



**Domenico Bilotti**

(ricercatore di Diritto ecclesiastico nell'Università "Magna Græcia" di Catanzaro,  
Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia)

## **Sostenibilità economica e transizione ecologica: l'apporto giuridico buddhista \***

*Sustainability and environmental transition:  
the legal Buddhist contribution \**

**SOMMARIO:** 1. Osservazioni propedeutiche: la crescente rilevanza di un approccio metodologicamente propenso alla riconversione ambientale e alla solidarietà sociale - 2. Caratteristiche generali idonee a proporre le dottrine buddhiste come *case study* di precipua significatività - 3. Le tracce di una riflessione culturalmente orientata: l'eredità dei maestri *canonici* - 4. Gli insegnamenti del Buddha come principi di una *taumaturgia* giuridica interculturale - 5. L'astensione curativa: una nozione rafforzata di condotte omissive - 6. Un bilancio *casistico*: materiali di studio sui rapporti tra il buddhismo e le istituzioni statali - 7. Possibile conclusione a partire dallo stato dell'arte: il buddhismo tra dottrina, rito e *habitus*.

**ABSTRACT:** We are currently experiencing an increasing attention on the economic sustainability and the environmental issues. This process still merely seems a theoretical declaration because its concrete efforts are appearing weak and fragile. The aim of this essay is to underline the possibility of a better comprehension of those sets of problems by studying the spiritual and legal contribution of Buddhism: a not theistic axiology that implies a renewed approach to ecology and economics, able to determine methodological consequences even in the sphere of public law.

### **1 - Osservazioni propedeutiche: la crescente rilevanza di un approccio metodologicamente propenso alla riconversione ambientale e alla solidarietà sociale**

Il diritto è normalmente esposto alle stimolazioni e alle istanze che gli giungono da un determinato momento storico o da un particolare contesto ambientale. In un *feedback* continuo, è il diritto stesso a concorrere a forgiare una fase specifica o un andamento consolidato delle relazioni



interpersonali: fatto e diritto non si escludono a vicenda, tendono anzi a raggiungere livelli diversificati di integrazione<sup>1</sup>.

Essendo chiara e nota questa premessa di carattere generale, conviene notare come il trend dell'ultimo decennio sia stato quello di *aprire* la scienza giuridica alle stimolazioni che venivano dall'agone politico, non più - come si era fatto a lungo - nel prisma di una specifica appartenenza ideologica o partitica, ma fornendo a qualificati orientamenti politici una veste di inderogabilità e necessità.

Quando l'Italia scontò, come altri Paesi dell'Unione Europea (il Portogallo, l'Irlanda, la Spagna e la Grecia, tra tutti<sup>2</sup>), diffusi movimenti speculativi concernenti la mole del suo debito pubblico e le difficoltà di una politica economica realmente espansiva, tornò a parlarsi di *austerità*. Si chiese alle fonti del diritto per un verso di rendere operativa quella serie di tagli di spesa (fornendovi, se del caso, la copertura costituzionale del pareggio di bilancio<sup>3</sup>) e per l'altro di riuscire a prevedere una serie di

---

\* Contributo sottoposto a valutazione - Article submitted to a double-blind review.

AVVERTENZA: i lemmi originati in altri alfabeti (segnatamente, ma non esclusivamente, il sanscrito) si sono nei decenni prestati a motivate diatribe ermeneutiche sulle più opportune tecniche di traslitterazione e sui grafemi preferibili allo scopo. Assecondando un orientamento espansivo, recentemente emerso, a fini di maggiori accessibilità e circolazione dei testi, anche nella letteratura indiana in lingua inglese, si preferisce in questa sede utilizzare l'alfabeto latino senza accentazioni strumentalmente sostitutive delle lettere convenzionali provenienti dai sistemi alfabetici originari. La predetta semplificazione, ancorché foriera dell'effetto di pretermettere implicazioni esegetiche pur rilevanti, si è ritenuto potesse essere funzionale a rendere più fluida l'esposizione degli istituti giuridici e delle dottrine.

<sup>1</sup> **A. FALZEA**, *Ricerche di teoria generale del diritto e di dogmatica giuridica*, vol. III, *Scritti d'Occasione*, Giuffrè, Milano, 2010, pp. 40-44; **C. PALUMBO**, *Norma, diritto, interpretazione. Grammatica e filosofia del diritto a partire da Salvatore Pugliatti*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 23-25. Sulla base di tale varietà tematica, si faceva osservatore pessimistico e disincantato, sulla capacità ordinante degli studi giuridici, **N. IRTI**, *Un diritto incalcolabile*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 19-32.

<sup>2</sup> **S. REDLICH**, *From the Financial Crisis to the European Debt Crisis. Research on Developments and Analysis of Potential Impacts and Consequences*, AVM, Monaco, 2012; **A. SLIWINSKI, T. MICHALSKI, M. JANOWICZ-LOMOTT**, *Development of an Insurance Market in PIGS Countries after the Crisis*, in N. SYKIANAKIS, P. POLYCHRONIDOU, A. KARASAVVOGLOU (eds.), *Economic and Financial Challenges for Eastern Europe*, Springer, Cham, 2019, pp. 243-257.

<sup>3</sup> **G. LO CONTE**, *Equilibrio di bilancio, vincoli sovranazionali e riforma costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2015; **F. LOSURDO**, *Lo Stato Sociale condizionato. Stabilità e crescita nell'ordinamento costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2016; **D. PORENA**, *Il principio di sostenibilità. Contributo allo studio di un programma costituzionale di solidarietà*



norme promozionali, a beneficio di una più efficiente ed efficace redistribuzione economica<sup>4</sup>. Quell'obiettivo, o così sembra a tutti univoco, non fu raggiunto appieno.

Oggi, anzi, si affacciano nuove domande civili e sociali che risentono delle dinamiche di contesto nelle quali la comunità internazionale è stata impegnata, per non dire avvinta, negli ultimi tre anni. Si è assistito a una preoccupante ondata pandemica che ha rimesso al centro il tema della cura e della profilassi, oltre che della domanda etica in ambito medico. Questo sforzo di focalizzazione è per parte propria nuovamente riuscito a metà, ma almeno è servito a evidenziare la centralità di una questione in larga misura inevasa<sup>5</sup>.

Si sono registrati e si registrano conflitti bellici. Anche stavolta si sono posti interrogativi di carattere etico e umanitario sulla guerra, che esulano da questa trattazione, ma che insistono con precipua pregnanza nel vivere di ogni giorno, oltre che su molto più concrete istanze materiali volte ad attutire e temperare le conseguenze dei conflitti.

Si è dovuto inoltre prendere atto che la questione ambientale era stata per troppo tempo espulsa dalle agende governative interne e internazionali, non già per assumere una posizione sull'annosa e grave vertenza del surriscaldamento climatico, quanto piuttosto per operare in modo intelligente e preventivo rispetto alle catastrofi ambientali, ai cicli più lunghi di siccità, alla riconversione ecologicamente sostenibile della potente industria contemporanea<sup>6</sup>.

---

*intergenerazionale*, Giappichelli, Torino, 2017.

<sup>4</sup> **M.C. FOLLIERO, A. VITALE**, *Diritto ecclesiastico. Elementi - Principi non scritti. Principi scritti. Regole*, II, Giappichelli, Torino, 2013, **A. MAESTRONI**, *Accesso alla giustizia, solidarietà e sussidiarietà nelle cliniche legali*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 59-62. Con ulteriore riferimento alla specificità di tali questioni per il diritto ecclesiastico, **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 344-345.

<sup>5</sup> La domanda di profilassi e cura, intercettata sin qui in modo molto parcellizzato dal diritto positivo, ha in realtà radici più risalenti (cfr. **M. MORI**, *Biodiritto e pluralismo dei valori*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè, Milano, 2010, pp. 437-446; **S. SEMINARA**, *La dimensione del corpo nel diritto penale*, in S. CANESTRARI, G. FERRANDO, C. M. MAZZONI, S. RODOTÀ, P. ZATTI (a cura di), *Il governo del corpo*, I, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 209-211). Sulle incognite del diritto pandemico, più di recente, **A. FUCCILLO, M. ABU SALEM, L. DECIMO**, *Fede interdotta? L'esercizio della libertà religiosa collettiva durante l'emergenza COVID-19: attualità e prospettive*, in *Calumet - Intercultural Law & Humanities Review*, 4 aprile 2020, pp. 109-139; sulla medesima rivista, in merito alla relazione di cura, cfr. **D. BILOTTI**, *Resistere al contagio. Traduzioni interculturali della relazione di cura*, 24 marzo 2020.

<sup>6</sup> Può ritenersi una congrua analisi di insieme il lavoro di **L. BUTTI, S. NESPOR**, con **F. BOEZIO, E. MASCHIETTO, F. PERES**, *Il diritto del clima*, Mimesis, Milano-Udine,



Nel momento in cui lo Stato sociale è sempre più vincolato alle prestazioni che ha da tempo offerto e che inoltre non è più sicuro di riuscire a mantenere e garantire, ci si è infine dovuti chiedere quanto e come fosse necessario aprire quel settore di intervento all'iniziativa privatistica di orientamento solidale<sup>7</sup>.

Gli effetti di questa fase sono stati plurimi, nei diversi contesti, e non è momento di analizzarli in dettaglio: troppo complesso fornirne una rilettura esaustiva e d'altra parte troppo difficile pretendere sin da adesso di giungere a un bilancio. Ci si limiterà perciò a segnalare alcune linee tendenziali nel diritto interno, in special modo considerando il contributo che è stato apportato, o che potrebbe esserlo, dalle esperienze organizzate della religiosità collettiva e delle spiritualità individuali.

In Italia l'attenzione della giurisprudenza prima e della legislazione poi all'ambito del Terzo Settore ha portato a una complessiva riforma del ramo, che ha cercato di tenere unita la preservazione di un campo specificamente apprezzabile sul piano patrimoniale alla necessità di dotarlo di più duttili strumenti normativi<sup>8</sup>. Le confessioni religiose, dopo alcune iniziali ritrosie, avendo esse normalmente fatto affidamento sul diritto di promanazione bilaterale, si sono trovate, o meglio riscoperte, sorprendentemente vivaci sul tema. Non si è trattato, come pure avvenuto in passato, soltanto di attivare una corsa strumentale alla ricerca del regime agevolativo più spendibile e vantaggioso<sup>9</sup>. Sono intervenute,

---

2022.

<sup>7</sup> Trattasi di una ridefinizione metodologica che l'ambito gius-ecclesiasticistico ha sin dalle riforme dei primi anni Duemila inteso percorrere. Sono stati talora suggeriti al legislatore spunti che esso non ha recepito (cfr. **M. PARISI**, *Gli enti religiosi nella trasformazione dello Stato sociale*, ESI, Napoli, 2004) e si è talaltra cercato di proporre alle confessioni religiose metodi di selezione economica degli obiettivi e della performance, che queste non hanno saputo sempre percorrere adeguatamente (cfr. **A. MANTINEO**, *Le confraternite. Una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino, 2008).

<sup>8</sup> Cospicua la letteratura che dà conto di questo passaggio. Ci si limiti qui a considerare: **I. BOLGIANI**, *Gli effetti della riforma del Terzo settore in materia di "enti religiosi civilmente riconosciuti". Normativa, buone prassi ed esigenze del tessuto sociale*, Giappichelli, Torino, 2021; **A.G. CHIZZONITI**, *La riforma del Terzo settore: aspetti di diritto ecclesiastico*, in A. GIANFREDA, M. ABU SALEM (a cura di), *Enti religiosi e riforma del Terzo settore*, Libellula, Tricase, 2018, p. 17; **G. D'ANGELO**, *Declinazioni giuridiche del fine di religione e di culto. Dalla forma all'interesse*, Giappichelli, Torino, 2020, p. 171.

<sup>9</sup> Con comprensibile riguardo alla sfera della fiscalità premiale, il tema veniva evidenziato già in **G. RIVETTI**, *La disciplina tributaria degli enti ecclesiastici. Profili di specialità tra attività no profit o for profit*, Giuffrè, Milano, 2008; ripercorre rinnovati profili di interesse, su questa specifica alternanza di regimi favoristici, per altro verso non sempre tra loro ben coordinati, **A. BETTETINI**, *Riflessi canonistici della riforma del Terzo*



semmai, con la convinzione di potere offrire un contributo qualificato, per rispondere a esigenze esistenziali che transitano continuamente dal piano materiale a quello immateriale.

Anche l'attenzione al tema ambientale è stata importante, sebbene sin qui più declamativa che realmente messa in opera. È giusto osservare come questo limite prospettico non possa dirsi riguardante solo le esperienze associative religiose. Nella società tutta, nelle sue formazioni e nelle sue articolazioni della rappresentanza politica, il tema ecologico ottiene una sempre maggiore attenzione, che corrisponde molto limitatamente a una pari incisività sul riequilibrio degli assetti ambientali.

Le religioni tutte, in particolar modo, quanto non esclusivamente, quelle del monoteismo abramitico, hanno tuttavia prodotto nell'ultimo decennio una rinnovata e accresciuta produzione *magisteriale* e dottrinale sui temi ecologici, in modo che l'impegno a favore di questi apparisse viepiù integrare perfettamente una corretta e sincera adesione di fede<sup>10</sup>. Questo lodevole sforzo soltanto il tempo potrà dimostrare se sia stato effettivamente e pienamente accolto dai fedeli, ma al momento segnala l'evoluzione di una riflessione e di una strategia di intervento: un risultato non banale e non certo negativo.

Il giurista, in questo ampio dibattito, ha un ruolo effettivamente tenue, non dirimente, ma eccezionalmente selettivo dal punto di vista scientifico. Possiede, o potrà possedere, gli strumenti e gli istituti idonei a verificare in che termini l'aumentata attenzione massmediologica e collettiva verso la solidarietà sociale e la tutela ambientale produca effetti giuridici puntualmente osservabili e non solo proclamazioni di principio, sovente volte a *mimetizzare* le consuete prassi di iniquità e sfruttamento naturale. Da questo punto di vista, la cartina di tornasole dell'analisi giuridica, pur nel suo spettro d'azione evidentemente specialistico e non certo assorbente la totalità delle relazioni umane, può a proprio modo diventare ausilio importante. Può divenire cioè verifica sistematica, ricerca sul campo e fattore evolutivo della legislazione e della giurisprudenza. Si tratta di un orizzonte distante, oltre che difficoltoso, ma da non scartare aprioristicamente, tutt'altro: da percorrere e se possibile incoraggiare.

---

settore, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statochiese.it>), n. 20 del 2018, pp. 3-8.

<sup>10</sup> Vedasi, ad esempio, la prospettazione di C.M. PETTINATO, *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 31 del 2014, pp. 4-8.



In filigrana, questo stesso percorso implica considerare quali *riserve* assiologiche possano essere rinvenute, ripercorrendo i lineamenti statutari fondamentali delle diverse appartenenze di fede o delle differenti estrazioni culturali che animano la realtà composita della religiosità nel contemporaneo.

Si tratta di un tempo in cui tornano a porsi problematiche sostanziali riguardanti le alternative civili e politiche all'uso della violenza, l'individuazione di una nuova tassonomia dei rapporti tra l'essere umano e la natura, il dovere inderogabile di apprestare tutela giuridica alle categorie più deboli. Risulterebbe perciò abbastanza sorprendente se tali temi non fossero investigati dal punto di vista dei sistemi di pensiero che più li hanno diffusi e difesi. Lo scopo dell'analisi sarà perciò quello di utilizzare i due vettori poc'anzi individuati (ecologia e relazioni intersoggettive di impronta solidaristica) per trattare delle acquisizioni giuridiche rinvenibili nella cultura buddhista. Essa non sarà né proposta né presentata, ovviamente, quale autonoma e automatica dottrina percorribile, in luogo di tutte le possibili altre, ma verrà affrontata sottolineando gli aspetti che quegli scopi corroborano e debitamente valorizzano all'interprete che voglia coglierne l'impianto e l'utilità.

