalai Lama e con gli altri tibetani, lama o laici «illuminati», sono stati la cosa più significativa, specie per il modo con cui siamo riusciti a comunicare tra noi,

<sup>38</sup> *The Hidden Ground of Love*, 441.

<sup>39</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 143 (corsivo nell'originale).

<sup>40</sup> Cf. J. SIMMER-BROWN, «The Liberty That Nobody Can Touch: Thomas Merton Meets Tibetan Buddhism», in THURSTON, *Merton & Buddhism*, 51-90. Più in particolare, sul dialogo tra Thomas Merton e Chögyam Trungpa (1939-1987), cf. J. SIMMER-BROWN, «The Heart Is the Common Ground: Thomas Merton and Chögyam Trungpa in Dialogue», in *The Merton Annual* 23(2010), 47-58; S.R. SHIPPEE, «Trungpa's Barbarians and Merton's Titan: Resuming a Dialogue on Spiritual Egotism», in *Buddhist-Christian Studies* 32(2012), 109-125.

<sup>41</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 137 (corsivo nell'originale).

a condividere un'esperienza essenzialmente spirituale di «buddhismo» che sotto certi aspetti è anche in armonia con il cristianesimo.<sup>42</sup>

Di più, negli appunti di Merton nel suo *Diario asiatico* troviamo traccia del fatto che, «attraverso l'ascolto e la condivisione con i suoi fratelli contemplativi buddhisti [tibetani], egli imparò molte cose circa se stesso e la propria tradizione»,<sup>43</sup> così come «la scoperta dello zen da parte di Merton fu veramente un scoperta più piena degli autentici tesori del cattolicesimo».<sup>44</sup> Ovvero, Merton riscoprì la sua più autentica vocazione cristiana e monastica attraverso quell'approfondimento «rivelativo» della propria identità che ogni vero incontro interreligioso stimola e, spesso, genera. Merton è certo di questo mistero del dono della conoscenza di sé che solo gli altri possono farci:

La piena identità spirituale non soltanto delle culture ma anche degli individui resta un dono segreto che è in possesso di un altro. Noi non troviamo noi stessi finché, incontrando l'altro, riceviamo da lui il dono, in parte almeno, di conoscere noi stessi.<sup>45</sup>

Fu l'Asia, e l'Asia buddhista in particolare, a fare a Thomas Merton il dono di conoscere autenticamente se stesso, cioè la propria identità di uomo, di cristiano e di monaco.<sup>46</sup> In volo verso oriente, il 15 ottobre 1968, nella prima pagina del suo *Diario asiatico*, Merton non a caso scrive: «Sto andando a casa, nella casa dove non sono mai stato»;<sup>47</sup> il viaggio in terra straniera diviene il viaggio verso la scoperta della propria vera dimora.

### 2.3. Esperienza

L'incontro reale di Merton con i monaci buddhisti in India e in Sri Lanka, per quanto fecondo e stimolante, ebbe però un limite: fu occasionale, di breve durata. L'immersione nel mondo spirituale asiatico non ebbe modo di coinvolgere anche un'immersione nell'esperienza diretta di pratiche meditative e di momenti rituali di quel mondo. A questo livello, stando all'opinione di Steindl-Rast, Merton rimase un turista.<sup>48</sup> Da ciò che egli scrive nel suo *Diario asiatico*, Merton era seriamente,

---

<sup>42</sup> *Ivi*, 141.

<sup>43</sup> SIMMER-BROWN, «Ambivalence in Shangri-La», 100.

<sup>44</sup> MACCORMICK, «The Zen Catholicism of Thomas Merton», 815.

<sup>45</sup> T. MERTON, «Dr. M. B. Brahmachari: A Personal Tribute», in W. BUCHANAN (a cura di), *Dr. Mahanambro [sic] Brahmachari. My Impressions*, Vivekananda Monastery, Ganges (MN) s.d. [1964?], 19-21, qui 19.

<sup>46</sup> Cf. W. LAI - M. VON BRÜCK, *Christianity and Buddhism. A Multicultural History of Their Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2001, 248-249: «I cristiani [...] scoprono la loro specifica identità cristiana in un modo nuovo attraverso l'incontro con i buddhisti».

<sup>47</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 30.

<sup>48</sup> Cf. STEINDL-RAST, «Exposure», 191-192.

ma piuttosto ingenuamente, intenzionato a essere iniziato alle pratiche meditative tibetane: la sua «illusione di diventare un praticante *dzogchen*»<sup>49</sup> non teneva però conto, in quanto lo ignorava, del lungo processo di studio e di addestramento alla meditazione che ciò comportava.

Tuttavia è durante queste esperienze a contatto con il buddhismo incarnato nei suoi praticanti monaci che Merton si convinse progressivamente di un'assoluta necessità, di cui parlò nel passaggio, già citato all'inizio, della bozza preparata per la conferenza di Calcutta: «Non dobbiamo limitarci a stilare resoconti superficiali sulle tradizioni asiatiche, ma [...] dobbiamo *vivere e condividere* tali tradizioni, per quanto ci è possibile, *vivendole* nei loro ambienti tradizionali».<sup>50</sup> «Vivere e condividere»: questi due verbi rimandano a un «sogno» che già nel luglio del 1968, alcuni mesi prima di partire per l'Asia, abitava il cuore di Merton e che, parlandone con un amico, definì «un progetto utopico, ma [...] degno di essere preso in considerazione»: «la formazione di una comunità intermonastica, con rappresentanti di diverse tradizioni che *vivono insieme e lavorano insieme* per la chiarificazione degli elementi comuni nelle loro dottrine ed esperienze».<sup>51</sup>

In conclusione, il processo di immersione nelle tradizioni spirituali orientali vissuto da Merton nell'arco di circa due decenni si configura essenzialmente come un itinerario dalla *fittizia e ideale proiezione dell'orientalismo*<sup>52</sup> all'*autentico e reale dialogo dell'esperienza*:

L'eccitazione emergente per il buddhismo negli anni 1950 e 1960 era permeato da prospettive orientalistiche. Come studente appassionato, nel suo eremo Merton per un decennio fece letture sul buddhismo, in particolare zen, insieme al taoismo, all'induismo e al sufismo. La sua mancanza di contatti umani con buddhisti in carne e ossa favorirono una caricatura idealizzata del buddhismo che divenne la base del suo orientalismo. [...] Nel momento in cui poté lasciare il suo remoto eremo e coinvolgersi personalmente con notevoli maestri tibetani nel loro ambiente, il suo orientalismo gradualmente «si dissolse grazie all'esperienza» e ciò che rimase fu un meraviglioso dialogo. Questo itinerario dall'orientalismo all'autentico dialogo può essere considerato il suo maggiore lascito nei confronti del buddhismo.<sup>53</sup>

È significativo il fatto che, proprio nel corso di questo processo di incontro sempre più diretto e reale con il buddhismo, Merton sentì il bisogno di appro-

<sup>49</sup> SIMMER-BROWN, «Ambivalence in Shangri-La», 98.

<sup>50</sup> MERTON, «L'esperienza monastica e il dialogo tra Oriente e Occidente», 70 (corsivi miei).

<sup>51</sup> W.H. SHANNON (a cura di), *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, Harvest Books, New York 1994, 257 (corsivi nell'originale).

<sup>52</sup> Cf. J.D. BARBOUR, «Thomas Merton's Pilgrimage and Orientalism», in E. ZIOLKOWSKI (a cura di), *Literature, Religion, and East/West Comparison. Essays in Honor of Anthony C. Yu*, University of Delaware Press, Newark (NJ) 2005, 243-259.

<sup>53</sup> SIMMER-BROWN, «Ambivalence in Shangri-La», 93-94.



fondire ulteriormente la sua conoscenza intellettuale di quella tradizione, soprattutto della sua articolata e complessa speculazione filosofica. Di questo abbiamo testimonianza nel *Diario asiatico*, dove troviamo appunti presi da numerose letture di opere filosofiche importanti e impegnative.<sup>54</sup> Queste letture fecero del suo viaggio in Asia

un pellegrinaggio del corpo e della mente; [Merton] cercò di approfondire la propria conoscenza dei contenuti di quelle tradizioni, facendo al contempo [...] parlare quella conoscenza non soltanto alle proprie categorie intellettuali riguardo alla metafisica e alla spiritualità, ma anche alla propria esperienza vissuta, come fonte di sapienza. L'impressione trasmessa è che la sua scelta di quei testi e la sua riflessione su di essi divennero una sorta di *lectio divina* transculturale che alimentava e nutriva la sua vita spirituale.<sup>55</sup>

In questo suo sviluppo, l'itinerario mertoniano di dialogo con il buddhismo rivela un processo di maturazione – purtroppo bruscamente interrotto dalla sua prematura morte – in cui il dialogo si articola e si arricchisce, definendosi progressivamente come un «incontro integrato»,<sup>56</sup> in cui conoscenza intellettuale, incontri personali e condivisione dell'esperienza spirituale sono chiamate a collaborare per giungere all'ultima tappa e meta del processo di dialogo interreligioso: la trasformazione.

### 3. Trasformazione

Per Merton tutta l'esperienza «spirituale» – cristiana e non cristiana – e, ancor più radicalmente, tutta l'esperienza monastica – cristiana e non cristiana – sono riconducibili a questo fine essenziale: la «totale trasformazione interiore». Lo afferma chiaramente a Bangkok, di fronte a un uditorio monastico interreligioso:

Il cristianesimo e il buddhismo mirano innanzitutto a una trasformazione della coscienza umana, una trasformazione e una liberazione della verità tenuta prigioniera nell'uomo dall'ignoranza e dall'errore. [...] Se ci si ferma a pensare un attimo al concetto di *conversio morum* di san Benedetto, il più misterioso tra i nostri voti ma in realtà il più fondamentale, credo lo si possa interpretare come l'impegno a una totale trasformazione

---

<sup>54</sup> A titolo di riferimento, le opere più citate sono: ŚANKARA, *The Crest-Jewel of Discrimination*, a cura di SWAMI PRABHAVANANDA – C. ISHERWOOD, Freedom Religion Press, Hollywood (CA) 1947; S.B. DASGUPTA, *An Introduction to Tantric Buddhism*, University of Calcutta, Calcutta 1958; T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism. Study of the Mādhyamika System*, Motilal Banarsidass, London 1960; G. TUCCI, *The Theory and Practice of the Mandala*, Dover Publications, London 1961; E. CONZE, *Buddhist Thought in India*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI) 1967.

<sup>55</sup> T. FORSTHOEFEL, «Merton and the Axes of Dialogue», in *Buddhist-Christian Studies* 37(2017), 65-72, qui 66.