## 2 - Caratteristiche generali idonee a proporre le dottrine buddhiste come *case study* di precipua significatività

Si è osservato che il buddhismo ha da tempo perso il carattere di fenomeno locale e si coglierà più ampiamente nel seguito che esso presenta ormai una tale diffusione da aver dato luogo non solo a scuole diverse, ma anche a profondamente antitetiche esperienze aggregative interne<sup>11</sup>. È bene tuttavia convergere sulla datazione e sulla localizzazione tradizionali, per individuare almeno un *dies a quo* prudenziale sulla nascita di quegli insegnamenti e sulla loro progressiva ramificazione<sup>12</sup>. Si è

---

<sup>11</sup> Come si vedrà a seguire, pur avendo il buddhismo ontologicamente respinto fenomeni di settarismo e frazionismo, la critica contemporanea depreca le tentazioni isolazionistiche delle scuole mano a mano separatesi e resesi autonome. Un primo sguardo a tali problematiche in **B. BARUAH**, *Buddhist Sects and Sectarianism*, Sarup & Sons, Delhi, 2000; **J. OURVAN**, *The Star-Spangled Buddhist. Zen, Tibetan and Soka Gakka Buddhism and the Quest for Enlightenment in America*, Skyhorse, New York, 2016.

<sup>12</sup> Si veda in proposito la cospicua serie di otto volumi collettanei curati da P. WILLIAMS (ed.), *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, Routledge, London-New York, 2005. Avverte, però, dei rischi di ormai limitata autenticità e attendibilità delle fonti locali più remote **R. DeCAROLI**, *Image Problems. The Origin and Development of the*



comunemente concordi nell'affermare che il buddhismo nasca in India tra il VI e il V secolo avanti Cristo.

Su questi dati c'è molta più condivisione dottrinale che sulla enucleazione delle diverse scuole, all'interno delle quali normalmente era l'aspetto puramente teoretico a fornire orientamenti discretivi, e non quello geografico o sociale o economico. Queste differenziazioni, particolarmente accese almeno per alcuni secoli, originarono le quattro afferenze principali dell'insegnamento: quello dei *Nikaya*, da cui ha avuto origine l'importante scuola *Theravada*, quello *Mahayana* (celebre per avere accolto i precetti del così detto *Sutra del loto*, in ordine al quale verranno forniti alcuni complementi bibliografici e descrittivi<sup>13</sup>), nonché il buddhismo definito *tantrico*, perché in realtà incrocia suggestioni del *tantrismo*, invero frequenti in tutta la vasta costellazione della religiosità indiana ed estremo-orientale<sup>14</sup>.

Si tratta di distinzioni importanti, da cui discendono differenti fonti utilizzate, oltre che a un mutevole grado di vincolatività per i seguaci, insieme a un vivace dissidio interpretativo in ordine alla cui genesi e al cui sviluppo molte testimonianze storiche sono comprensibilmente andate perdute. Non è questa la sede per dare del buddhismo, però, una rilettura sul piano della profondità e della coerenza esegetiche, che pure come

---

*Buddha's Image in Early South Asia*, University of Washington Press, Seattle-London, 2015.

<sup>13</sup> Il *Sutra del Loto della buona dottrina* è uno dei testi fondamentali del canone buddhista in Cina, in Tibet e in Giappone. Opinione frequente è che sia stato scritto in dialetto indiano per poi essere tradotto in sanscrito (ipotesi che avvalorerebbe il tentativo di farne anche un testo letterario di più elevato lignaggio estetico ed esegetico). Opinione parimenti condivisa, che vanifica in parte gli sforzi ricostruttivi pregressi, è che esso abbia comunque subito diversi rimaneggiamenti e integrazioni, talune poi recepite nei commentari più diffusi, prima di raggiungere una certa stabilità testuale. Di là da queste indicazioni, che pure corroborano gli sforzi di comprensione della dottrina, si preferisce qui segnalare le questioni che riguardano le indicazioni pratiche, i precetti e le discipline in esso contenute. Non è un caso che una traduzione pur molto circolante parli di *Sutra del Loto della buona legge*, rivendicando così implicitamente il legame inestricabile tra l'opinione dei maestri e i dettami operativi da doverne ricavare. Sui diversi profili considerati: L. CAVANA, *La via del buddhismo. Un cammino verso il risveglio*, FrancoAngeli, Milano, 2020; T. LOWENSTEIN, *Il sentiero del Buddha. Filosofia e meditazione - La via dell'illuminazione - luoghi sacri*, EDT, Torino, 1997, pp. 110-111; S. SUGURO, *Introduzione al Sutra del Loto*, Edizioni del Tempio Renkoji, Cereseto-Roma, 2018, pp. 194-196.

<sup>14</sup> Di interesse alcune fonti, benché non prive di *deviazioni* divulgative che perciò allentano i risultati scientifici in esse conseguiti: R.C. LUGLIO, *Tantra. Un modo di vivere e di amare*, Tecniche Nuove, Milano, 2006, pp. 88-90; J. MUMFORD, *Manuale dei Chakra e della Kundalini*, Hermes, Roma, 2003, pp. 149-150; E. ZADRA, M. ZADRA, *Tantra. La via dell'estasi sessuale*, Mondadori, Milano, 2017.



ricordato ebbero un peso cruciale nelle originarie divaricazioni tra le varie scuole. Qui preme soprattutto, a rischio di dovere operare rispetto a questi dati metafisici preliminari una selezione inevitabilmente discrezionale, provare a individuare un reticolo comune, l'esistenza di sensibilità, principi e finanche norme che mantengano un certo grado di omogeneità. Simile operazione è resa ulteriormente più complessa da un innegabile punto di partenza: non è mai esistita una codificazione *pan-indiana* dei profili dogmatico-rituali buddhisti.

All'interno di quella cultura, non si è mai arrivati a postulare l'esistenza o addirittura l'esigenza di un *codex* unitario, di un testo normativo fondamentale per tutti parimenti cogente. L'assenza di questa ipotetica *magna charta* rileva in almeno due direzioni: quella propriamente ermeneutica, di cui si è detto, che avrebbe potuto giovare di *sacre scritture* universalmente e definitivamente individuate, e quella ancor più strettamente giuridica. In essa, ad esempio, avrebbero potuto trovare risposta vincolante quesiti non solo interessanti in prospettiva teorica, quanto fondamentali nell'esercizio pratico dei riti: come si organizza la comunità monastica, di che status godono i monaci, come ci si avvia al cammino di perfezionamento individuale?

Questa *codificazione* non si è mai realizzata né in quanto *testo sacro* unitario né nelle forme, anche moderne, di una convenzione internazionale entro cui riconoscere l'amplessissimo novero dei seguaci buddhisti.

Le radici storiche di tale apparente mancanza sono note. In India, ove nacque, il buddhismo finì per disperdere la propria posizione e il proprio radicamento primigenio<sup>15</sup>, nei secoli scavalcato da altre appartenenze spirituali e religiose che, sia pure prendendolo a modello, mai in esso effettivamente si concludevano. Nel Sud-Est asiatico e non solo, al contrario, si arrivò a *canonizzare* paradigmi istituzionali e governativi molto più stringenti (Thailandia, Cambogia, Laos, Corea, Vietnam, a citare alcuni degli esempi principali)<sup>16</sup>. Sin dalla fase

---

<sup>15</sup> Su questa localizzazione convergono letture poi profondamente diverse nell'impianto. Accomuna, ad esempio, le trattazioni che descrivono l'avanzata monastico-buddhista nel Tibet cinese (tra esse, **B. RINCHEN DRUP**, *Buton's History of Buddhism in India and in Its Spread to Tibet*, Snow Lion, Boston-London, 2013) e quelle che si occupano prevalentemente dei profili esegetici (a questo titolo, può ormai assurgere a classico degli studi nel ramo **H. KERN**, *Manual of Indian Buddhism*, Motilal-Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Bangalore-Madras, 1989).

<sup>16</sup> Prime panoramiche in **L. SEMPI**, *Diritto del Sud-Est asiatico*, in **AA. VV.**, *Sistemi giuridici del mondo*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 270-282; **M. VOLPI**, *Libertà e autorità. La*





immediatamente successiva alla sua scaturigine, insomma, il buddhismo aveva proceduto per rivoli spesso quasi del tutto autonomi, muniti di un proprio percorso, di proprie cariche e mano a mano di propri riti e istituzioni. A realizzare *ex post* quanto, ad esempio, aveva fatto per la Chiesa il *Corpus Iuris Canonici* non si sarebbe mai arrivati<sup>17</sup>. L'accettazione di una compilazione ufficialmente sancita era ormai compromessa anche da un aspetto invero non banale, oltre che indirettamente a beneficio della libertà culturale: l'inesistenza di un'autorità munita di una giurisdizione universale per adottare un atto del genere.

È forse però più corretto parlare di assenza di una fonte siffatta, e non di mancanza, perché in fondo, ripercorrendo alle attestazioni disponibili la storia di Siddharta Gautama e dei suoi primi seguaci, della richiesta o della promulgazione di un atto consimile non si rinviene traccia. Il che pare coerente pure sul piano dottrinale, non essendo il buddhismo qualificabile in senso strettamente religioso e non avendo mai esso originato un ordinamento *confessionale* esclusivo ed esclusivistico<sup>18</sup>.

Maggiore aiuto non può venire nemmeno da un'analisi costituzionale degli odierni ordinamenti statali vigenti nei Paesi dove si affermarono le più importanti scuole buddhiste, perché anche in quel caso l'impressione che viene confermata all'interprete dal riscontro testuale è quella di un sistema composito, fecondamente dinamico, ancorché irriducibile a unità. Può ritenersi la disciplina nord-coreana dei culti, basata su vere e proprie forme di adorazione della famiglia imperiale<sup>19</sup>,

---

*classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 88-89.

<sup>17</sup> È questa, ad esempio, la tesi orientante in opere di cospicuo seguito editoriale e accademico, come **S. BATCHELOR**, *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, Penguin Books, London, 1998. Sul significato invece assunto dalle consolidazioni canoniche, anche per la dogmatica giuridica secolare, vedansi **F. BOCCHINI**, **E. QUADRI**, *Diritto privato*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 14-16; **L. FASCIONE**, *Storia del diritto privato romano*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 530-532; **P. GROSSI**, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

<sup>18</sup> Il dibattito è noto e risalente nella dottrina giuridica italiana. Cfr., tra i molti, **N. COLAIANNI**, *Confessioni religiose e intese*, Cacucci, Bari, 1990, pp. 53-54; **S. FERLITO**, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 65; **M. TEDESCHI**, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 121; sui riflessi di questa ontologica irriducibilità, nell'individuazione di un lessico appropriato per la disciplina degli enti, vedi, ad esempio, **A. ALBISETTI**, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 294.

<sup>19</sup> Il tema è da tempo noto alla dottrina più avveduta. Cfr. **H.L. HUNTER**, *The Society and Its Environment*, in R.L. WORDEN (ed.), *North Korea. A Country Study*, Area Handbook



sovrapponibile a quella giapponese, improntata a un principio di libertà talora sfociante nel sincretismo<sup>20</sup>, o a quella cinese, che verso le religioni ha avuto concreti contenziosi giuridici e sociali e un atteggiamento di non velata supremazia<sup>21</sup>? Può forse farsi la medesima operazione nel diritto indiano, all'interno del quale l'istituzione federale dello Stato ha del pari dato vita a diritti federati profondamente diversi, nonostante omologhe istanze nazionalistiche avverse alla libertà religiosa delle minoranze<sup>22</sup>? Rinvenire, da una così ampia mappatura preliminare, una chiave di lettura conforme e immutabile sarebbe particolarmente azzardato e verosimilmente inesatto.

Ciò ci pare si proietti anche sull'oggettiva difficoltà nell'individuare esattamente il numero dei seguaci buddhisti. Le stime più restrittive si aggirano intorno ai trecento milioni di *fedeli* al mondo, ma ad avviso di chi scrive tali stime sono da rivedere quasi al raddoppio, in ragione del fatto che in tutto il pianeta moltissimi buddhisti praticano questa peculiare *via della Verità* dopo avere ricevuto il sacramento iniziatico di altre fedi o, addirittura, su posizioni assolutamente non teistiche.

Non sembri perciò inopportuno richiamare una nota definizione dottrinale del buddhismo, seguita dagli studiosi delle istituzioni giuridiche asiatiche quanto dai cultori di storia delle religioni<sup>23</sup>, per cui

---

Series, Washington, 2008, pp. 115-117; **M. TAN**, *North Korea, International Law and the Dual Crises. Narrative and Constructive Engagement*, Routledge, London-New York, 2015.

<sup>20</sup> Come ciò sia avvenuto, anche in reazione al pregresso sistema istituzionale pre-costituzionale, trova amplissima giustificazione documentale e giurisprudenziale in **D.M. O' BRIEN**, with **Y. OHKOSHI**, *To Dream of Dreams. Religious Freedom and Constitutional Politics in Postwar Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1996; il volume riprende e attualizza un classico studio, di impianto maggiormente storiografico, di **W. WOODARD**, *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*, Brill, Leiden, 1972.

<sup>21</sup> **P.F. FUMAGALLI**, *Appunti di cultura cinese*, Educatt, Milano, 2009, pp. 216-218; **J.T. MYERS**, *Nemici senza fucile. La Chiesa cattolica nella Repubblica popolare cinese*, Jaca Book, Milano, 1994, pp. 54-56.

<sup>22</sup> Queste preoccupazioni sono opportunamente segnalate, nel dibattito giuridico italiano, da **F. ALICINO**, *L'India alla luce di due vicende legislative. Il Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act 2019 e il Citizenship (Amendment) Act 2019*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2 del 2020, pp. 495-509; **ID.**, *Nazionalismo e tradizione cultural-religiosa in India*, in *Coscienza & Libertà*, n. 56 del 2018.

<sup>23</sup> Si attribuisce a Max Weber la primogenitura sulla qualificazione del buddhismo quale soteriologia laica; documentatamente sull'autenticità di questa intuizione, non meno che sulle implicazioni tuttavia deformanti di uno sguardo che restava esterno a quella cultura, particolarmente interessante **P. PIRO**, *La lettura di Max Weber dell'hinduismo e del buddhismo nella sociologia della religione* (*Gesammelte Aufsätze Zur*



esso costituirebbe una forma di *soteriologia atea*. Questa etichetta, dietro i rischi di semplificazione insiti in ogni qualificazione attribuita a categorie che non appartengono alla propria matrice culturale, contiene due elementi difficilmente falsificabili sul piano della ricostruzione scientifica.

La soteriologia di cui si parla non è quella del cristianesimo, non è legata, cioè, a una figura trinitaria di salvatore che porta tale *salus* al genere umano per il tramite della rivelazione. È, comunque sia, un messaggio di salvezza, perché nel buddhismo l'avanzamento della coscienza e la purificazione interiore non sono estranei al reale raggiungimento di uno stadio superiore dell'esistente. Contengono, cioè, una proposta di salvezza basata sulla pratica, sulla meditazione, sull'evoluzione, sui comportamenti, sugli stati d'animo.

Questa soteriologia, proprio per tali ragioni, può definirsi *atea*, e per questo essere riconosciuta o seguita tanto dai fedeli delle religioni rivelate, quanto da chi preliminarmente non creda ad alcuna forma di divinità all'origine della specie umana. L'*Illuminato* non era una divinità, nonostante alcune forme di buddhismo, come si analizzerà a breve, prevedano l'esistenza di entità e principi primigeni<sup>24</sup>, che rimandano più alla cosmologia e alla teologia che non alla storia della spiritualità e della morale.

Nel buddhismo occidentale dell'ultimo secolo, semmai, è emersa la tentazione di parlare di un *buddhismo protestante* o *riformato* tutte le volte in cui le comunità dei seguaci avessero inteso proporre al clero o addirittura a sé stesse, quali formazioni orizzontali e antigerarchiche, modifiche nell'organizzazione e nei riti<sup>25</sup>. Tale autoqualificazione, talora accolta in

---

Religionssoziologie). *Un esercizio di ammirazione*, in *Éndoxa*, n. 34 del 2014, pp. 147-172.