<sup>56</sup> Cf. PARK, *Thomas Merton's Encounter with Buddhism and Beyond*, 101-104.

interiore di qualche sorta, l'impegno a diventare uomini completamente nuovi. Mi pare che sia questo il fine della vita monastica, e che rimanga la cosa essenziale a prescindere da dove si decida di perseguirlo. [...] L'essenziale della vita monastica non è racchiuso in edifici, non è racchiuso in abiti, non è necessariamente racchiuso neppure in una regola. Si trova nella direzione di qualcosa più profondo di una regola: riguarda la dimensione della totale trasformazione interiore. Ogni altro elemento è finalizzato a questo.<sup>57</sup>

Il convergere a questo medesimo fine, la «totale trasformazione interiore», è dunque insieme il fondamento, il mezzo, il modo e il risultato del cammino del praticante, monaco o non monaco, cristiano e buddhista. Per questa ragione, dunque, il pellegrinaggio interreligioso non può che configurarsi come un processo di reciproco stimolo per procedere, insieme, verso quell'auspicata trasformazione interiore. In questa prospettiva fondamentale, Merton ci ricorda che «raggiungeremo il nostro compimento spirituale, ovvero, per dirla in maniera forse più appropriata, *saremo raggiunti* nel processo di ricerca di questo [compimento], *insieme all'altro* in una comune tensione spirituale».<sup>58</sup>

Quest'ultima tappa, quella della trasformazione, naturalmente, non è semplicemente il risultato finale, raggiunto al termine del processo avviato con le due tappe precedenti, quelle dell'apertura/esposizione e dell'immersione; essa avviene già durante tutto lo sviluppo del processo. La trasformazione stessa è progressiva. Dove possiamo rintracciare tracce e prove di ciò nell'itinerario interreligioso mertoniano? E come si configura, nella sua esperienza, tale processo di trasformazione?

Anche in questo caso, mi sembra di poter riconoscere un itinerario di evoluzione della modalità con cui fede cristiana ed esperienze spirituali orientali si articolano nella vita interiore di Thomas Merton. Un itinerario che va, per usare termini che solo parzialmente rendono ragione della realtà, dalla *assimilazione* in vista di una *integrazione* (1) all'*interazione* in vista di una *comunione* (2). Ci limiteremo a considerare tale questione nella sola prospettiva del contatto di Merton con il buddhismo, lo zen in particolare, e ci focalizzeremo sulla sola modalità esistenziale-spirituale di tale questione, rinviando a un'altra sede la discussione della prospettiva più propriamente teologica con cui Merton ha concepito nei suoi scritti più tardivi il dialogo tra proposta buddhista ed esperienza cristiana (elaborata principalmente nella prospettiva della sua visione di contemplazione).<sup>59</sup>

<sup>57</sup> T. MERTON, «Dalla "cupiditas" alla "caritas": marxismo e prospettive monastiche», in ID., *Verso l'altro*, 79-108, qui 90, 98, 102.

<sup>58</sup> B. THURSTON, «Waking from a Dream of Separateness: Thomas Merton's Principles of Interreligious Dialogue», in *Cistercian Studies Quarterly* 50(2015)1, 83-97, qui 97 (corsivi nell'originale).

<sup>59</sup> Cf. T. MERTON, *La contemplazione cristiana*, Qiqajon, Magnano (BI) 2001; E.C. TAM, *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism. A Study of Thomas Merton's Writings*, Tao Fong Shan Christian Centre, Hong Kong 2002; R. LIPSEY, «The Monk's Chief Service: Thomas Merton's Late Writings on

### 3.1. Assimilazione-integrazione

Prima di partire per l'Asia, la prospettiva di Merton rispetto alla questione dell'articolazione tra cristianesimo e buddhismo sembra quella dell'*assimilazione* «strumentale». Come ha ben sintetizzato Bonnie B. Thurston, l'approccio allo zen per Merton sarebbe stato finalizzato – sul piano spirituale – all'assimilazione di «tecniche che facilitano il percorso spirituale» cristiano: «detto in maniera semplice, Merton rivolse il suo sguardo a oriente, e specialmente allo zen, per imparare pratiche meditative». <sup>60</sup> Questo sarebbe confermato anche dalle parole del Dalai Lama, per il quale Merton «fu un monaco cristiano che [...] adottò tecniche buddhiste nella sua pratica cristiana». <sup>61</sup> In realtà poco sappiamo, dalla testimonianza diretta dei suoi scritti, del vero e proprio utilizzo di tecniche orientali nella sua pratica meditativa o, potremmo spingerci a dire, nella sua preghiera. Uno dei pochi, fugaci accenni a ciò lo troviamo in una lettera scritta nel 1967 alla teologa Rosemary Radford Reuter, in cui Merton afferma in stile telegrafico:

Lo zen: per nulla astratto, per come lo vedo io. Lo utilizzo per infrangere gli idoli e cose simili. Modo salutare di mantenere pulita la propria casa. Espelle la polvere più velocemente di qualsiasi altra cosa che io conosca. Non sto parlando di purezza, [ma] semplicemente di respirare e di non accumulare le cianfrusaglie mentali. <sup>62</sup>

«Lo utilizzo» (*I use it*), scrive. Questo verbo parla esplicitamente e inequivocabilmente di un'adozione dello zen come di una tecnica per un fine, qui definito in termini di pulizia mentale, di lotta all'idolatria (delle idee?). La domanda che sorge è quasi spontanea: ma è possibile e, se possibile, legittimo ridurre lo zen a una tecnica di cui appropriarsi? Una questione aperta e ancora dibattuta oggi...

Leggendo la vita di Merton nel tentativo di rintracciare indizi di questa *integrazione* dello zen nel suo spazio spirituale, ritrovo un'immagine plastica, evocativa e sintetica, di questo suo iniziale approccio «inclusivista» allo zen: il giardino di pietra, il cosiddetto «giardino zen», che egli allestì nel 1963 nell'ala del noviziato dell'abbazia di Gethsemani, il suo monastero. <sup>63</sup> Ma l'integrazione di una «prospettiva zen», l'assimilazione dello «spirito zen» da parte di Merton è

---

Contemplation», in *Cistercian Studies Quarterly* 45(2010)2, 169-198; JA. PARK, «The Relationship of Contemplation to Self-transcendence: Thomas Merton in Dialogue with Zen Buddhism», in *Dilatato Corde* 5(2015)1, 179-219.

<sup>60</sup> B.B. THURSTON, «Why Merton Looked East», in *Living Prayer* 21(1988)6, 43-49; ripubblicato in *Monastic Interreligious Dialogue. Bulletin* 49(1994), 20-24.