<sup>24</sup> È viepiù documentabile che alcune tesi e insegnamenti del Buddha presupponessero l'esistenza di realtà ultime, non demandate all'immediata comprensibilità umana. Da queste considerazioni, anzi, potrebbero aver avuto origine quelle scuole che hanno inteso conferire alla propria pratica un contenuto esoterico. Circa entrambe le questioni (il rapporto con la trascendenza e l'apertura a culti esoterici) E. BERTHOLET, *La reincarnazione. La reincarnazione nel mondo antico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1994, pp. 90-92; J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico. Antropologia, culture e religioni*, Jaca Book, Milano, 2001, pp. 155-159.

<sup>25</sup> Ciò è storicamente avvenuto almeno due volte: nel XIX secolo quando il buddhismo è entrato in contatto con la parabola dello Stato liberale statutario ottocentesco - nel quale peraltro restavano tracce di un'impostazione confessionistica, nonostante la proclamata neutralità - e nel XX, quando alla fonte del buddhismo si sono abbeverati movimenti anarchici, pacifisti, ambientalisti. Ricostruisce questa duplice tensione, pur apprezzandone gli sforzi, J.M. SHIELDS, *Against Harmony. Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan*, Oxford University Press, New York, 2017, rispettivamente pp.



senso oggettivo negli studi giuridici-religiosi, può essere mantenuta, abbinandola d'altra parte a un certo grado di realismo. In ogni dinamica associativa, infatti, che abbia a che fare con la spiritualità umana, le istanze della base, sospinte a causare una rideterminazione o un rinnovamento o una maggiore partecipazione, si sono sostanzialmente sempre presentate in due modi. A volte hanno reclamato il ritorno a una purezza originaria, dismettendo perciò ogni esagerata complessità e farraginosità derivata; alle altre, piuttosto, si sono proposte *in re ipsa* come messaggio di radicale novità e di rottura delle categorie già esistenti. Solo se la si utilizza in questo senso, e non per istituire paragoni con omologhi accadimenti storici nella religione cristiana, la dicitura *buddhismo riformato* può acquisire un qualche grado di accettabilità e attendibilità<sup>26</sup>.

Se si insistesse troppo nelle possibili somiglianze tra il buddhismo e le religioni abramitiche rivelate - somiglianze certo da accogliere e rimarcare, quando però effettivamente presenti - si rischierebbe di arrivare a risultati deformanti.

A questo titolo, è senz'altro possibile verificare un *topos* etnografico e comparatistico nella tradizione buddhista sul primo *scisma*, compiuto da un cugino e cognato dell'*Illuminato* (Devadatta Gaudiputra)<sup>27</sup>. La compresenza di motivi familiari e di ortoprassi nella comunità non rende però minimamente paragonabile tale accaduto alle contestazioni sulla linea di successione, che, ad esempio, determinarono la separazione tra sciiti e sunniti nel mondo islamico<sup>28</sup>. A differenza che in quest'ultimo, divenuto fenomenologicamente plurale e mai monolitico, al prezzo di talora sanguinosi dissidi interni, la cultura buddhista ha sostanzialmente sempre ammesso l'esistenza di scuole concorrenti, indicate infatti come

---

33-62, 167-200.

<sup>26</sup> Da questo punto di vista, devono tutt'oggi sembrare particolarmente opportune e raccomandabili le cautele espresse in M. PIANTELLI, *Il buddhismo indiano*, in G. FILORAMO (a cura di), *Buddhismo* (1996), Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 5-6.

<sup>27</sup> Insiste invece sulla storicità dell'accaduto, ben oltre le implicazioni simboliche che potrebbero richiamare il confronto con altre esperienze monastiche e/o religiose, R.A. RAY, *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values & Orientations*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1994, pp. 171-172.

<sup>28</sup> Sull'attitudine di questa separazione a proiettarsi anche sui vigenti diritti islamici, copiose le fonti critiche: P. DOCHERTY, *Khyber Pass. Una storia di imperi e di invasioni*, il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 147-148; L. HAZLETON, *After the Prophet. The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam*, DoubleDay, New York-Toronto, 2009, pp. 67-69; P. RISOLUTI, *I vinti che avevano ragione*, Armando, Roma, 2011, pp. 155-156; E. TOSELLI, *Kosher, Halal, Bio. Regole e mercati*, Franco Angeli, Milano, 2018, pp. 137-138.



*nidana* - termine per nulla traducibile col lemma “sette”, nella lingua italiana.

Le menzionate caratteristiche (impostazione non teistica, compresenza di interpretazioni in conflitto, assenza di un credo universale, istanze riformatrici) rendono forse più interessante, anche per un confronto fondato in diritto tra il buddhismo e le fedi rivelate, osservare se esso abbia rappresentato una discontinuità intenzionale rispetto al passato che lo ha preceduto. Tale fenomeno, normalmente associato tanto alla predicazione di Cristo quanto alla rivelazione pervenuta a Maometto<sup>29</sup>, diventa difficilmente traslabile al buddhismo, che entro certi termini ha avuto l’opposto e precipuo scopo di preservare talune strutture sociali. Tra esse, aderentemente all’ipotesi di ricerca individuata nella titolazione e in premessa, andrebbe per esempio ricordato un uso frequente quanto teleologicamente avveduto delle liberalità donative, nel contesto sub-himalayano prebuddhista<sup>30</sup>.

### 3 - Le tracce di una riflessione culturalmente orientata: l’eredità dei maestri canonici

Sulla valenza universalistica della liberalità e sulla necessità di calare il suo uso in un sistema coeso delle regole giuridiche il buddhismo svolgerebbe, perciò, la funzione di vettore che organizza un pensiero e dà maggiore omogeneità a un sentire al tempo diffuso, soprattutto in certe sensibilità e declinazioni.

Si tratta di un caso di studio, più che ormai di una sola ipotesi di ricerca, che va riportata in una riflessione sul pensiero asiatico contemporaneo al Buddha o suppergiù a esso contiguo. Per svolgere il

---

<sup>29</sup> Ampia la letteratura in merito, nell’uno e nell’altro caso. Cfr., quanto alla dirompente attesa di novità suscitata dal cristianesimo, **A. CACCARO**, *Il “caso serio” del cristianesimo. H. U. von Balthasar vs. K. Rahner*, Pazzini, Firenze, 2020; **J.M. CASTILLO**, *Fuori dalle righe. Il comportamento del Cristo*, Cittadella, Assisi, 2012; **J. ELLUL**, *La sovversione del cristianesimo*, Centro Studi Campostrini, Verona, 2012; quanto a processi almeno simbolicamente omologhi, all’origine dell’islamismo, **O. ROY**, *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 13-14; in parte smentendo tale prospettiva, **M. CAVINA**, *Maometto papa e imperatore*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

<sup>30</sup> Alcuni spunti al riguardo in **E.C. RYSDYK**, **B.N. BANSTOLA**, *Sciamanesimo nepalese*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2020; ancor più appropriatamente, **A. NIGHTINGALE**, *A Forest Community or Community Forestry? Beliefs, meanings and Nature in North-western Nepal*, in A. GUNERATNE (ed.), *Culture and the Environment in the Himalaya*, Routledge, London-New York, 2010, pp. 79-97.



ragionamento appare allora necessario rivolgersi a quei maestri di dottrina e spiritualità che sono talvolta definiti *canonici*, non perché il loro esempio e la loro opera siano stati integrati alle fonti buddhiste, quanto perché essi ebbero più organica circolazione e più diffuso seguito pur non aderendo, appunto, alle tendenze maggioritarie del primo buddhismo. Non si tratta di una digressione utilizzata per restituire un clima complessivo - effetto cui evidentemente può condurre l'esposizione - bensì di un'analisi che consenta di rilevare ancora la tipicità di quella riflessione, nel rapporto qualificato con le forze naturali e nell'affermazione di principi mutualistici nelle prassi dell'agire umano.

In un primo tempo, quei maestri, a differenza del buddhismo, che già forniva suggestioni comportamentali più immediatamente operative, furono seguiti dai contemporanei prevalentemente per l'attitudine metafisica e sistematica del loro pensiero. Sembra tuttavia che ciò non valga a escludere le connessioni che si aprono tra il piano propriamente teoretico (invero anche *prereligioso*, perché in prima battuta non involvente né la spiritualità né la fede) e quello pratico, morale, deontologico, tra le righe sempre presente. A dispetto insomma di quanto si sia a lungo detto, sulla vocazione antigiuridica o, almeno, *agiuridica*, della spiritualità indiana<sup>31</sup>, così distante dalle categorie razionalistiche del ragionamento giuridico-occidentale, la riflessione sul diritto è sempre mantenuta, non solo come sfondo o conseguenza delle tesi perorate. Si tratta, piuttosto, di una concezione differente della legge, per cui a essa non si chiede la regolazione del comportamento umano, bensì una giustificazione integrale del vivere, che coinvolga tanto l'ambiente circostante e i suoi fenomeni quanto aspetti dell'interiorità individuale normalmente sottratti al governo del diritto.

Da questo punto di vista, è fondamentale l'apporto di Purna Kasyapa<sup>32</sup>, al di là della vasta aneddotica che ha circondato l'operato suo e

---

<sup>31</sup> Questa immagine è in effetti approfonditamente smentita tanto da fonti manualistiche di diritto privato vigente (cfr. **A.K. THIRUVENGADAM, M. EWING-CHOW**, *Echoes of Thought the Looking Glass: Comparing Judicial Reforms in Singapore and India*, in G.P. MCALINN, C. PEJOVIC (edds.), *Law and Development*, Routledge, Abingdon-New York, 2012, pp. 167-169), quanto in sistematiche espressamente concepite nel solco della storia religiosa indiana (si pensi al noto **C.N. VENUGOPAL**, *Religion and Indian Society: a Sociological Perspective*, Gyan Books, Delhi, 1998).

<sup>32</sup> Tale aneddotica, spesso fatta di dialoghi celebri e tradizioni locali, induce a vedervi un parallelo col metodo socratico nella cultura greco-antica, ma l'impressione è che tali esperienze preservino una non irrilevante carica di originalità autentica (cfr. **DHARMASENA THERA**, *Jewels of the Doctrine. Stories of the Saddharma Ratnavaliya*, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 56-58). Nel testo, si è scelto di parlare di



dei maestri contemporanei. Sembra anzi sede opportuna per dire che quell'aneddotica sarà richiamata in modo molto parco o addirittura pretermessa, ritenendosi qui di gran lunga preferibile affrontare primariamente le implicazioni pratiche e le sottese questioni etiche portate alla luce dai *canonici*.

Purna Kasyapa elabora una teoria della non causa o della non causalità, che soprattutto in Occidente è stata sovente definita in termini negativi, ma che sarebbe più corretto restituire invece in termini propositivi. Mentre gran parte della teoresi (e del diritto) tra il VII e il IV secolo avanti Cristo, non solo in India, appare globalmente impegnata a inserire l'effetto in un processo logico ordinato, che rinvenga così una causazione<sup>33</sup>, Purna Kasyapa ritiene elemento costitutivo di ciò che accade l'esatto opposto: una causazione che non poggia su una catena consequenziale causa-fatto-effetto.

Far saltare questo passaggio ha determinato che dell'A. si fornisse, appunto, quell'accezione privativa cui si accennava, ma così non è. Alla causalità, per il vero, questi non oppone davvero una *non causa*, bensì una teoria del *momento opportuno*. Sorprendentemente, non si può risalire ai motivi dell'accaduto sol perché questo sia davvero privo di un'origine univocamente individuabile. Al contrario, l'origine del fatto consiste nella sua ineluttabilità. Ciò che avviene, innanzitutto, è, esiste, prima che sia determinabile il perché sia effettivamente accaduto. A dispetto perciò di una valutazione diffusa delle scuole contemporanee o propedeutiche al buddhismo, non si è affatto in presenza di un pensiero che aborre la trascendenza e gli ipotetici effetti di questa nelle condotte umane. La trascendenza, piuttosto, si configura non come lo spazio simbolico di una divinità antropomorfa, ma come la sfera d'azione degli unici principi immutabili.

---

*maestri canonici*, sottolineando, come fatto da altri e più autorevolmente, la possibile riconducibilità di quei maestri a una sorta di canone del pensiero indiano prebuddhista. Pur discorrendo dell'A. con convinzione e sincera propensione all'approfondimento, si preferisce all'opposto parlare di Purna Kasyapa come di un *eterodosso* in **J.I. CABEZON**, *The Buddha's Doctrine and the Nine Vehicles. Rog Bande Sherab's Lamp of the Teachings*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 165-167.

<sup>33</sup> Tale ricostruzione è, ad esempio, adeguatamente interiorizzata in **D. LOY**, *Nonduality. In Buddhism and Beyond*, Wisdom, Somerville, 2019, pp. 4-8. Ancora prima, una interessante prospettiva di collegamento coi *gender studies* in **R.M. GROSS**, *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 197-200.



La questione esce peculiarmente rafforzata nel pensiero di Kakuda Katyayana<sup>34</sup>. Adoperando una terminologia che, fatte salve delle evidenti differenze linguistiche ed etimologiche, può richiamare al lettore occidentale il pensiero del diritto e della filosofia greci e romani<sup>35</sup>, Kakuda Katyayana riconosce l'esistenza dei quattro elementi. Fuoco, aria, acqua e terra non sono astrazioni rappresentative di simbologie aperte alla interpretazione contingente, ma le prospettive reali entro cui si manifesta e svolge la vita. La mancanza d'uno d'essi negherebbe la vita in radice. E perciò sono eterni: perché se eterna è la vita, intesa quale divenire delle manifestazioni naturali, non possono che esser eterni gli elementi che la costituiscono. In proposito, a garantire la natura durevole e necessitata della loro interazione, esiste proprio per questo un principio vitale parimenti eterno: una presenza costante di vita che *vivifica* gli elementi, li rende operanti, consente di plasmarne la relazione.

È bene sottolineare l'acquisizione teoretica di Kakuda Katyayana<sup>36</sup> perché essa introduce due fattori particolarmente importanti per lo sviluppo del buddhismo e, secondo quanto giustamente rimarcato dai comparatisti e dagli antropologi, della mentalità asiatica complessivamente intesa. Quella conclusione non solo fonda su basi di necessità una considerazione qualificata sulla natura (l'ambito nel quale interagiscono, governati dal principio vitale, gli elementi), ma si proietta a potere espressamente prendere in considerazione uno dei tratti fondativi nella maggior parte delle spiritualità indiane e asiatiche: la

---

<sup>34</sup> Esposizioni molto opportune di tale *maestro* appaiono **W. WOODVILLE ROCKHILL**, *The Life of the Buddha and the Early History of His Order*, Paul, Trench. Trubner & co, Dryden House, London, 1907, pp. 105-110, nonché **B. BARUA**, *A History of Pre-buddhistic Indian Philosophy*, Motilal-Banarsidass, Delhi, 1970, pp. 226-227.

<sup>35</sup> Tale terminologia ha certo superato, grazie alla tradizione romano-canonica, anche la fine delle società antiche (con auliche considerazioni teologiche, vedi, ad esempio, **D. ROMANO**, *La scienza del diritto pubblico*, Migliaccio, Napoli, 1760, pp. 11-12), ma la matrice della riflessione romanistica appare globalmente più marcata (**R. SIRACUSA**, *La nozione di universitas in diritto romano*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2016, pp. 17-19). Ancora più evidente l'uso ellenico ed ellenistico, nella definizione dei quattro elementi in quanto forze vitali dell'ordine universale, non solo umano. Cfr. **A. PICHOT**, *La nascita della scienza. Mesopotamia, Egitto, Grecia antica*, Dedalo, Bari, 1993, pp. 533-534; **F. SARRI**, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 105-106.

<sup>36</sup> Il dato è assunto in una prospettiva di assoluta originalità in **A.L. BASHAM**, *History and Doctrines of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion* (1951), Motilal-Banarsidass, Delhi, 2002, pp. 36-37. Invero più completo sulle dinamiche di contesto **E. BURNOUF**, *Introduction to the History of Indian Buddhism* (1844), The University of Chicago Press, London-Chicago, 2010, pp. 188-189.





reincarnazione. L'inarrestabile fluire del principio vitale, nei confronti di una fenomenologia naturale sempre multiforme, non implica che esso possa davvero cessare. Attraverso dinamiche metamorfiche, ma sempre in ultima analisi disvelative della sua intima essenza, produrrà invece una rinnovazione di sé nella carne e nell'esperienza.