<sup>61</sup> P. WILKES (a cura di), *Merton by Those Who Knew Him Best*, HarperCollins, San Francisco (CA) 1984, 147.

<sup>62</sup> M. TARDIFF (a cura di), *At Home in the World. The Letters of Thomas Merton and Rosemary Radford Reuter*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1995, 24.

<sup>63</sup> Cf. R. LIPSEY, «In the Zen Garden of the Lord: Thomas Merton's Stone Garden», in *The Merton Annual* 21(2008), 91-105.

soprattutto percepibile nei multiformi risvolti della sua diversificata produzione artistica: è rintracciabile nella sua abbondante produzione letteraria – in prosa ma anche in poesia<sup>64</sup> – e nella sua attività di insegnamento (Merton parlò spesso di buddhismo e di zen nelle sue conferenze ai novizi, di cui fu maestro per i dieci anni 1955-1965), nonché «visibile» nelle sua arte pittorica<sup>65</sup> e fotografica.<sup>66</sup> Come ha affermato l'amico cinese John C.H. Wu, «i suoi scritti sono pieni di zen, e tali elementi sono rintracciabili nei luoghi più inattesi».<sup>67</sup> Basti qui assaporarne un esempio, a mio avviso tra i più significativi, tratto dall'originalissima opera *Cablogrammi all'osso* (*Cables to the Ace*, 1968):

La perfezione e il vuoto stanno insieme perché sono la stessa cosa: la coincidenza della forma momentanea con il nulla eterno. La forma: il balenare del nulla. Dimentica la forma ed essa improvvisamente appare, circondata e riverberata dalla sua stessa luce, che non è niente. Bene, allora: smetti di cercare. Lascia che tutto accada. Lascia che tutto venga e vada. Cosa? Tutto, cioè niente.<sup>68</sup>

In questo linguaggio riecheggiano in maniera potente le parole di un noto testo buddhista, il *Sūtra del cuore*, che – sappiamo – Merton conosceva bene.<sup>69</sup>

La vacuità è forma, la forma è vacuità; la vacuità non è distinta dalla forma; la forma non è distinta dalla vacuità; ciò che è forma è vacuità; ciò che è vacuità è forma.<sup>70</sup>

Avanzando nell'approfondimento del buddhismo, e lasciandolo dialogare in se stesso, Merton progredì nel suo itinerario di integrazione dell'esperienza zen, giungendo a maturare convinzioni profonde, che smentivano anche il cammino fino a quel momento da lui intrapreso, e che lo condussero più lontano nel suo pellegrinaggio interreligioso. Le accenno qui soltanto, al fine di comprendere come, attraverso queste tappe, egli giunse all'ultima: 1) l'errore fondamentale

<sup>64</sup> Cf. B.B. THURSTON, «The Light Strikes Home: Notes on the Zen Influence in Merton's Poetry», in ID., *Merton & Buddhism*, 199-213; ID., «A Ray of That Truth Which Enlightens All»: Thomas Merton, Poetic Language and Inter-religious Dialogue», in *The Merton Annual* 22(2009), 106-119.

<sup>65</sup> Cf. R. LIPSEY, «Merton, Suzuki, Zen, Ink: Thomas Merton's Calligraphic Drawings in Context», in THURSTON, *Merton & Buddhism*, 137-175.

<sup>66</sup> Cf. M. PEARSON, «Beyond the Shadow and the Disguise: The Zen Photography of Thomas Merton», in THURSTON, *Merton & Buddhism*, 176-197.

<sup>67</sup> J. WU JR., «The Zen in Thomas Merton», in *Your Heart Is My Hermitage*, 90-103 ([www.thomas-mertonsociety.org/wu.htm](http://www.thomas-mertonsociety.org/wu.htm)).

<sup>68</sup> T. MERTON, *Cablogrammi all'osso*, in ID., *Cablogrammi e profezie*, Garzanti, Milano 1972, 72-75, n. 37 (trad. ritoccata).

<sup>69</sup> Cf. ID., *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, 17, dove Merton cita, mostrando così di conoscerlo bene, il passo del *Sūtra del cuore*.

<sup>70</sup> *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* (Sūtra del cuore della perfezione della saggezza), in R. GNOLI (a cura di), *La rivelazione del Buddha, 2: Il Grande veicolo*, Mondadori, Milano 2004, 13-14.

di una possibile comparazione tra cristianesimo e zen;<sup>71</sup> 2) la non opportunità di un'interpretazione dello zen con un linguaggio teologico (cristiano);<sup>72</sup> 3) la consapevolezza che «l'integrazione finale», ovvero lo stadio di un'identità trasformata, «è uno stato di maturità transculturale» e «per un cristiano l'integrazione transculturale è escatologica»;<sup>73</sup> per questo tale «integrazione finale» resta una tensione ed è misteriosa, in quanto afferisce al mistero della presenza di Cristo anche nelle altre vie religiose.<sup>74</sup>

### 3.2. Interazione-comunione

La maturazione di queste tappe porterà Merton ad abbandonare progressivamente la categoria dell'integrazione – riservata per gli ultimi tempi – e a declinare, o meglio, a vivere in sé innanzitutto, il dialogo interiore tra esperienza zen e fede cristiana in termini di *interazione*, una categoria dinamica che implica una perenne tensione «tra» (inter-) differenze. Il viaggio in Asia di Merton sembra essere stato l'esperienza che ha prodotto in lui questo decisivo passaggio all'interazione interiore tra esperienza buddhista e fede cristiana. Per un cristiano, che non ha mai smesso di essere cristiano, come Merton, tale interazione ovvero complementarità ha un nome più preciso e più proprio: «comunione», *koinonía*, ovvero unità nella differenza, sul modello trinitario.

Il segno più evidente di ciò è per me rappresentato da una precisa esperienza vissuta da Merton. Si tratta di un sogno che Merton fece a Dharamsala (India) nella notte tra il 4 e 5 novembre 1968, dopo il suo primo colloquio con il Dalai Lama. Merton sogna di essere di ritorno al suo monastero di Gethsemani, vestito da monaco buddhista, e più simile a un tibetano che a uno zen:

Ieri notte ho sognato che ero, temporaneamente, di nuovo al Gethsemani. Ero vestito come un monaco buddhista, ma con più nero e rosso e oro, un «abito zen», ma come colori più tibetano che zen [...]. Ho incontrato nel corridoio alcune donne, visitatrici e

---

<sup>71</sup> Cf. MERTON, *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, 41: «Difficilmente si possono mettere il cristianesimo e lo Zen l'uno accanto all'altro e confrontarli. Sarebbe quasi come pretendere di paragonare la matematica al tennis».

<sup>72</sup> Cf. *ivi*, 141: «Ogni tentativo di trattare dello Zen in linguaggio teologico è destinato ad andare fuori strada».

<sup>73</sup> *Id.*, *Contemplation in a World of Action*, Doubleday, New York 1971, 211.

<sup>74</sup> Cf. J.Q. RAAB, «Insights from the Inter-Contemplative Dialogue: Merton's Three Meanings of "God" and Religious Pluralism», in *The Merton Annual* 23(2010), 90-105, 105: «La sua comprensione del pluralismo religioso sarebbe del tipo che spiegherebbe il fenomeno transculturale dell'"integrazione finale" in termini di opera dello Spirito, che egli non vede ristretto alla sola comunità cristiana [...] Per Merton, laddove lo Spirito è all'opera, là è presente anche Cristo». Cf. anche J. CONNER, «Thomas Merton – Final Integration through Interreligious Dialogue», in *The Merton Annual* 23(2010), 20-28.

studentesse di religioni asiatiche, alle quali mi sono messo a spiegare che ero una specie di monaco zen e gelugpa insieme, quando mi sono svegliato.<sup>75</sup>

Merton si vede giunto alla tappa finale del suo percorso: la trasformazione della propria identità religiosa che vede interagire in sé due identità: quella monastica cristiana, espressa dal suo essere nello spazio della propria casa (il monastero di Gethsemani), e quella monastica buddhista, espressa dal suo abito «zen-tibetano». Nessuna contraddizione e insieme nessuna confusione tra le due identità: segno che forse Merton aveva raggiunto una maturazione spirituale che superava la visione dualistica dell'identità religiosa, essendo entrato – grazie allo zen – alla realizzazione della non dualità (*advaita*)?

Su questa traccia di interpretazione ci inistra lo stesso Merton quando scrive, alla vigilia della sua partenza per l'Asia: «Non vedo contraddizione tra il buddhismo e il cristianesimo [...]. Intendo diventare il miglior buddhista possibile». <sup>76</sup> E per Merton «diventare il miglior buddhista possibile significava essere un cristiano più profondamente che mai, cosa che [...] gli permetteva di essere il miglior buddhista possibile». <sup>77</sup> E su questa pista di interpretazione ci conferma la capitale esperienza di «realizzazione» che Merton visse al sito buddhista di Gal Vihāra a Polonnaruwa, Ceylon (Sri Lanka), il 2 dicembre 1968, pochi giorni prima della sua morte. Quest'esperienza, «che chiaramente rappresenta il punto di arrivo del [suo] pellegrinaggio», <sup>78</sup> «il compimento del [suo] intenso desiderio», <sup>79</sup> Merton stesso la descrive in termini di vera folgorazione spirituale:

Un basso affioramento roccioso, con una grotta intagliata nel masso, e accanto ad essa, a sinistra, un enorme Buddha seduto, a destra un Buddha coricato e, accanto alla testa di quest'ultimo, una statua che suppongo di Ānanda [il discepolo prediletto del Buddha], in piedi. Nella grotta, un altro Buddha seduto. [...] Riesco ad avvicinarmi ai Buddha a piedi nudi, tra l'erba e la sabbia umide, indisturbato. Poi il *silenzio* di quei volti straordinari. I grandi sorrisi. Enormi e nello stesso tempo sottili. Che possono voler dire tutto e non fare nessuna domanda, conoscere tutto e non rifiutare nulla; la pace non della rassegna-

<sup>75</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 108.

<sup>76</sup> Citato in D. STEINDL-RAST, «Man of Prayer», in P. HART (a cura di), *Thomas Merton, Monk. A Monastic Tribute*, Sheed and Ward, New York 1974, 79-89, qui 88. Nella stessa direzione, in una lettera a Marco Pallis, Merton scriveva: «Penso di essere tanto [...] buddhista nel temperamento e nello spirito quanto cristiano» (*The Hidden Ground of Love*, 465). Nel 1962 Merton era definito «un buddhista» dalla sua comunità monastica: «[Merton] è un eremita e un buddhista, e [...] in coro prega come un buddhista» (*The Hidden Ground of Love*, 580).

<sup>77</sup> ALTANY, «The Thomas Merton Connection».

<sup>78</sup> R. LABRIE, *The Art of Thomas Merton*, Texas Christian University Press, Fort Worth (TX) 1979, 79.

<sup>79</sup> J.Q. RAAB, «*Madhyamika* and *Dharmakaya*: Some Notes on Thomas Merton's Epiphany at Polonnaruwa», in *The Merton Annual* 17(2004), 195-205, qui 195.

zione emotiva ma della Mādhyamika,<sup>80</sup> della *śūnyatā* [vacuità], che è andata in fondo a ogni problema senza cercare di screditare nulla e nessuno – senza confutazione – senza stabilire un qualche altro principio. Per il dottrinario, per l'intelletto che ha bisogno di concezioni salde, questa pace, questo *silenzio*, possono essere terrorizzanti. Io sono stato sopraffatto da un impeto di sollievo e di gratitudine di fronte all'evidente chiarezza delle figure, alla limpidezza e alla fluidità delle forme e delle linee, al disegno dei corpi monumentali composti nella composizione della roccia e del paesaggio [...].