In questa prospettiva può sembrare di scorgere un pensiero aulico, ma fondamentalmente slegato da una altrettanto forte concretizzazione delle contingenze pratiche. Così, però, non è. Purna Kasyapa e Kakuda Katyayana sono espressivi di un filone della spiritualità prebuddhista chiaramente sovraesposto alla considerazione degli aspetti immateriali - togliendo così alla materialità il primato di potere essere ritenuta unica vera unità di misura del diritto. Quell'approccio, nei loro discepoli e contemporanei, non è privo di conseguenze più immediate (come sarà nel pensiero di Mahavira<sup>37</sup>) e peraltro non è il solo ad avere un peso sulla scena, fronteggiato come è dalle istanze più risolutamente terrene di altri maestri quali Ajita Kesakambalin, Sanjaya e Maskariputra.

Mahavira reitera la concezione di un principio immutabile, solo che esso non si traduce più come una teoria del *momento opportuno* o come un anelito vitale inestinguibile. Per Mahavira quel principio immutabile risiede nella *trasmigrazione* - altro punto di contatto tra il pensiero di Kakuda Katyayana, di Mahavira e di tutta la tradizione asiatica della reincarnazione<sup>38</sup>. Non è più da chiedersi perché la vita avviene (è sempre il momento che avvenga, secondo Purna Kasyapa) o cosa essa contenga (gli elementi di cui parla Kakuda Katyayana). Bisogna piuttosto interrogarsi su come la vita si trasformi, su come essa, parafrasando la a noi ben più nota tradizione devozionale cattolica<sup>39</sup>, *mutatur non tollitur*.

A Mahavira si rimprovera in ogni caso di non avere debitamente accentato ove l'energia vitale non sia esercitata, dove cioè il soggetto si

---

<sup>37</sup> Di questo avviso, **J. PRICE**, *Sacred Scriptures of the World Religions. An Introduction*, Continuum, London-New York, 2010, pp. 82.83. Una pari attenzione, ancorché con uno stile senz'altro più accessibile, in **C.D. von DEHSEN**, *Philosophers and Religious Leaders*, Routledge, Abingon-New York, 2013, p. 121.

<sup>38</sup> **M. BURLEY**, *Rebirth and the Stream of Life. A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*, Bloomsbury, New York-London, 2016, p. 9; pp. 18-25; per un approccio comparatistico tra la spiritualità indiana e quella di provenienza sino-giapponese, vedi **S.R. BOKENKAMP**, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2007, pp. 158-188.

<sup>39</sup> Quella particolare ascendenza teologico-teoretica è diffusamente svolta in **P. CAVANA**, *La morte e i suoi riti: mutamenti culturali ed evoluzione legislativa in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009.



ponga in uno stadio di *non azione*, ma anche su questo punto il maestro appare essere stato più esaustivo di quanto si sia tramandato nei secoli.

La forma di inattività che merita di essere sancita, assunta cogentemente a cardine del progetto esistenziale di ciascuno, è la *non lesività*, o addirittura, secondo alcune interpretazioni e traduzioni, la *non uccisione*. Mahavira qui fissa un punto che sarà decisivo nelle forme buddhiste - ancora pienamente osservate e vigenti - dell'astensione curativa. Il comportamento non attuoso doveroso è quello della non lesione altrui<sup>40</sup>. Ben si nota come questo aspetto, persino più che la terminologia di Kakuda Katyayana, non sia privo di echi in tutt'altre tradizioni che pure non solo non lo recepirono, ma probabilmente in minima parte lo conobbero (risulta in effetti somigliante al principio, anche brocardico, giuridico-latino del *neminem laedere*)<sup>41</sup>. Bisognerebbe forse a questo punto chiedersi chi o cosa sia il soggetto passivo della offensività potenziale, paralizzata dal dovere di astensione: un bene, una persona, un valore, una norma? A tali interrogativi, come si vedrà, ben rispondono le forme dell'astensione curativa preconizzate e perorate da Buddha.

Si è poi anticipato che la componente materiale della giuridicità assume un profilo ancora più dichiarato e spiccato in Sanjaya, Ajita Kesakambalin e Maskariputra, a rimarcare una volta di più come la storia delle istituzioni giuridiche e politiche asiatiche e, segnatamente, indiane non sia affatto un'appendice esoterica o un elogio dell'alterazione mentale. Si tratta di un modo caricaturale di rendere quel paradigma, come contrapposto all'*homo faber* e *compos sui* della tradizione razionalistica giusnaturalistica riformata prima e cartesiana poi<sup>42</sup>. In questa rilettura c'è forse di vero soltanto che i maestri più attenti agli aspetti pratici del vissuto sono talvolta tacciati di abiezioni, ma la critica dei contemporanei e

---

<sup>40</sup> T.N. HANH, *Freedom Wherever We Go. A Buddhist Monastic Code for the 21<sup>st</sup> Century*, Parallax Press, Berkeley, 2004, pp. 3-14; 153-158.

<sup>41</sup> Sul lascito di quel principio nella scienza giuridica occidentale, ad esempio, assurge a primo tentativo di sistematica nella modernità, F.C. von SAVIGNY, *Sistema del diritto romano attuale*, Eco dei Tribunali, Venezia, 1856, pp. 392-393; implicazioni ben più recenti in G. P. IARICCI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2014, pp. 707-708.

<sup>42</sup> F. PARISI, *Il capitalismo dal volto cristiano. La proposta di Michael Novak*, Effatà, Cantalupa, 2006, p. 190; G. PETROCCO, *Diritto e sistema dromocratico. Hayek e Kelsen a confronto*, Sapienza Università Editrice, Roma, 2017, pp. 148-149; C. SARRA, *L'imposizione nell'era della positività politipica: la giustizia tributaria e la filosofia del diritto contemporanea*, in F. ZANUSO (a cura di), *Custodire il fuoco. Saggi di filosofia del diritto*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 229-231.



dei seguaci delle altre scuole è ben diversa cosa dal negare a essi la forza di istituire un pensiero attento al vissuto materiale e comunitario. Un vissuto, ancora una volta, che mette al proprio centro sia le relazioni intersoggettive sia l'equilibrio nello spazio di natura.

A ben vedere, per altro verso, i giudizi negativi riguardano aspetti biografici non sempre importanti e raramente implicanti questioni di dottrina. A Sanjaya è rimproverato il metodo espositivo<sup>43</sup>, basato sull'utilizzo sofisticato del principio di contraddizione, una tecnica argomentativa per affermare una cosa e poi il suo contrario, rendendo entrambe le giustificazioni ammissibili e, perciò solo, confutandole tutte e due. Il metodo di Sanjaya rappresenta, al di là degli esiti paradossali cui si giunge quando si utilizza la logica per concluderne proposizioni apparentemente illogiche, un tratto distintivo in società dove cresce il senso di sfiducia per i poteri costituiti<sup>44</sup>. Si osservi che non si tratta solo dei poteri legali (delle istituzioni e delle loro competenze formali), ma anche di quelli tradizionali e consuetudinari: la famiglia, la comunità religiosa, la corporazione presso cui si lavora.

Sanjaya fornisce elementi utili per sviluppare un certo approccio all'argomentazione giuridica<sup>45</sup>, adottata sulla base di un ricercato effetto di persuasività che prescinde dall'accertamento veritativo dell'affermazione resa. Il suo insegnamento non apre purtroppo ancora a uno studio sulla testimonianza e sul giuramento, come pure un approccio più approfondito avrebbe preteso, essendo la testimonianza e il giuramento le forme tipiche della dichiarazione che viene assunta a scopo di accertamento della verità. Resterebbe, infatti, scoperto il nodo di dovere distinguere ciò che è plausibile o verosimile da ciò che è esclusivamente vero, verificato, e proprio per questo verificabile risalendo dagli effetti alle cause. Il pensiero dell'A. sembra comunque di interesse, se non altro in una prospettiva interculturale. Giustificare la contraddizione nel ragionamento giuridico e nella pratica religiosa significa in primo luogo smentire l'idea che la

---

<sup>43</sup> Vedi, ad esempio, **U. SINGH**, *A History of Ancient and Early Medieval India. From the Stone Age to the 12<sup>th</sup> Century*, Pearson-Longman, Delhi-Chennai, 2008, p. 301.

<sup>44</sup> Per alcune esemplificazioni, che non esauriscono il dibattito né sui fatti storici adducibili ad esempio, né sulle forme costituzionali che essi miravano a modificare, cfr., comunque sia, l'importante studio manualistico di **J. TALBOYS WHEELER**, *The History of India. From the Earliest Ages* (1867), I, Verlag, Frankfurt, 2021, pp. 88-92.

<sup>45</sup> O, almeno, sui rapporti tra i sottoposti e l'autorità, come emerge, ancorché in modo all'apparenza romanzato, in **K.C. NOGUCHI**, *Rajagriha. A Tale of Gauthama Buddha*, Allied Limited, New Delhi-Bombay-Calcutta-Madras-Nagpur-Ahmedabad-Bangalore-Hyderabad-Lucknow, 1992, pp. 142-145.



cultura indo-asiatica rifiuti del tutto il sistema binario tipico del processo europeo nella modernità (vero/falso)<sup>46</sup>. E, in realtà non secondariamente, significa anche respingere la convinzione comune che nega a quella cultura in radice la possibilità di accedere a un sistema cognitivo binario purchessia. Esso è utilizzato invece nell'esperienza, non nel metodo dogmatico, molto più attento alla pluralità delle interpretazioni. Il discorso binario non assume la stessa rilevanza che ha nel razionalismo scientifico occidentale, ma non è escluso aprioristicamente. Anche per le culture indiane prebuddhiste una decisione giudiziale, un verdetto, un atto giuridico, possono eventualmente riprodurre tanto il vero quanto il falso. Non è sempre necessario ricorrere a una costruzione dell'epistemologia giuridica che rimandi a una visione olistica e trascendente della vita.

Le implicazioni dell'argomentazione scettica nel diritto indiano sono, a seguire, ancora più evidenti nel pensiero di Maskariputra<sup>47</sup>. Tendenzialmente negativistico il resoconto sulla sua biografia: un personaggio voluttuoso, vizioso, cinico. Importante invece la matrice culturale della sua opera, perché, similmente al sofismo nella società ellenica ed ellenistica, l'argomentazione scettica consente forse di arrivare a un'interpretazione antigerarchica delle istituzioni e delle norme. Se non esistono autorità vincolanti, tutto diventa strumentalmente giustificabile (l'esito cui giunge il pensiero di Sajaya). Ciò è particolarmente negativo in sistemi legali che si fondino sul principio di effettività, ma può essere riguardato in ottica positiva se ci conduce a un processo di relativizzazione di chi è chiamato a disporre il comando.

Il diritto di ottenere obbedienza non si basa più su ragioni geografiche, anagrafiche, genealogiche, ma necessita di essere legittimato

---

<sup>46</sup> Sussistono differenze qualificanti sull'accertamento della verità, che è normalmente indicato come *processo di cognizione*, ma le culture asiatiche, pur avendo approcci diversi dalla gnoseologia e dalla logica binarie, non escludono che un procedimento giurisdizionale possa concludersi con indicazioni orientanti e duali (accoglimento/rigetto, liceità/illiceità, ecc.) per il caso concreto. Le riletture più cospicue tendono tuttavia a segnalare più le differenze che i punti di contatto. **N. FISCHER**, *Experience. Thinking, Writing, Language & Religion*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2016, pp. 320-321; **A. KUMAR GIRI**, *Social Theory and Asian Dialogues: Cultivating Planetary Conversations*, in ID. (ed.), *Social Theory and Asian Dialogues: Cultivating Planetary Conversations*, Palgrave-MacMillan, Singapore, 2018, p. 24.

<sup>47</sup> Le inclinazioni ateistiche e materialistiche conducono a una critica demolitoria. Vedi, ad esempio, **S.A. RAMAN**, *Women in India. A Social and Cultural History*, I, Praeger, Santa Barbara-Denver-Oxford, 2009, pp. 38-39; riequilibra almeno in parte la rilettura storica, riconoscendogli aspetti di attitudine contemplativa, **S.N. SADAVISAN**, *A Social History of India*, APH, New Delhi, 2000, pp. 215-216.



dall'argomentazione in un ordinamento libero di relazioni umane. Non è affatto casuale che Maskariputra, secondo le fonti, fosse contrario tanto all'accezione autoritativa del comando quanto all'elemosina<sup>48</sup>: l'una e l'altra presuppongono relazioni ineguali tra persone che sono titolari di diritti differenti (il diritto a dominare il prossimo, il diritto a ottenere la clemenza di chi domina).

L'ostilità all'elemosina, inoltre, è al tempo stesso una critica e una conferma del principio di liberalità che organizzava spontaneamente - e tuttavia non senza problemi e criticità - il vissuto di comunità nel contesto sub-himalayano. L'elemosina va combattuta se il questuante usa di essa per sopperire a proprie intenzionali mancanze e se chi la effettua si pone così costitutivamente in una posizione di vantaggio sul mendico. E, per altro verso, l'elemosina non dovrebbe essere necessaria in un sistema che riconosce, in forme libere e condivise, strumenti consuetudinari di aiuto nelle difficoltà economiche, familiari, di salute.

A completare il quadro dei maestri *canonici*, nel senso suesposto, non può non ricordarsi nuovamente Ajita Kesakambalin<sup>49</sup>, tra i capofila del pensiero critico che reimmette la materialità della vita nella riflessione giuridica e religiosa. Ajita Kesakambalin è il primo a tematizzare il concetto di mortalità nella società prebuddhista<sup>50</sup>: se Purna Kasyapa, Kakuda Katyayana e, in modo più raffinato, Mahavira, si erano concentrati soprattutto sull'immortalità e sulla trascendenza, l'A. riconosce espressamente la mortalità nell'esistenza biologica. A questo non si limita: la mortalità della persona coimplica, infatti, la pari mortalità della coscienza individuale, che non sopravvive alla propria perdita della capacità di pensare.

Gli insegnamenti di Siddharta scaturiscono precipuamente dal fecondo intreccio di queste questioni che i maestri lasciano aperte. Esse

---

<sup>48</sup> S.N. SADAVISAN, *A Social History*, cit., p. 216, nota come in fondo queste omologhe avversioni sottendano una visione svalutativa della gerarchia e della patrimonialità, non potendosi perciò risolvere l'A. nella generica temperie materialista del periodo.

<sup>49</sup> Nonostante l'importante impulso offerto, la dottrina, influenzata dal dominante antimaterialismo, anche nelle scienze giuridiche di ispirazione religiosa, tende a darne un giudizio ambivalente e spesso critico. Se ne riportano alcune autorevoli voci: R. GANDHI, *Sita's Kitchen. A Testimony of Faith and Inquiry*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 28-29; S. RYOJUN, *The Life of Sakyamuni Buddha*, Motilal-Banarsidass, Delhi, 2019, pp. 42-44.

<sup>50</sup> Efficacissima la qualificante sintesi di K. CHAND JAIN, *Lord Mahavira and His Times*, Motilal-Banarsidass, Delhi, 1991, p. 160: "[...] is known to be the historical founder of Indian Materialism".



indicano corrispondentemente i bisogni, le istanze e le preoccupazioni di un'organizzazione sociale in cui forte è l'attenzione al misticismo e alla ricostruzione metafisica del rapporto umano con la natura, ma anche l'impellenza di formulare risposte concrete alle inquietudini di vita.

#### **4 - Gli insegnamenti del Buddha come principi di una *taumaturgia* giuridica interculturale: aspetti controversi e ricadute operative**

È per questo che il buddhismo ha sempre inteso proporsi come percorso aperto, quale ipotesi di sviluppo per la coscienza, all'interno di un ordine molto più ampio e preciso della mutevole volizione umana. L'uno e l'altro questo aspetto, il volere dare forma organica e operativa agli interrogativi dell'esistenza e il proporsi nel quadro di un'assiologia più larga e onnicomprensiva, sono forse causa dello storicamente verificatosi confronto con la dottrina confuciana<sup>51</sup>. Per strano che possa apparire, i punti di contatto non sembrano inferiori o meno importanti rispetto alle pur notevoli divergenze. Si tratta di dottrine che non si fondano su una divinità, ma che non misconoscono mai l'importanza dei culti, che postulano una gerarchia, se del caso anche generazionale, dei valori, che non si limitano, anzi talora espressamente escludono, ad aspetti liturgici, ma che forniscono precetti per la ricerca del benessere, dei comportamenti opportuni, della qualità di vita. Il buddhismo risulta più proiettato a dinamiche di contemplazione e meditazione, tuttavia al confucianesimo non sempre estranee, mentre quest'ultimo ha la propria origine storica in una dottrina che oggi si potrebbe definire politologica e di scienza dell'amministrazione<sup>52</sup>.

Fatta salva la diversità di accenti, riferimenti, contesti e funzioni, il buddhismo e il confucianesimo si sono sovente incontrati, come se all'uno mancasse la caparbietà pratica dell'altro e come se il secondo non fosse però indifferente alla carica suggestiva del primo<sup>53</sup>. Il buddhismo può

---

<sup>51</sup> L'abbrivio a questo tipo di comparazione ha una voce specifica nella storia dell'orientalismo italiano. Vedi, in proposito, C. PUINI, *Il Buddha, Confucio e Lao-Tse. Notizie e studi intorno alle religioni dell'Asia Orientale*, Sansoni, Firenze, 1878.

<sup>52</sup> Da questo punto di vista, il breve quanto seminale studio di H. FINGARETTE, *Confucius. The Secular as Sacred*, Harper & Row, San Francisco-New York, 1972.

<sup>53</sup> Questa tesi, non solo in letteratura più recente, spinge comunque sia a far dell'uno e dell'altro i sembianti di un orizzonte di senso affine, individuabile per usi, luoghi e prassi di comunità. Cfr., proprio inaugurando questa linea interpretativa, H.C. DUBOSE, *The Dragon, Image and Demon. The Three Religions of China: Confucianism, Buddhism and Taoism*.



peraltro vantare di essere stato sistema spirituale spesso ibridato dai propri seguaci con forme culturali o culturali a esso esterne, anche per la sua caratteristica conformazione dottrinale non teistica.

Preme adesso, ancor più urgentemente che valutare l'attitudine dialogica e maieutica insita in molte scuole buddhiste, provare a verificare in concreto come il Buddha abbia saputo con l'esempio di vita e con gli insegnamenti rispondere alle sollecitazioni dei maestri. Ne ha incamerato gli spunti più interessanti, accettandone alcune coordinate di fondo e confutandone alcuni degli aspetti più problematici.

Per il buddhismo all'essere umano spetta un percorso orientato al rinvenimento delle *quattro nobili verità*. Dietro questa formula<sup>54</sup>, apparentemente aulica, si rafforza l'idea del buddhismo in quanto sistema di spiritualità individuale che origina una *taumaturgia giuridica interculturale*. Questa dicitura non sembra inappropriata.

Il lato taumaturgico è connaturato alle ambizioni curative che l'analisi buddhista della coscienza dimostra di avere nei confronti di chi a essa faccia riferimento e in essa si affidi.

È inoltre taumaturgia eminentemente giuridica, perché l'aspetto curativo della spiritualità rispetto alla iniquità mondana e alla inquietudine individuale non si dà slegato da una regola, qui intesa ancor più impegnativamente quale forma di vita, disciplina di esistenza.

Ed è anche taumaturgia giuridica interculturale, almeno nel recepimento che può oggi darne l'interprete del diritto, perché la strategia argomentativa buddhista risponde, secondo il contesto culturale suo proprio, a istanze di portata universalistica, che hanno incrociato, in sistemi altri, proposte differenti, ma guidate da una omologa *ratio*.

Coerentemente alla succitata definizione sintetica del buddhismo quale taumaturgia giuridica interculturale, la trattazione procederà secondo una duplice direttrice, che sembra viepiù la più pertinente rispetto alla tesi di far leva sul buddhismo per interiorizzare più

---

*Giving an Account of the Mythology, Idolatry and Demonolatry of the Chinese*, Partridge, London, 1886. Lo spunto è accolto in Y. TANG, *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, 2015.

<sup>54</sup> Si può al limite obiettare che quella formula sia nata proprio nel contesto etico-spirituale cui si riferisce, ma che è oggi pienamente in uso anche presso i cultori dei diritti religiosi. Per alcune, prime, panoramiche: T. DER-IAN YEH, *The Way to Peace: a Buddhist Perspective*, in *International Journal of Peace Studies*, n. 1 del 2006, pp. 91-112; G.L. GYATSO, *Le Quattro Nobili Verità*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2007; C. LUK, *Buddhismo pratico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1994, pp. 19-21; K. MIZUNO, *I concetti fondamentali del buddhismo*, Cittadella, Assisi, 1990.



approfonditamente le attuali esigenze di solidarietà sociale e di tutela ecologica. Prima verranno analizzate le *quattro nobili verità* dal punto di vista dello sforzo individuale e delle loro implicazioni sul piano delle libertà personali; successivamente ci si soffermerà su peculiari regole di condotta buddhiste che si potrebbero sin d'ora definire *omissive*. Pratiche, cioè a dire, che il singolo assume di non porre in essere, ingenerando per tale via un beneficio collettivo coerente alla sua purificazione individuale.

Il primo passo è rappresentato dall'accertamento dei sintomi del morbo esistenziale. L'utilizzo di una terminologia largamente affermatasi nella scienza medica e, più recentemente, nell'analisi economica della cura non è conseguenza di una tradizione modernista. Sono proprio le fonti buddhiste a indicare la condizione di travaglio e afflizione in termini patologici<sup>55</sup>, dimostrando una volta di più come al tempo fosse avvertito il rapporto tra lo stato di deperimento fisico e la situazione soggettiva di instabilità psichica. Un modo di procedere siffatto ha certamente determinato alcuni disvalori applicativi profondi, dando del carattere patologico negli stati di agitazione letture troppo intransigenti, che tendevano a dividere, persino in modo elitistico, i savi dal resto del volgo<sup>56</sup>. Anche tale convincimento può, comunque sia, essere riscattato in una prospettiva debitamente rispettosa del principio di uguaglianza. Per far ciò non si dovrà più guardare alla differenza tra i sani e gli stolti, subordinando questi ai primi e in sostanza lasciandoli assoggettati al controllo di chi avendo ottenuto la saggezza pretende di definirne la mancanza, bensì alla comune massima esperienziale per cui nessuno è

---

<sup>55</sup> Talora trovando specifici contrappunti interreligiosi, come notato in **L. GILKEY**, *The Christian Understanding of Suffering*, in *Buddhist-Christian Studies*, n. 5 del 1985, pp. 49-65. Forse più approfondito, **Ph.A. MELLOR**, *Self and Suffering: Deconstruction and Reflexive Definition in Buddhism and Christianity*, in *Religious Studies*, n. 1 del 1991, pp. 49-63. Meno filtrata dalla necessità di addivenire a ricomposizione sistematica, la sincera rilettura spiritualistica di **A. MASAO**, *Suffering in the Light of Our Time, Our Time in the Light of Suffering*, in *The Eastern Buddhist*, n. 2 del 1994, pp. 1-13.

<sup>56</sup> In alcuni territori, il perfezionismo religioso è sembrato comunque assumere la veste di una rivendicazione identitaria contro le pregresse categorie sociali favorite dal sistema (**O. KWON**, *Buddhist and Protestant Korean Immigrants. Religious Beliefs and Socioeconomic Aspects of Life*, LFB Scholarly, New York, 2003, p. 78). Una visione radicalmente antigerarchica è invece preservata in **G.D. KAUFMAN**, *Pure Land Buddhism Today*, in **D. HIROTA** (ed.), *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism. Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*, State University of New York Press, Albany, 2000, pp. 138-139. Una opportuna prospettiva mediana in **G. OBELLEIRO**, *A Moral Cosmopolitan Perspective on Language Education*, in **J. GOULAH** (ed.), *Daisaku Ikeda, Language and Education*, Routledge, London-New York, 2014, pp. 41-45.





mondo dai propri timori e dalle proprie debolezze. In altre parole, la perfezione morale non appartiene esclusivamente ad alcuno.

Se il percorso veritativo propugnato dal buddhismo si fermasse a individuare i sintomi del malessere sarebbe, per altro verso, poca cosa: una dottrina, appunto, tendenzialmente giudicante e invece debole sul fronte delle proposte di soluzione che pure si intesta di riuscire ad apportare.

Il processo eziologico e diagnostico che c'è nel cammino per l'illuminazione si compone perciò di un ulteriore, secondo, stato che tenta di oggettivizzare le cause del disagio: l'accertamento, cioè, di quelle cause che determinano nell'animo la *sete* (*trsna*, più correttamente invero traducibile come sete di giustizia<sup>57</sup>).

Questo aspetto è cruciale per spiegare due importanti corollari. Innanzitutto, va notata l'attenzione che la dottrina buddhista ha sempre attribuito alla situazione soggettiva degli individui privati della libertà personale o in essa menomati. Ciò, d'altra parte, concorre anche a spiegare il fascino che il buddhismo esercita sui soggetti che versino in quelle condizioni<sup>58</sup>, perché nel processo di verità descritto dal Buddha la deprivazione materiale è valutata in una più complessiva dinamica psicofisica, proponendosi così quel processo quale istanza di liberazione.

In secondo luogo, il prevedere un'accezione così ampia di *trsna* è la base dell'attenzione conseguita nel buddhismo e dal buddhismo nei confronti del dialogo interreligioso. In esso ha fornito sovente indicazioni importanti per una riflessione interreligiosa comune e condivisa sulla privazione di libertà<sup>59</sup> - intesa talora in senso esistenziale, emotivo, ma ben

---

<sup>57</sup> Sulla bivalenza individuale e collettiva di questa peculiare *sete di giustizia*, cfr. **S.E. HARRIS**, *The Skillful Handling of Poison: Bodhicitta and the Klesas in Santideva's Bodhicaryavatara*, in *Journal of Indian Philosophy*, n. 2 del 2017, pp. 331-348; esistono tuttavia interpretazioni molto diverse, che ne negano la possibile declinazione personalista. Quanto a un'importante cernita d'esse, **V. ELTSCHINGER**, *Is There a Burden-Bearer? The Sanskrit Bharaharasutra and Its Scholastic Interpretations*, in *Journal of the American Oriental Society*, n. 3 del 2014, pp. 453-479.

<sup>58</sup> Le suggestioni sin qui percorse trovano in realtà momenti fondativi in vasta produzione scientifica contemporanea. Ci si limiti qui a **S.S. EVANS**, *Buddhist Resignation and Human Rights*, in D.V. KEOWN, C.S. PREBISH, W.R. HUSTED (edds.), *Buddhism and Human Rights*, Kurzon Press, Richmond, 1998, pp. 142-144; **S.B. KING**, *Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2005, pp. 87-92, nonché pp. 202-204.

<sup>59</sup> Pur considerando profili autobiografici, in ogni caso meritevoli, è articolata l'analisi di **C. MALONE**, *Razor-Wire Dharma. A Buddhist Life in Prison*, Wisdom, Boston, 2008. Ha intenti divulgativi, anche se nel lavoro si dà specificamente conto delle sensibilità



più spesso e ben più concretamente anche a beneficio di peculiari categorie di persone fisiche (internati, detenuti, ristretti a qualunque titolo).

Nell'interlocuzione interindividuale che il buddhismo perora e rilancia non c'è spazio soltanto per accertare la propria afflizione e le cause che pongono il soggetto in uno stato privativo. È necessario il terzo passaggio, quello probabilmente più importante nella raffinata concatenazione di elementi di riflessione connaturata alle quattro verità esposte nei testi canonici: l'accertamento della *guaribilità*, l'ipotesi, in sostanza, di risolvere *ex ante* la condizione patogenetica.

Persino stavolta il buddhismo mette in opera una delle sue fondamentali caratteristiche normative: l'uso dell'astensione (che in seguito verrà definita in senso proprio quale condotta omissiva) in quanto comportamento pratico preferibile<sup>60</sup>. Per tale via, la negazione - il procedimento di sottrazione di un fatto a uno stato di cose - diventa affermazione della verità. La *guaribilità* cui si faceva riferimento è perciò il rilascio dell'agente patogeno, l'eliminazione dalla catena di causalità dell'evento, del comportamento o del soggetto che conduce allo stato di disagio. Non si parla qui di eliminazione fisica o di soppressione, ma di non considerazione, di destituzione di importanza nella prospettiva psichica individuale. Se si soffre per la perdita di un bene rilevante patrimonialmente e pure affettivamente, il soggetto può guarire *rilasciando nel vuoto* l'irrisolvibile desiderio di riappropriarsene.

L'orientalismo occidentale<sup>61</sup>, anche quello affermatosi e con risultati manualistici accertati nelle scienze giuridiche, ha con buona attenzione

---

interconfessionali che animano pure gli ambienti detentivi e la tutela dei soggetti in essi ristretti, C. LU, *The Buddha in Jail. Restoring Lives, Finding Hope and Freedom*, ORB, New York-London, 2019.

<sup>60</sup> Questo aspetto è rimarcato in tutte le forme del buddhismo contemporaneo, di là dalla loro precipua conformazione territoriale o ideologica, sino a emergere in trattazioni che pure non lo prenderebbero espressamente a cardine della propria analisi. Vedi, ad esempio, T. BARTHOLOMEUSZ, *The Female Mendicant in Buddhist Sri Lanka*, in J.I. CABEZON (ed.), *Buddhism, Sexuality and Gender*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 54-55.

<sup>61</sup> Non è questa ovviamente sede per ripercorrere la polemica sull'orientalismo occidentale, spesso declinato come sguardo di preliminare riconoscimento dell'angolo preferenziale europeo (su questo, può rimandarsi al seminale studio critico di E. SAID, *Orientalismo* (1978), Bollati Boringhieri, Torino, 1991). Qui mette conto soprattutto rilevare come l'orientalismo abbia almeno avuto di buono il favorire un grado anche minimo di conoscenza di sistemi giuridici e culturali altri, nonostante limiti e pretese di esclusività. Vedi, ad esempio, G. MORRONE, *Incontro di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich*



reso questa terza fase del processo buddhista di conduzione alla verità come *non dimora* dell'elemento che causa l'instabilità. È espressione che risponde a un linguaggio aulico, probabilmente stilisticamente superato, ma che afferra bene un dato di fondo. La terza verità di quella che si è definita taumaturgia giuridica buddhista si conclude nel superamento del fattore di crisi, attraverso il suo *rilascio*, la sua perdita di significatività per il soggetto che proprio per quella significatività attribuita ne ricavava angoscia e apprensione. Non è un caso che questo *modus procedendi* sia stato usato anche nelle medicine orientali volte alla risoluzione dei fenomeni di dipendenza<sup>62</sup>. Al giurista spetta di avere tecnicamente un atteggiamento più prudente, perché, anche in ottica normativa, le dipendenze non certo si risolvono, nei loro effetti lesivi, semplicemente riconoscendo che la sostanza per cui si ha dipendenza occupa la psiche del soggetto che ne sia affetto. Eppure, questo sommovimento individuale, questa presa di coscienza personale, è fortemente incoraggiato nei protocolli terapeutici<sup>63</sup>. Oltre a ciò, conduce all'ultimo stato del processo di purificazione: la somministrazione della *cura* attraverso una appropriata decisione.

Proprio tale ultimo elemento consente di superare definitivamente le tesi che associavano al buddhismo carattere totalmente *a-giuridico* o addirittura *antigiuridico*. Oltrepassare lo stato di privazione non si dà in natura senza un impulso volitivo che conduca a una determinazione. Senza operare una scelta (che produca una condotta omissiva o commissiva) non si ha abbattimento dello stadio afflittivo. Non c'è perciò solo una contemplazione quale antidoto atarassico al dolore, non c'è l'idea - invero nel buddhismo occidentale a lungo diffusa<sup>64</sup> - di un fluire nel

---

Becker, Liguori, Napoli, 2006, pp. 200-204; R.J.C. YOUNG, *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 237-241.