Guardando queste figure, io mi sono sentito improvvisamente, quasi con forza, catapultare fuori dall'abituale e non ancora del tutto libera visione delle cose, e mi si sono manifestate, lampanti, quasi esplodessero dalle rocce stesse; una chiarezza, un'intima limpidezza del tutto naturali. La strana evidenza della figura coricata, il sorriso, il sorriso triste di Ānanda in piedi con le braccia incrociate [...]. E la cosa principale di tutto questo è che non ci sono interrogativi, non ci sono problemi, non c'è effettivamente nessun «mistero». Tutti i problemi sono risolti e tutto è chiaro, semplicemente perché ciò che importa è chiaro. [...] Tutto è vuoto e tutto è compassione. Io non so se nella mia vita ho mai provato un senso di tale bellezza e di validità spirituali sfocianti in un'unica illuminazione estetica.<sup>81</sup>

L'apertura, l'acutezza e la profondità spirituali di Merton gli hanno permesso di risuonare con quel silenzio evidente, lampante, senza interrogativi, che «esplosce» dal linguaggio, silente e al contempo eloquente, dell'esperienza estetica. Da vero cercatore quale era, Merton si lascia interrogare da quel silenzio, da quel perfetto silenzio delle forme che lo invita a lasciare, ad abbandonarsi al perfetto silenzio del vuoto.

Merton descrive la sua esperienza con un linguaggio tutto buddhista, e indubbiamente

per molti dei suoi lettori cristiani il linguaggio buddhista che Merton utilizza [...] è intrigante e provocatorio [...]. È la pagina di un monaco cattolico il cui racconto della propria intensa visione spirituale è intriso di termini sanscriti e non presenta alcun paragone o allusione a qualsivoglia sistema di riferimento cristiano.<sup>82</sup>

Per quanto sconcertante possa apparire, è chiaro che Merton, in quanto monaco cristiano, «sarebbe stato in grado di riferire la propria esperienza con simbo-

---

<sup>80</sup> Una delle principali scuole del buddhismo indiano, fondata dal filosofo Nāgārjuna, secondo la quale tutti i fenomeni (*dharma*) sono vuoti (*śūnya*) di «sostanza» o «essenza» che dà loro esistenza propria e indipendente, in quanto sono dipendentemente co-originati; ma anche questo «vuoto» è vuoto: non ha un'esistenza di per sé, né fa riferimento a una realtà trascendente al di là o al di sopra della realtà fenomenica. Per Nāgārjuna il vero «miracolo» è già tutto qui, nella realtà fenomenica: «Il *samsāra* è in nulla differente dal *nirvāṇa*. Il *nirvāṇa* è in nulla differente dal *samsāra*. I confini del *nirvāṇa* sono i confini del *samsāra*. Tra questi due non c'è alcuna differenza» (NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamakakārikā* [Le strofe fondamentali del cammino di mezzo] 25,19-20, trad. di S. BATCHELOR).

<sup>81</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 209-211 (corsivi miei).

<sup>82</sup> RAAB, «*Madhyamika* and *Dharmakaya*», 195.

li e linguaggio cristiani, se avesse voluto farlo; ma non lo fece». <sup>83</sup> Farlo avrebbe voluto dire interpretare un'esperienza «altra» con un linguaggio teologico cristiano e, più profondamente, questo avrebbe voluto dire ricadere in quell'assimilazione dell'esperienza buddhista nel quadro teologico cristiano che era giunto a escludere come indebita. Ma come possiamo noi leggere quest'esperienza, attraverso il linguaggio che la veicola, collocandola sullo sfondo della chiara e profonda identità cristiana di Merton? <sup>84</sup>

Bonnie B. Thurston a buon diritto osa interrogarsi sulla possibilità che questa, che fu per Merton «la più profonda illuminazione», sia stata «il suo *satori*», <sup>85</sup> avendo infine trovato ciò che cercava esplicitamente fin dal suo decollo per l'Asia, ovvero – come scrive – «la grande compassione, la *mahākaruṇā*». <sup>86</sup> Merton pare aver fatto l'esperienza a cui, nel suo *Diario asiatico*, aveva accennato in occasione della sua conversazione con il *rinpoche* Chatral, ovvero l'esperienza del «vuoto ultimo, l'unità di *śūnyatā* e *karuṇā*». <sup>87</sup> Come è stato scritto, quindi, «un buddhista mahāyāna, nel leggere il racconto di Merton, potrebbe dire a buon diritto che a Polonnaruwa egli ha varcato la soglia del regno del *bodhisattva*». <sup>88</sup>

Di fronte ai Buddha, cioè, Merton fece l'esperienza buddhista del «risveglio». Ma la fece da cristiano. Senza abbandonare la propria fede cristiana, cioè, Merton avrebbe fatto l'esperienza di quello che il teologo John S. Dunne chiama *passing over*, «passaggio», intendendo con questo termine una forma di itinerario spirituale che prevede la temporanea «immersione in» o «passaggio a» una tradizione altra dalla propria, al fine di approfondire la propria comprensione e il proprio apprezzamento sia dell'altrui tradizione che della propria. <sup>89</sup>

A Polonnaruwa, dunque, Merton che cosa approfondisce, in maniera complementare, dell'altrui tradizione, il buddhismo, e della propria, il cristianesimo? Esprimendosi in termini buddhisti, possiamo solo capire chiaramente cosa approfondisce del buddhismo: in sintesi, apprende il trascendimento della dualità che il buddhismo, in particolare nella riflessione del Mādhyamika, rivela, e ciò lo conduce a «realizzare» il legame tra «vuoto» (*śūnyatā*) e «compassione» (*karuṇā*).