<sup>62</sup> Si consideri, ad esempio, il tentativo di ricavarne una prospettiva sistematica in M. LEVINE, *The Positive Psychology of Buddhism and Yoga. Paths to a Mature Happiness*, Routledge, New York, 2010. Come si vede è una trattazione più semplicistica degli studi dedicati al controllo del dolore nella psicologia buddhista, talora fondati su un'analisi testuale sin troppo impegnativa per poter essere anche considerata accessibile. Se si volessero considerare pure fonti siffatte, comunque sia, vedi M.V.R.K. RATNAM, *Dukkha. Suffering in Early Buddhism*, Discovery, New Delhi, 2003.

<sup>63</sup> C. MONTANARI, C. LONGO, *L'integrazione pluralistica nelle tossicodipendenze. Percorsi formativi e terapeutici*, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 30-32; A. VENDRAMIN, A.M. SCIACCHITANO, *Neuroplasticità cerebrale e tossicomania*, in V. SAVA, E. LA ROSA (a cura di), *Lo spazio dei limiti. Prospettive psicoanalitiche nella psicoterapia delle dipendenze*, FrancoAngeli, Milano, 2006, pp. 84-87.

<sup>64</sup> Contro un simile luogo comune, laconica la valutazione di R. VENTURINI, *Ri-*



quale la presa di coscienza individuale sia del tutto priva di significato. C'è piuttosto il riconoscimento di un momento costitutivo che fonda la decisione giusta per stabilire una *cura*. Tale decisione contiene un elemento equitativo (il beneficio prudenziale per la persona) e un elemento all'opposto del tutto propositivo, reale, valutabile (la qualificazione concreta dell'effetto determinato sulla condizione di sofferenza).

Persino da questo punto di vista, la definizione di buddhismo come taumaturgia giuridica interculturale mostra una sua pratica dimostrabilità, nell'ambito degli studi sul fenomeno religioso e sugli effetti di questo nella concezione istituzionale delle libertà personali. Appare innegabile che le *quattro nobili verità* postulino a tutti gli effetti una nuova trama dei rapporti la corporeità e la psicologia<sup>65</sup>, elaborando una griglia semantica e assiologica che si presta in diritto a essere confrontata col lascito di altre esperienze, tanto secolari quanto religiose.

## 5 - L'astensione curativa: una nozione rafforzata di condotte omissive

La suindicata elaborazione sul rapporto tra il corpo e la psiche, tra la materialità e l'immaterialità, si rivela particolarmente soddisfacente proprio al fine di secondare l'analisi degli spunti giungenti in materia ecologica e solidaristica. Ciò appare tanto più vero quando si riscontrano le cinque forme dell'astensione curativa individuate a partire dalle fonti buddhiste. Ai fini del ragionamento giuridico, ciò conferma *expressis verbis* la strategica incisività della condotta omissiva nella dottrina buddhista: un'omissione non occasionale, eterodiretta, totalmente scevra dal processo volitivo dell'agente, bensì consapevole, effetto di ricognizione e azione individuali. Tale aspetto determina il transito, o la *trasmigrazione*, come avrebbe sostenuto da una prospettiva non buddhista Mahavira<sup>66</sup>, delle conseguenze dal piano individuale a quello collettivo, smentendo così i

---

*legature buddhiste*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 2010, p. 110.

<sup>65</sup> S.D. GOODMAN, *The Buddhist Psychology of Awakening. An In-Depth Guide to Abhidharma*, Shambhala, Boulder, 2020, pp. 45-58; A. GOVINDA, *Riflessioni sul buddhismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985, pp. 76-77; T. TSERING, *Buddhist Psychology: the Foundation of Buddhist Thought*, Wisdom, Somerville, 2006, pp. 13-16.

<sup>66</sup> Un paragone simile è prospettato in N. APPLETON, *Narrating Karma and Rebirth. Buddhist and Jain Multi-life stories*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2014, p. 111. Si dà meno peso a tale comparazione in J.C. STEPHENS, *The World of Axial Sages. The Age of Awakening*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne, 2021, p. 107.



rischi di un individualismo perfezionistico negli insegnamenti di Siddharta e dei suoi seguaci.

La prima forma di astensione (*ahimsa*) universalizza il principio di non lesività a tutto il genere umano, e non solo<sup>67</sup>: è l'astenersi dal nuocere ad altri esseri viventi. Si tratta a ben vedere di un'accezione di non lesività molto più ampia di quella che alla cultura giuridica occidentale viene dalla maggiore precisione della scienza romanistica, soprattutto in materia di responsabilità civile<sup>68</sup>. Richiama viepiù una impegnativa riflessione preliminare. Nel buddhismo non è in gioco soltanto la lesione volontaria (percuotere Tizio, organizzare una frode in danno del creditore Caio o mentire a Sempronio sul proprio stato di salute o sul vizio di un bene). A un livello siffatto, è possibile sostenere che la più parte delle forme sistematiche di spiritualità, conducano o meno a un'organizzazione confessionale o a una dottrina religiosa, si premura di scongiurare condotte di intenzionale nocività a danno di chicchessia - eccezion fatta forse per il caso in cui, storicamente, il danno si sia prodotto nella sfera giuridica di un infedele<sup>69</sup>. Ciò poteva ricevere anzi natura di giustificazione, se non di dovere.

---

<sup>67</sup> Una breve rassegna di tesi opposte viene riprodotta in **M. CHINCHORE**, *Conception of Ahimsa in Buddhism: a Critical Note*, in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 2005, pp. 103-109; tale principio, forse aderendo con limitato spirito critico ai paradigmi della scienza politica liberal-democratica, è ritenuto sinonimo della nonviolenza da parte di molti Autori che ne hanno vagliato la genesi e l'osservanza. A tale titolo: **S. SHARMA**, *Peace and Nonviolence in the Indian Religious Tradition*, in *Peace Research*, n. 1 del 1999, pp. 58-65; **H.W. TULL**, *The Killing that is not Killing: Men, Cattle and the Origins of Non-violence (ahimsa) in the Vedic Sacrifice*, in *Indo-Iranian Journal*, n. 3 del 1996, pp. 223-244.

<sup>68</sup> Ciò non significa associare a quella tradizione un carattere permissivistico, quanto piuttosto delinearne meglio i confini - evidentemente più stretti della non lesività e della nonviolenza nella spiritualità buddhista. Sulla accezione romanistica, cfr. **M. BARCELLONA**, *La responsabilità civile*, Giappichelli, Torino, 2021, pp. 64-65; **L. SOLIDORO MARUOTTI**, *La tradizione romanistica nel diritto europeo, II, Dalla crisi dello ius commune alle codificazioni moderne*, Giappichelli, Torino, 2010, pp. 112-113.

<sup>69</sup> Quanto al diritto canonico, è bene chiarire come, sin dalla fine del Concilio Vaticano II, questo *modus operandi* si sia attutito, fino in sostanza a caducare. In tali termini, **G. DALLA TORRE**, *Infedeli* (lemma), in *Enciclopedia del Diritto*, XXI, Giuffrè, Milano, 1971, pp. 416-418. Una dinamica evolutiva, che nei secoli aveva evidenziato l'utilità e il fondamento teologico di un approccio non necessariamente punitivo nei confronti degli infedeli, veniva esplicitata in **O. CONDORELLI**, *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in **G.B. VARNIER** (a cura di), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, EUM, Macerata, 2011, pp. 29-67.



Qui, invece, la posizione è più radicale, perché bisognerebbe impedire che la propria condotta nocca ad altri esseri anche quando nel porla in atto l'agente non riconosca di determinare quella lesività. Ciò ci pare confermi pure il principio dialogico che la pratica buddhista, senza codificare apertamente, in realtà accoglie in sé: come potrebbe altrimenti l'agente conoscere del male procurato senza interloquire fattualmente - o perlomeno tentare di ottenere un riscontro - col soggetto colpito?

Se il riconoscimento della virtù dialogica resta per questa prima forma tra le righe, quanto comunque necessitato nella sua materiale estrinsecazione, nella seconda (*satya*) la questione diventa assolutamente dirimente: *satya* è l'astensione dalla menzogna<sup>70</sup>.

I diritti religiosi delle confessioni abramitiche, segnatamente il diritto contrattuale islamico e nella storia del diritto canonico l'attenzione ai vizi della volontà, non hanno mancato di riflettere sulla carica disvaloriale della menzogna. Essa veniva talmente avversata da essere ammissibile soltanto in casi strettamente definiti. Si pensi in proposito alla dissimulazione per fede nel diritto sciita<sup>71</sup> o all'elaborazione dei primi movimenti di riforma ecclesiale in materia di rapporti tra l'obbligo di dire la verità e i procedimenti inquisitoriali<sup>72</sup>. L'impressione è che però si resti in entrambi i casi in dinamiche o negoziali - la contrattazione tra Tizio e Caio, la dichiarazione di volontà di Sempronio - o coinvolgenti le relazioni tra il singolo e l'istituzione - l'istanza dei fedeli per ottenere un rescritto, non fare sapere informazioni qualificanti a una giurisdizione cui non si riconosce competenza.

Questi fondamentali aspetti il buddhismo arriva a esteriorizzarli fino alle estreme conseguenze, innalzando a regola della cura l'abolizione

---

<sup>70</sup> Convergono su tale qualificazione della *satya* numerosi studi ascrivibili al filone di *law & religions*. Per citarne alcuni, **D. TONG**, *Introduction to Comparative Political Culture. The Theoretical Reflection on the Plurality of Democracy*, Springer Nature-Higher Education Press, Singapore-Beijing, 2019, pp. 182-183; **W. YUN**, *Zen Master T'oe'ong Songchols Doctrine of the Zen Enlightenment and Practice*, in J.Y. PARK (ed.), *Makers of Modern Korean Buddhism*, State University of New York Press, Albany, 2010, pp. 203-205.

<sup>71</sup> Sull'istituto della *taqiyya*, **Y. MARIUMA**, *Taqiyya as Polemic, Law and Knowledge: Following an Islamic Legal Term through the Worlds of Islamic Scholars, Ethnographers, Polemicists and Military Men*, in *Muslim World*, n. 104 del 2014, pp. 89-108. Sull'occorrenza di fenomeni simili, talvolta verificabili e per finalità parzialmente diverse, anche nelle culture giuridiche sunnite, cfr. **A. PIN**, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, CEDAM, Padova, 2010, p. 241.

<sup>72</sup> Ci si limiti qui al celebre caso di studio della cultura cataro-albigese, di cui riferisce, anche in base alle sue ascendenze teologiche, **J. DUVERNOY**, *La religione dei Catari. Fede - Dottrine - Riti*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000, pp. 164-166.



della menzogna. Ciò non significa però che si disconoscano gli effetti anche patrimoniali di una condotta omissiva. Lo si evince in tutta evidenza nella terza forma dell'astensione curativa: quella dal furto (*asteya*), che la riflessione giuridico-religiosa asiatica tende a collegare, per le ragioni che si diranno appresso, alla quinta tipologia di astensione terapeutica, che è la *aparigraha* (l'astensione dalla cupidigia nel possesso)<sup>73</sup>.

L'una e l'altra non possono che fondarsi sul rifiuto di un rapporto morboso tra bene e persona, o addirittura nelle relazioni interindividuali. Il furto, sebbene la dottrina buddhista non sia ostile a riconoscere circostanze che il nostro ordinamento giuridico ha poi associato allo stato di bisogno o di necessità, implica l'impossessamento. Si utilizza cioè una tecnica predatoria per la sottrazione di qualcosa a qualcuno: è una violazione tanto di quella lealtà intersoggettiva scolpita nella *satya* quanto delle più modeste e però ancor più necessarie regole di pacifica convivenza, all'interno di una comunità. Un meccanismo volitivo simile si realizza nella cupidigia nel possesso: quanto si ha non viene meramente mantenuto, ma innaturalmente innalzato a forma di idolatria delle proprie attribuzioni sul bene. La *aparigraha* non sovrintende soltanto le relazioni tra persona e bene, perché una simile cupidigia può benissimo verificarsi nei rapporti umani. Può, ad esempio, darsi il caso di un'eccessiva gelosia amicale o di una pretesa di esclusività del rapporto amoroso che comprime, ben oltre la sfera della sessualità, la soggettività della parte soccombente. Sulla concezione giusmatrimonialistica del buddhismo verranno a seguire fornite alcune indicazioni orientative<sup>74</sup>, non riguardanti la sola sfera *lato sensu* sacramentale alla quale saranno riferite. Adesso mette conto soprattutto valorizzare la contestualità del rifiuto nella bramosia, tanto verso le persone quanto verso i beni, perché, sebbene la possessività nella sfera affettiva implichi sostanzialmente una svalutazione

---

<sup>73</sup> La rilevanza di questa forma di astensione ha ingenerato l'idea, da un lato, che essa appartenesse anche a sensibilità ed esperienze aggregative esterne alla cultura buddhista (vedi **H. BECKH**, *Buddha's Life and Teaching*, Temple Lodge, Forest Row, 2019, pp. 148-150) e, dall'altro, che la sua corretta osservanza sia tipicamente opportuna nell'attuale contesto sociale (**H. SMITH**, *Beyond the Postmodern Mind. The Place of Meaning in a Global Civilization*, Quest Books, Wheaton-Chennai, 2003, pp. 167-168).

<sup>74</sup> **A. ALBISETTI**, *Tra diritto ecclesiastico e canonico*, cit., pp. 298-299 (aspetti, peraltro, ripresi, quanto agli effetti che essi producono nel recepimento della celebrazione matrimoniale ai fini dello stato civile, in **ID.**, *Il matrimonio delle confessioni religiose di minoranza*, Giuffrè, Milano, 2013; **ID.**, *Il matrimonio dei culti acattolici*, in T.A. AULETTA (a cura di), *Famiglia e matrimonio*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 374); **A.S. MANCUSO**, *La rilevanza civile del matrimonio degli acattolici*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2013, pp. 131-133.



dell'*altro-da-sé*, condotte simili di pretesa sulle determinazioni altrui pur esistono. E il buddhismo rispetto a esse sceglie opportunamente di considerarle alla stregua delle forme peggiori di cupidigia. Nel caso dei beni, essa è pretesa patrimoniale infondata; nel caso delle dinamiche relazionali, si tratta dell'egoistico e compulsivo desiderio di orientare i comportamenti altrui non al principio di non lesività, ma a quello della propria personale ed esclusiva soddisfazione.

A confermare l'intima connessione sussistente tra tutte le forme dell'astensione curativa, questo aspetto dell'*aparigraha* entra direttamente in comunicazione con la quarta (l'astensione dal ludibrio sessuale, la *brahmacarya*, una bramosia violenta della carne<sup>75</sup>).

Proprio questa forma curativa vale a smentire un'associazione mentale invero invalsa, scorretta tanto metodologicamente quanto giuridicamente, che fa combaciare il buddhismo, in special modo quello di neofiti e *convertiti* improvvisati, con pratiche della sessualità assunte come rituali e perseguite con una specifica efferatezza, devianza o elaborata viziosità<sup>76</sup>. Il malinteso probabilmente origina dal legame dei culti e delle dottrine asiatiche con le modalità tantriche della sessualità, che a essa attribuiscono uno scopo e delle esecuzioni estremamente analitiche e non tanto raramente misticistiche o esoteriche. Non solo l'associazione è però inavveduta rispetto ai contenuti teoretici del buddhismo (che rifiuta la bramosia sessuale, la violenza sul corpo dell'altro, le prassi di coazione e contenzione), quanto ancor più fuorviante agli effetti giuridici. Non forme di deviazione sessuale prescrive il buddhismo, tantomeno a fini rituali. Quando alla sessualità è stato opportunisticamente e strumentalmente attribuito carattere rituale, anche nell'esperienza giurisprudenziale italiana<sup>77</sup>, si è spesso scoperto che ciò non aveva nulla a che vedere con le

---

<sup>75</sup> La valenza collettiva riferibile a un tipo così peculiare di astensione trova una rilettura, in termini di storia delle istituzioni giuridiche e politiche, in **V.R. HOWARD**, *Gandhi's Ascetic Activism. Renunciation and Social Action*, State University of New York Press, Albany, 2013, pp. 118-120. Predilige una diversa declinazione, di comparazione tra *brahmacarya* e celibato, **N. McGOVERN**, *The Snake and the Mongoose. The Emergence of Identity in Early Indian Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019, pp. 110-111.

<sup>76</sup> Immagini del genere poggiano su una qualche aneddotta, ma non possono ergersi a verità storica. Cfr. **C. JI**, *Chinese Religion and Popular Literature*, The Harvard-Yenching Institute, Harvard, 1998, pp. 33-34. Con ulteriori accenti critici, **R. CARPENTER**, **B. CARPENTER**, *The Blessings of Buthan*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, pp. 150-151.

<sup>77</sup> Primi inquadramenti, anche sulla cornice fattuale che precede i più cruenti procedimenti in materia, **S. BORILE**, *Satanismo, sette religiose e manipolazione mentale*,





fedì, il credo e la spiritualità. A maggior ragione quelle condotte, se non integravano *ex se* già illeciti d'altra natura, certamente rilevavano quali riti contrari al buon costume<sup>78</sup>.

È assai più opportuno rivendicare l'intima coerenza tra *aparigraha* e *brahmacarya* perché ancora una volta implicano uno stato patologico di apprensione su cose e persone che produce uno sviamento dalla ricerca delle *quattro nobili verità*: una ricerca che proprio forme tipizzate di astensione rendono impermeabile ai disvalori della lesività, della slealtà e della bramosia.

Ci si chiederà a seguire se la peculiare connessione tra tali precetti consenta al buddhismo di conseguire l'uniformità dogmatico-morale idonea a farne un campo di studi unitario. A questo primo riscontro, le diffuse interafferenze messe in rilievo sembrano consentire, coi dovuti distinguo quanto alla diversa formalizzazione delle dinamiche associative buddhiste, di rispondere affermativamente a tale quesito e di tesaurizzare questa prima affermazione positiva quale tesi di studio da sottoporre a ulteriore e più approfondita verifica.

## 6 - Un bilancio *casistico*: materiali di studio sui rapporti tra il buddhismo e le istituzioni statali

Per valutare l'esistenza, in un credo o in un insegnamento spirituale, di alcune caratteristiche tendenzialmente stabili, bisogna sovente tenere conto di numerosi fattori, direttamente impattanti la sfera dell'ordinamento giuridico. Dovrà, ad esempio, considerarsi quali siano le forme organizzative di quel particolare insegnamento o credo, quali rapporti esse abbiano con le istituzioni governative, se sia possibile o meno tipizzare una differenziazione degli usi al variare della

---

Universitas Studiorum, Mantova, 2015. Sulla suggestione per cui tali crimini si abbeverino anche da un immaginario largamente formatosi all'estero, **A. ZAPPALÀ**, *Abusi sessuali collettivi sui minori. Un'analisi criminologica e psicologico-investigativa*, FrancoAngeli, Milano, 2009, pp. 25-26. Da tempo tuttavia la dottrina più avveduta riconosce che persino ipotesi così efferate, più che integrare gli estremi dei reati associativi, debbano essere innanzitutto ricondotte alle responsabilità dei singoli che le abbiano poste in atto. In tali termini, tra gli altri, **G. D'ANGELO**, *Ultime vicende giudiziarie della Chiesa di Scientology*, in (il) *Diritto Ecclesiastico*, n. 1 del 1998, p. 384 ss.

<sup>78</sup> Una approfondita analisi, che tentava di attualizzare il senso della dicitura introiettata nella disciplina dei limiti costituzionali all'esercizio del diritto di libertà religiosa, può ritenersi **V. PACILLO**, *Buon costume e libertà religiosa. Contributo all'interpretazione dell'art. 19 della Costituzione italiana*, Giuffrè, Milano, 2012.



localizzazione geografica. Per queste ragioni, lo studio giuridico del fatto religioso tende sempre più spesso a evitare le generalizzazioni; quando ciò invece avviene, è per suggerire ipotesi di ricerca, non verità assodate<sup>79</sup>.

Lo stesso sforzo ermeneutico è conveniente metterlo in campo quando si parla del buddhismo e delle sue mutevoli tipicità nel concreto sviluppo storico della sua parabola. Se si volesse, tuttavia, individuare almeno un tratto comune - sostanzialmente stabile, nonostante i molti indici di particolarità locali che possono essere richiamati - bisognerebbe riconoscere che negli enti esponenziali della spiritualità e della cultura buddhista si è mantenuto un approccio non ostile alla negoziazione (formale e informale) coi pubblici poteri. Spesso, peraltro, questo approccio cooperativo mira soprattutto a preservare caratteristiche statutarie interne o a proporre un modello essenzialmente didascalico per la società politica, senza pretendere di normare questioni che a quel tipo di spiritualità non appartengono.

Lo si è visto, certamente su un sub-settore ordinamentale più ristretto degli altri, nelle intese stipulate tra lo Stato italiano e le principali organizzazioni buddhiste in esso presenti. Queste ultime non hanno voluto negoziare alcuna pattuizione bilaterale su un ambito che è invece sempre stato tra i punti cruciali del diritto ecclesiastico di promanazione concordata e concordataria: il diritto matrimoniale. L'Istituto Soka Gakkai e l'Unione Buddhista Italiana, che pure fanno riferimento a dottrine non sovrapponibili (l'uno influenzato dalla tradizione buddhista nipponica<sup>80</sup>, l'altra espressiva di tendenze più vicine al buddhismo praticato nel sub-

---

<sup>79</sup> Si notino, ad esempio, le avvertenze di **S. FERRARI**, *Lo spirito dei diritti religiosi: ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 101-103, a non considerare la proposta di comparazione assorbente le diverse ascendenze presenti in ciascun ordinamento confessionale. Tali cautele metodologiche si osservano anche in **O. ROY**, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano, 2019. Si consideri ancora, quanto a sensibilità *dissenzienti emerse* nella storia della Chiesa cattolica, **L. ZANNOTTI**, *La Chiesa e il principio di autorità. Una riflessione sugli elementi essenziali del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 18-19; per quanto riguarda alcuni dei temi toccati nella presente analisi, vedi, per tutti, **P. CONSORTI**, *Religioni e democrazia fra multiculturalismo e globalizzazione. Più a Oriente dell'Islam: incontro all'induismo, al buddhismo ed agli Asian Values*, in *Diritto & Religioni*, n. 1 del 2006, p. 194.

<sup>80</sup> Questa ascendenza ideologica, tuttavia, non manca di originare una pubblicistica di contenuto comprensibilmente, ma meramente, apologetico, per non dire a pur leciti fini di proselitismo. In proposito, evitano in parte tali eccessi **S. TARABINI**, **J. LOUY**, *L'evoluzione del buddhismo e della Nichiren Shu in Europa*, Edizioni del Tempio Renkoji, Cereseto-Roma, 2018.



continente indiano<sup>81</sup>), hanno tenacemente perseguito la strada dell'intesa approvata con legge dello Stato. L'Istituto è addirittura addivenuto a modifiche statutarie per facilitare la conclusione di quel percorso e nel frattempo marcare una cesura rispetto allo spiccato protagonismo del clero centrale<sup>82</sup>. L'Unione ha per parte propria pazientemente atteso che giungesse ad approvazione un'intesa che, a cinque anni dalla sua stipula, rischiava ormai di caducare insieme alla legislatura in cui il suo percorso s'era avviato<sup>83</sup>. Eppure, né l'uno né l'altra hanno voluto imprimere alla propria disciplina negoziata uno specifico riferimento normativo al diritto matrimoniale dei seguaci di ciascun culto. Così hanno agito, nonostante gli spiccati profili differenziali tra loro intercorrenti, perché nella spiritualità buddhista, quale che sia il procedimento giuridico formale che conduce alla produzione di effetti in capo al matrimonio, si predilige *benedire*, accogliere, la bontà del sentimento, la natura del rapporto affettivo, la complessiva rilevanza di una vita relazionale amorevole rispetto a una vita relazionale priva di amore<sup>84</sup>. Ciò dimostra in parte l'assunto di

---

<sup>81</sup> Anche se fonti, non solo recenti, associano a tale unione una attitudine dialogica che sembra avere superato preclusioni nei confronti di scuole differenti; in questi termini, utile l'esempio di **M. THENGAVILA**, *Ambedkar e il neobuddhismo. L'emancipazione degli intoccabili*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, p. 12.

<sup>82</sup> L'importanza del passaggio è comprovata dalla dinamica collaborativa messasi in luce, tale da rendere operanti modifiche incisive all'atto tipico dell'autonomia confessionale che è, appunto, lo statuto. Non poche le fonti, tra i primi commentatori, che hanno ritenuto, anche da sponda non prettamente giuridica, opportuno rimarcare tale scelta. Si consideri, ad esempio, **V. PALUMBO**, *La Camera approva definitivamente e all'unanimità l'intesa con i Buddisti*, in *Corriere della Sera*, 17 giugno 2016; sulla transizione statutaria dell'Istituto, vedansi inoltre **F. ALICINO**, *La legislazione sulla base di intese: i test delle religioni altre e degli ateismi*, Cacucci, Bari, 2013, p. 100; **R. BENIGNI**, *Il governo del fenomeno religioso. Istituzioni pubbliche, organizzazioni confessionali e percorso cooperativo*, in EAD. (a cura di), *Diritto e religione in Italia. Principi e temi*, RomaTrePress, Roma, 2021, p. 115.

<sup>83</sup> Ben ricostruiva la questione, anche in riferimento a precedenti forme di accordo non approvate in legge, **S. ANGELETTI**, *La nuova intesa con l'Unione Buddhista Italiana: una doppia conforme per il Sangha italiano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2008.

<sup>84</sup> Non è perciò una lacuna quella risultante al combinato disposto tra la legge 31 dicembre 2012, n. 245 (*Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione Buddhista Italiana, in attuazione dell'articolo 8, terzo comma, della Costituzione*) e l'omologa 28 giugno 2016, n. 130 (*Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai, in attuazione dell'articolo 8, terzo comma, della Costituzione*), quanto il precipitato legislativo-negoziato di una precisa concezione antinormativistica dell'unione matrimoniale. Tale vocazione all'apertura amorosa, come unione condivisa, di là dal perimetro giuridico formale o dalle pregresse scelte sacramentali dei coniugi convertiti,



partenza: gli enti esponenziali del buddhismo italiano non hanno avuto ostracismi verso la negoziazione dello Stato, che hanno anzi utilmente percorso, ma non hanno voluto aggiungere al novero delle pattuizioni bilaterali istituti, argomenti e aspetti che non rientravano tra le loro principali e più tipiche aspirazioni spirituali.

La complessa e multiforme realtà associativa buddhista internazionale preserva questa impostazione. Non matura sentimenti aprioristici sull'esercizio dei poteri, coi quali può ben intavolare rapporti o all'interno dei quali, soprattutto in Asia, può avere propri aderenti e seguaci, ma difficilmente pretende che l'azione legislativa statale preveda trattamenti speciali per quegli aderenti e seguaci in materie esterne alla pratica buddhista.

Modalità di azione assertive, quanto fundamentalmente proclivi a discernere le specificità dell'esperienza di formazione spirituale dalle dinamiche tecnico-formali del diritto statale, si sono, ad esempio, osservate recentemente nell'ordinamento giapponese in materia di esecuzione capitale. Il buddhismo nipponico, comunque sia, si connota per delle fonti dottrinali che presentano una visione della sanzione e della sua esecuzione irriducibile rispetto all'omologo sforzo elaborativo del buddhismo indiano o cinese o indonesiano<sup>85</sup>.

Si tratta di un'interpretazione critica della responsabilità umana che, se pure mai accede al determinismo razionalista della cultura giuridica occidentale, non manca di offrire una rappresentazione molto cruda e negativizzante dell'errore personale - soprattutto se frutto di cupidigia, approfittamento o violenza. L'associazionismo buddhista in Giappone difficilmente si è fatto portavoce di battaglie in direzione di una specifica legislazione penalistica, anche su ipotesi di reato che la sua tradizione spirituale ritiene particolarmente riprovevoli - vedansi alcune condotte di sfruttamento delle specie animali. Nonostante ciò, su un tema

---

ha reso la dottrina buddhista del matrimonio molto gradita ai movimenti asiatici per i diritti civili (cfr. **J.Y. PARK**, *Women and Buddhist Philosophy*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2017, pp. 67-72). È viepiù debitamente osservato in dottrina come lo status coniugale non impedisca di assurgere a livelli qualificanti dell'organizzazione interna buddhista, non configurandosi perciò il corrispondente dell'obbligo del celibato presente invece in altri culti (interessante, a questo titolo, cogliendo anche le contraddizioni di una apparente libertà formale poi nei fatti non osservata in tutte le comunità, **R.M. JAFFE**, *Neither Monk Nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Society*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock, 2001).

<sup>85</sup> È, ad esempio, la tesi di **K.N. JAYATILLEKE**, *Facets of Buddhist Thoughts. Collected Essays*, Buddhist Publication Society, Kandy, 2009, pp. 422-424.



specifico che persino le scuole buddhiste di matrice nazionalistica hanno fatto proprio, i lineamenti di un impegno comune, se possibile volto a favorire culturalmente una posizione abolizionista del legislatore, si sono evidenziati in modo molto chiaro<sup>86</sup>.

Le scuole del buddhismo nipponico hanno manifestato contrarietà espressa al mantenimento della pena capitale nella cornice istituzionale dello Stato e ancora continuano a muovere in tale direzione, talora facendosi portavoce di un abolizionismo universalistico. Fino a oggi sempre in difetto rispetto alla pratica concretizzazione di quell'obiettivo, non hanno tuttavia mai palesato forme di disobbedienza e insurrezione tali da creare disordine sociale o conflitto coi locali poteri di polizia.

Volendo perciò sintetizzare, sulla base dell'esempio italiano e di quello giapponese, assumendo che possano avere abbastanza aderenza reale da descrivere un approccio trasversale, il buddhismo si pone in una posizione di prudente apertura rispetto agli affari secolari. Non ritiene di potere né di dovere orientarli sempre a beneficio dei suoi aderenti, soprattutto per i temi che non sente immediatamente suoi propri, ma non esclude una interlocuzione più forte e tenace per cause e per questioni di maggiore sensibilità. Non disdegna, infine, le forme di influenza sul *drafting* legislativo che oggi sono normalmente considerate espressive del *lobbying* religioso<sup>87</sup>, ma tali prassi sono più la conseguenza di dinamiche evolutive che il retaggio di una specifica tradizione dottrinale risalente<sup>88</sup>.

Non vale del tutto a smentire la suesposta prospettiva il pluridecennale contenzioso tra il monachesimo tibetano e la Repubblica popolare cinese. Le ragioni di quel contrasto sono per entrambe le parti da ritenersi costitutive ed essenziali. Il governo di Pechino non ha mai

---

<sup>86</sup> Nota purtroppo una presa ancora limitata sull'opinione pubblica generale **M. SATO**, *The Death Penalty in Japan. Will the Public Tolerate Abolition?*, Springer, Wiesbaden, 2014, pp. 20-21. Il tema era, però, opportunatamente rilanciato, anche in riferimento alle norme del Codice penale giapponese di cui l'associazionismo buddhista aveva invocato l'abrogazione, in **M. OBARA-MINNITT**, *Japanese Moratorium on the Death Penalty*, Palgrave-MacMillan-Springer Nature America, New York, 2016, pp. 54-55.

<sup>87</sup> In questi termini, quanto alla dottrina italiana, vedi già **G. MACRÌ**, *Europa, lobbying e fattore religioso. Il ruolo dei gruppi religiosi nella nuova Europa politica*, Giappichelli, Torino, 2004 (più di recente, lo stesso **A.**, *Il ruolo delle organizzazioni religiose in Italia e in Europa tra rappresentanza degli interessi e attività di lobbying*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 8 del 2013); **M. VENTURA**, *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino, 2001.