<sup>83</sup> T. ANDERSON, «What Matters is Clear», in *The Merton Annual* 23(2010), 67-79, qui 75.

<sup>84</sup> Per una sintesi delle diverse interpretazioni, cf. D. GRAYSTON, «Thomas Merton in Asia: The Polonnaruwa Illumination», in R. LABRIE - A. STUART (a cura di), *Thomas Merton. Monk on the Edge*, Thomas Merton Society of Canada, Vancouver 2012, 135-154.

<sup>85</sup> B.B. THURSTON, «Unfolding of a New World: Thomas Merton & Buddhism», in ID., *Merton & Buddhism*, 15-27, qui 21. Prima di Thurston, già Cunningham si poneva questa domanda: «Merton suggeriva di aver fatto l'esperienza del *satori* buddhista?» (L.S. CUNNINGHAM, *Thomas Merton and the Monastic Vision*, Eerdmans, Grand Rapids [MI]-Cambridge 1999, 177).

<sup>86</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 29.

<sup>87</sup> *Ivi*, 137.

<sup>88</sup> GRAYSTON, «Thomas Merton in Asia: The Polonnaruwa Illumination», 143.

<sup>89</sup> Cf. J.S. DUNNE, *The Way of All the Earth. Experiments in Truth and Religion*, Macmillan, New York 1972, IX-XII.



Come questo interagisca (interazione) in maniera con la sua fede cristiana, lo possiamo solo supporre. Ancor più misterioso – perché non detto – resta l'interrogativo circa l'articolazione di questa nuova comprensione della realtà che Merton «realizzò» a Polonnaruwa con l'esperienza della sua fede cristiana, mai abbandonata. Supponendola, c'è chi l'ha descritta in questi termini:

In Merton vi è un'interpenetrazione complementare di contesti, quello buddhista e quello cristiano, e il suo interesse per il primo incluse sempre la sua adesione di fede all'interno del secondo. Il cattolicesimo contemplativo di Merton gli offrì un luogo dal quale entrare nel mondo buddhista e un linguaggio con il quale correlare significati in un nuovo sistema linguistico di riferimento. [...] Le posizioni «entrambi/e» e «né/né» del Mādhyamika sosterebbero semplicemente la sua fede nel Cristo paradossale, che è vero uomo e vero Dio, né tenuto prigioniero dalla sofferenza e dalla morte né preservato da esse; che è la Parola generata, incarnata, dell'Assoluto, Eterno e Non-generato. La *karuṇā* (compassione) che Merton dichiara in unione con *śūnyatā* (vacuità) era per lui nient'altro che la compassione di Cristo, colui che gli rivela esattamente ciò che «compassione» significa. [...] L'inno kenotico ai Filippesi e la passione di Cristo rivelerebbero, per Thomas Merton, un significato profondo e personale di *śūnyatā* e *karuṇā*.<sup>90</sup>

## Conclusioni

In conclusione, quest'esperienza non mette in discussione l'appartenenza cristiana di Merton, bensì rivela la sua comprensione – e il suo raggiungimento – di un differente livello di identità religiosa, quella che William Nicholls e Ian Kent chiamano «identità trascendente»: <sup>91</sup> un'identità universale, un'identità transreligiosa, un'identità che, transcendendo i confini religiosi, fa convivere dentro di sé, in tensione, più esperienze spirituali radicalmente differenti. In questa prospettiva, Merton sarebbe forse un antesignano – e in questo senso ulteriormente «profeta d'avanguardia» – di quel fenomeno, oggi più evidente e meglio studiato, della cosiddetta «doppia/multipla appartenenza religiosa» (*dual/multiple religious belonging*), caratterizzata da un autentico e pieno coinvolgimento in due o più vie religiose differenti contemporaneamente, senza sincretismo bensì «soltanto la legittima integrazione di verità riconciliabili»? <sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> RAAB, «*Madhyamika and Dharmakaya*», 202-203.

<sup>91</sup> W. NICHOLLS – I. KENT, «Merton and Identity», in D. GRAYSTON – M.W. HIGGINS (a cura di), *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, Griffin, Toronto 1983, 106-120, qui 110.

<sup>92</sup> R. DREW, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, Routledge, New York 2011, 215 (corsivi nell'originale). Sul fenomeno dell'«appartenenza religiosa multipla» cf. anche D. GIRA – J. SCHEUER (a cura di), *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion?*, L'Atelier, Paris 2000; C. CORNILLE (a cura di), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Wipf and

Oltre all'opinione di Paul Knitter, il quale senza esitazione sostiene che «Thomas Merton è un eloquente esempio di doppia appartenenza [religiosa]»,<sup>93</sup> supporta questa mia intuizione un recente, approfondito studio dell'approccio mertoniano al dialogo cristiano-buddhista realizzato dal monaco benedettino coreano Jaechan Anselmo Park, che così si esprime a questo riguardo:

Il suo [di Merton] concetto di una coscienza universale al di là delle strutture religiose invita a una discussione sulla possibilità di una doppia partecipazione e/o di una doppia appartenenza buddhista-cristiana. [...] La concezione mertoniana di identità religiosa universale fornisce un nuovo modo di intendere la doppia partecipazione e la doppia appartenenza religiosa, che è una delle questioni rilevanti nel dialogo buddhista-cristiano. [...] Questa nuova modalità [mertoniana] di interpretare l'identità trascendente necessita di essere ulteriormente sviluppata per una migliore comprensione della doppia appartenenza religiosa.<sup>94</sup>

Come chiarisce ulteriormente lo stesso Park, l'esperienza di Merton mostra come l'acquisizione di una tale identità religiosa trascendente «non mette in discussione la sua identità cristiana», in quanto la sua «identità religiosa cristiana non fu negata bensì arricchita nel suo avvicinamento al buddhismo».<sup>95</sup> Ovvero, come afferma Dennis McInerny, «se vogliamo definire Merton un buddhista, [...] non vedo affatto un problema farlo [...] dal momento che il suo essere buddhista non fu in alcun modo una contraddizione né una diminuzione del suo essere cristiano».<sup>96</sup>

L'itinerario mertoniano ci suggerisce come la fecondità trasformatrice dell'incontro tra spiritualità cristiana ed esperienza zen non starebbe nel godimento o nel perseguimento di una convergenza tra simili o parallele esperienze mistiche cristiane e «orientali», ma piuttosto nella tensione propria del lasciar dialogare in sé esperienze irriducibilmente differenti. Un dialogo interiore che vive, sì, di una complementarità, ma di una complementarità misteriosa, che interroga chi la vive; una complementarità che, soprattutto, non è conosciuta in anticipo, bensì «prodotta» dal processo stesso:

---

Stock Publishers, Maryknoll (NY) 2002; ID., «Double Religious Belonging: Aspects and Questions», in *Buddhist-Christian Studies* 23(2003), 43-49; C. PHAN, «Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church», in *Theological Studies* 64(2003), 495-519; R. BERNHARDT - P. SCHMIDT-LEUKEL (a cura di), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, TVZ Theologischer Verlag, Zürich 2008; P. KNITTER - R. HAIGHT, «Is Religious Double Belonging Possible? Dangerous? Necessary?», in ID., *Jesus and Buddha. Friends in Conversation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2015, 215-233.

<sup>93</sup> KNITTER - HAIGHT, «Is Religious Double Belonging Possible? Dangerous? Necessary?», 221.

<sup>94</sup> PARK, *Thomas Merton's Encounter with Buddhism and Beyond*, 109-111, 115.

<sup>95</sup> *Ivi*, 114.

<sup>96</sup> D. MCINERNY, *Thomas Merton. The Man and His Work*, Cistercian Publications, Spencer (MA) 1974, 94.

Merton pensava che il cattolicesimo e il buddhismo fossero reciprocamente complementari dal momento che queste tradizioni erano dialogicamente coinvolte in lui in una sorta di danza mistica.<sup>97</sup>

Per Merton il dialogo buddhista-cristiano non era finalizzato ad arrivare a risposte decisive, bensì a lasciarsi tranquillamente e appassionatamente trasformare nelle domande, a essere *kōan* viventi.<sup>98</sup>

Il contributo che Thomas Merton ci offre è quello di «creare uno spazio per chi tra noi è, e spera di continuare a essere, radicato laddove inizialmente ha incontrato Dio, aprendo al contempo il proprio cuore e la propria mente alla presenza di Dio in innumerevoli luoghi [...] inattesi».<sup>99</sup> Merton «offre [...] l'ispirazione [...] per trovare grazia al di là del familiare»<sup>100</sup> e stimola noi tutti a partire verso questo spazio di non familiarità, di alterità, nell'intima consapevolezza di trovarvi la nostra vera casa, così come lui l'ha trovata: «Sto andando a casa, nella casa dove non sono mai stato».<sup>101</sup>

MATTEO NICOLINI-ZANI

Comunità monastica di Bose

13887 Magnano (BI)

matteo.nicolinizani@monasterodibose.it

## Sommario

Questo contributo ripercorre le tappe che hanno segnato il pellegrinaggio asiatico di Thomas Merton (1915-1968), ovvero l'itinerario spirituale che il monaco trappista statunitense fece addentrandosi nei territori delle «spiritualità orientali», in particolare del buddhismo. Tale itinerario si configura come un modello ispiratore per un incontro dialogico esistenziale tra esperienza di fede cristiana ed esperienze spirituali orientali. Esso suggerisce come la fecondità trasformatrice dell'incontro tra queste due vie religiose non starebbe nel godimento o nel perseguimento di una convergenza tra simili o parallele esperienze mistiche, ma piuttosto nella tensione dialogica tra esperienze irriducibilmente differenti. In questa prospettiva, l'esperienza mertoniana suggerisce inoltre un'originale interpretazione del fenomeno, ai nostri giorni oggetto di vivaci dibattiti, della cosiddetta «doppia appartenenza religiosa».

---

<sup>97</sup> RAAB, «*Madhyamika and Dharmakaya*», 202.

<sup>98</sup> ALTANY, «The Thomas Merton Connection». Nello zen i *kōan* sono brevi storie esemplari o «casi enigmatici», inafferrabili per mezzo dell'intelligenza logica, destinati a produrre l'esperienza del risveglio.

<sup>99</sup> F.X. CLOONEY, «Thomas Merton's Deep Christian Learning across Religious Borders», in *Buddhist-Christian Studies* 37(2017), 49-64, qui 64.

<sup>100</sup> McDERMOTT, «Why Zen Buddhism and not Hinduism?», 46.

<sup>101</sup> MERTON, *Diario asiatico*, 30.

**Summary. «To learn in depth from a Hindu or Buddhist experience». Thomas Merton's itinerary in dialogue with eastern spiritualities**

This contribution traces the stages that marked the Asian pilgrimage of Thomas Merton (1915-1968), that is, the spiritual itinerary that the American Trappist monk made entering the territories of «eastern spiritualities», in particular Buddhism. Merton's itinerary is an inspiring model for an existential dialogical encounter between the experience of Christian faith and eastern spiritual experiences. It suggests how the transforming fruitfulness of the encounter between these two religious paths would not lie in the enjoyment or pursuit of a convergence between similar or parallel mystical experiences, but rather in the dialogic tension between irreducibly different experiences. In this perspective, Merton's experience also suggests an original interpretation of the phenomenon of the so-called «double religious belonging», which nowadays is a matter of a lively debate.