<sup>88</sup> Questa tesi è, ad esempio, argomentata, anche in una prospettiva attualistica, in **W.J. LONG**, *A Buddhist Approach to International Relations. Radical Interdependence*, Palgrave-MacMillan-Springer, Cham, 2021, pp. 10-11.



riconosciuto forme di associazionismo religioso che pretendessero di sovraordinarsi rispetto allo Stato socialista<sup>89</sup>, mentre la cultura monastica buddhista ha sempre rivendicato un principio di autonomia territoriale, in special modo in riferimento alla disciplina e alle attribuzioni delle proprie comunità<sup>90</sup>. Non casualmente la dottrina ha spesso indirettamente risolto la questione, in una prospettiva dogmatica, ritenendo che in quel conflitto giurisdizionale ci fosse in effetti lo scontro tra due forme di assolutismo. All'interprete del diritto spetta di ricostruire lo statuto della regione tibetana ricorrendo ai dettami del diritto costituzionale cinese<sup>91</sup>, invero confliggente rispetto agli usi in quella regione vigenti e osservati. Se perciò non è il caso di fornire della cultura monastica tibetana una acritica rilettura elogiativa, è altrettanto vero che la conformazione teocratica cui essa è approdata deriva in parte proprio dalla natura dello scontro in atto. Non paradossalmente, gli esponenti di quella tradizione si sono definiti, e in parte continuano così a qualificarsi, come governo tibetano in esilio<sup>92</sup>: un esecutivo permanente, cioè, che mantiene la legittimità del suo potere nonostante la privazione materiale patita. Le letture di parte non sembrano, in conclusione, idonee, nemmeno in un caso così particolare, a potere smentire la natura essenzialmente atipica ma di rado belligerante del buddhismo rispetto ai poteri *profani*. E ciò è avvenuto sia che questo approccio sottendesse indifferenza e sfiducia sia che venisse utilizzato per favorire forme bonarie di accordo e di composizione.

## 7 - Possibile conclusione a partire dallo stato dell'arte: il buddhismo tra dottrina, rito e *habitus*

---

<sup>89</sup> E. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 54-64; F. YANG, *La religione nella Cina comunista. Dalla sopravvivenza al risveglio*, FrancoAngeli, Milano, 2020, pp. 25-28.

<sup>90</sup> Sulle tracce di questo processo elaborativo, vedi G. DREYFUS, *Tibetan Scholastic Education and the Role of Soteriology*, in P. WILLIAMS (ed.), *Buddhism*, cit., VI, pp. 32-36.

<sup>91</sup> Si veda, ad esempio, la lunga panoramica sulle riforme dettate nel diritto amministrativo, a Costituzione sul punto invariata, in M. MAZZA, *Decentramento e governo locale nella Repubblica popolare*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 59-108.

<sup>92</sup> Questa denominazione, talora assurta a titolo formale, trovava soprattutto all'inizio alcuni scetticismi (per tutti, A. MONTI, *Cineserie*, in *Belfagor*, n. 3 del 1968, pp. 365-367), ma essa appare sostanzialmente plausibile, oltre che in ogni caso indicativa della serietà e gravità della questione tibetana. Cfr. L. PETECH, *Recensione a Tibet*, a Handbook (Indiana University Asian Studies Research Institute, Oriental Series, V), in *Rivista degli Studi orientali*, nn. 3-4 del 1976, pp. 429-433.



Proprio sulla base di quanto già evidenziato, appare evidente come il buddhismo si presti per il giurista a una pluralità di letture utilizzabili nella comprensione della fase attuale - alcune, si vedrà, più delle altre.

In primo luogo, si può abbozzare una differenziazione fondata su argomenti di demografia religiosa, che intersecano la diversa cornice costituzionale degli ordinamenti di riferimento. È abbastanza ovvio si presenti una plastica distinzione, anche in termini di strutture formali, tra il buddhismo quale formatosi nei suoi territori di primo radicamento e il buddhismo praticato, soprattutto in Occidente, dai *convertiti*. Si tratta di distinzioni evidenti che tuttavia ci è parso di riuscire a dimostrare riguardino più lo stile di vita del contesto nel quale la pratica si svolge che non il patrimonio di principi, suggestioni, prassi, convincimenti. L'una e l'altra categoria, il buddhismo indiano o comunque sia asiatico e quello dei convertiti in Occidente, dovrebbero poi essere analizzate anche dal punto di vista della composizione sociale. In Europa e negli Stati Uniti<sup>93</sup> mantiene, ad esempio, un profilo di progressivo avvicinamento a classi sociali ancora elevate o in ogni caso benestanti, mentre è solo in parte alimentato dal fenomeno migratorio. In ciò si realizza una prospettazione complessiva molto diversa dall'espansione occidentale di altri sistemi di pensiero e di fede, come quello islamico<sup>94</sup>. Quest'ultimo ha certo ormai una quota crescente di seguaci occidentali che a esso si convertono provenendo da altra religione, ma è altrettanto sicuro che più ampia sia la quota di musulmani che giunge per il tramite dei grandi fenomeni migratori negli ultimi decenni.

Nell'Estremo Oriente, inoltre, segnatamente negli Stati più grandi e popolosi (l'India, la Cina, il Giappone, l'Indonesia), il buddhismo non si presenta, se non in parte nella realtà sino-nipponica, come un sistema escludente, che, assunte le vesti istituzionali di religione, obbliga i seguaci

---

<sup>93</sup> Si può dire tuttavia che il proselitismo buddhista non asiatico sia diventato, soprattutto nella letteratura anglosassone, un caso tipico negli studi di *law & religions*. Cfr. **V.S. BHASKAR**, *Faith & Philosophy of Buddhism*, Kalpaz, New Delhi, 2009, p. 190; **A.W.P. GURUGE**, *Buddhism Today and Aesthetic Creativity*, Lulu, Raleigh, 2010, pp. 55-58.

<sup>94</sup> Attestiamo anche in ciò, tuttavia, un processo di radicamento ormai almeno ultradecennale. Cfr. **Y. YAZBECK HADDAD**, **J.I. SMITH**, *Introduction*, in *Muslim Minorities in the West. Visible and Invisible*, Altamira, Walnut Creek-Lanham-Oxford, 2002, pp. XV-XVI; **M. PEUCKER**, *Muslim Community Organizations as Agents of Social Inclusion, Cohesion and Active Citizenship? A Cross-national Overview*, in **M. PEUCKER**, **R. CEYLAN** (eds.), *Muslim Community Organizations in the West. History, Developments and Future Perspectives*, Springer, Wiesbaden, 2017, pp. 40-41; **A. DUDERIJA**, **H. RANE**, *Introduction*, in *Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates*, Palgrave-MacMillan-Springer Nature, Cham, 2019, pp. 2-3.



a una sorta di dichiarazione preventiva di adesione permanente. In India e in altri territori asiatici, piuttosto, il buddhismo si è spesso combinato con l'adesione ad altre appartenenze di fede, stavolta più marcatamente definibili come religiose, dando luogo a forme di culto diffuso che si sarebbe tentati di definire sincretistiche, anche quando siano chiare le loro diverse matrici di origine<sup>95</sup>.

Il buddhismo è entrato in contatto con l'hinduismo e l'uno e l'altro in questo rapporto hanno talora evidenziato sentimenti nazionalistici, talora all'opposto manifestato una certa attitudine dialogica che ha consentito di fare profilare momenti di condivisione o, secondo le parti più intransigenti, di commistione<sup>96</sup>.

Il buddhismo è entrato in contatto pure coi grandi monoteismi abramitici; sono minori le fonti di un rapporto giuridicamente qualificato e/o qualificabile nei confronti dell'ebraismo, mentre non sono poche le testimonianze dell'incontro con il cristianesimo e l'Islam. Nel primo caso, è sorta addirittura una specifica letteratura che ha voluto evidenziare parallelismi e ipotesi di somiglianza tra la figura del Buddha e quella di Gesù Cristo<sup>97</sup>. Non solo per ragioni di correttezza metodologica - la specificità del Dio trinitario<sup>98</sup> non aderisce perfettamente al sistema

---

<sup>95</sup> Addirittura questa particolare attitudine al confronto con gli altri culti è assunta, a base della plasticità e varietà del fermento associativo buddhista, in **J.H. KAMSTRA**, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Brill, Leiden, 1967, pp. 5-9.

<sup>96</sup> È complicato ripercorrere la vicenda tanto in termini ideologico-dottrinali, quanto nel suo recepimento storico nelle fonti giuridiche e religiose. Che il tema avesse una peculiare declinazione politica al tempo delle colonizzazioni risulta, ad esempio, da testi classici di tangibile carica testimoniale (cfr. **C. ELIOT**, *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch*, I, Arnold, London, 1921). Un criterio compilativo ampio è adottato in **A.K. COOMARASWAMY**, *Hinduism and Buddhism* (1943), Golden Elixir, Mountain View, 2011 (si consiglia, *ivi*, il tentativo di approssicare una comparazione anche rispetto al rapporto del buddhismo e dell'induismo coi monoteismi abramitici, pp. 33-34).

<sup>97</sup> Appare incorrere in questa semplificazione, riscattata però da una grande profondità di fonti e di accenti, **P.F. KNITTER**, *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi, Roma, 2021. Dal punto di vista dell'ermeneutica religiosa risulta più strutturata l'analisi, che pure mantiene la stessa vocazione spiritualistica, di **O. VALLET**, *Gesù e Buddha. Destini incrociati del cristianesimo e del buddhismo*, Dedalo, Bari, 2000, *passim* (ad esempio, pp. 92-94).

<sup>98</sup> Sulla rilevanza di tale specificità anche per la complessiva conformazione ordinamentale del sistema, **P. MONETA**, *Introduzione di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 92; ancor prima, colpiva la stretta connessione, tra principio trinitario e struttura ecclesiologica, individuata in **H. MÜLLER**, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al Codice di Diritto canonico*, in **H. MÜLLER**, **G. FELICIANI**, **J. BEYER**, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Editrice





buddhista, che contiene forse più suggestioni cosmologiche che non teologiche - si preferisce che quel tipo di confronto si limiti all'analisi degli insegnamenti, senza investire il rapporto tra due figure guidanti che, anche dal punto di vista statutario e *lato sensu* confessionale, hanno invero un significato irriducibile.

In fondo più tormentata è stata la relazione, occasionale o programmatica, con le diverse scuole giuridiche islamiche, essendo in questo caso le differenze strutturali ancora più ampie. Se un divieto pare accomunare le varie scuole sorte nell'Islam, questo va verosimilmente rintracciato nel divieto di associazione<sup>99</sup>: l'impossibilità, cioè, di attribuire ad alcuno vicinanza, contiguità e consustanzialità rispetto alla divina unicità di Allah. Se l'islamismo politico ha perciò difficilmente rinunciato a un'impostazione teocratica, anche in molte interpretazioni progressive nelle quali comunque l'origine della comunità politica rimanda alla divinità medesima<sup>100</sup>, il buddhismo per parte propria ha evidenziato una evoluzione problematicamente armonizzabile a forme radicali e assolute di monoteismo.

Da questo punto di vista, il buddhismo è sicuramente uno dei migliori ambiti d'indagine per testare l'avvenire del pluralismo religioso nell'Estremo Oriente, così connotato, oggi come ieri, da spinte sovente contrapposte espressive, oltre che di diverse dinamiche religiose, di differenti gruppi di pressione e di potere all'interno della società.

Queste opportune cautele espositive non escludono in ogni caso che tra i tratti unificanti della odierna dottrina buddhista possano essere ricomprese proprio la riflessione sulla natura, nel quadro di un più spiccato impegno ambientalista, e l'importanza di relazioni umane che rimandino a principi di solidarietà sociale. Sia ben chiaro che la prima sorge nel solco di un'interpretazione specifica del genere umano, nel fluire

---

Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990, p. 21.

<sup>99</sup> Sulla professione di monoteismo come punto cruciale non solo del culto, ma anche del diritto islamico, possono vedersi **N. FIORITA**, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*, Firenze University Press, Firenze, 2010, pp. 8-9; **F. KHOSROKHAVAR**, *I nuovi martiri di Allah*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 35-37; **L. PEGORARO**, **A. RINELLA**, *Costituzioni e fonti del diritto*, Giappichelli, Torino, 2018, pp. 43-44.

<sup>100</sup> Può, ad esempio, essere questo il caso di **R. SHADAAB**, *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2017. Una declinazione di impronta dichiaratamente laico-liberaldemocratica è al più rinvenibile nel pensiero riformatore secolare, invero peculiarmente minoritario. Per una voce di quest'ambito, vedi, comunque sia, **A.A. AN-NA'IM**, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2011.



della vita e delle specie<sup>101</sup>. I secondi - i principi guida, cioè, di vincoli di solidarietà intersoggettiva - non sono per parte propria assunti secondo le categorie dello Stato sociale di diritto di matrice euro-occidentale<sup>102</sup>.

Sembra di poterne concludere che il buddhismo, inteso come fenomeno planetario e non solo quale dottrina di tipica origine geostorica, rivesta allo stato una complessa ramificazione. Secondo i seguaci e le loro distinte cornici organizzative, il buddhismo può ritenersi alle volte una forma di dottrina, alle altre una ritualità condivisa, non meno che un più ampio *habitus* mentale, meno definibile, e in ogni caso operante. In tutte e tre le declinazioni l'attenzione all'ecosistema, di là dal fondamento che per esso si tramandi, e alla generosità interindividuale sono difficilmente negabili.

Quando il buddhismo si presenta, soprattutto a Ovest, essenzialmente in quanto dottrina non mancano rischi di semplificazione, di ripetizione a orecchio di schemi e modalità espositive che rimontano ad altre culture<sup>103</sup>. E tuttavia persino in questi casi si segnala un immaginario: la continuità nello studio delle fonti monastiche, l'introduzione di un linguaggio e di una terminologia che ben si combinano all'individuazione di valori distinti da quelli del consumismo, dell'egoismo e dello stesso sistema economico capitalistico.

---

<sup>101</sup> Questo filone d'analisi è, per altro verso, abbastanza radicato in Occidente e anzi le sue testimonianze più recenti rischiano di riproporre moduli già acclarati. Cfr., secondo l'ordine di pubblicazione delle diverse fonti, A.H. BADINER (ed.), *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Parallax, Berkeley, 1990; M. BATCHELOR, K. BROWN (eds.), *Buddhism and Ecology*, Motilal-Banarsidass, Delhi, 1994; S. KAZA, *Green Buddhism. Practice and Compassionate Action in Uncertain Times*, Shambala, Boulder, 2019.

<sup>102</sup> Sulle caratteristiche di questo modello socioeconomico e sulla specificità di sistemi costituzionali che lo ha generato e disciplinato, cfr. S. CECCHINI, *L'Europa aspira a diventare uno Stato sociale?*, in *Rivista dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti (AIC)*, n. 4 del 2021, pp. 1-32; L. GALLINO, *Il modello sociale europeo e l'unità della UE*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 59 del 2012, pp. 15-26; A. VARSORI, *Alle origini di un modello sociale europeo: la Comunità europea e la nascita di una politica sociale (1969-1974)*, in *Ventunesimo Secolo*, n. 9 del 2006, pp. 17-47.

<sup>103</sup> Il problema non riguarda solo l'Occidente, dove si è opportunamente parlato di *fake buddhism* quando appariva insostenibile il processo assimilazionista delle tesi buddhiste (così l'ottima ricostruzione di M. HULSEHER, *Religion, Culture and Politics in the Twentieth-Century United States*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, pp. 166-167). In Oriente, anzi, il tema dell'integrità e dell'autenticità della pratica sembra potere tornare alla originaria radicalità. Ad esempio, A.E. MONIUS, *Imagining a Place for Buddhism. Literary Culture and Religious Community in Tamil-speaking South India*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001, pp. 102-104.



Questa prima base, viepiù, origina un sistema di pratiche. Le forme della meditazione, del cammino, dell'autocoscienza, persino della ritualità consuetudinaria (che per ogni forma di credo e di spiritualità inevitabilmente interseca diritto e folklore, tradizione e simbolismo, convinzione e convenzione<sup>104</sup>), recano senza dubbio in loro stesse i frutti del percorso ideologico ed evolutivo sin qui tracciato nel testo.

Non meno importante, e si spera anzi fonte di ricerche a venire, sembra da doversi richiamare il buddhismo quale *habitus* mentale, contesto di un modo di ragionare che inevitabilmente orienta le azioni individuali e le appartenenze collettive.

Da questo punto di vista, scopo di lavori futuri potrà e dovrà essere anche quello di evidenziare le opportunità di studio di un sistema spirituale che, come rievocato nel paragrafo precedente, difficilmente si è posto il tema della presa del potere e, ancor più raramente, ha preteso di forgiare un contesto istituzionale innalzando un clero a ceto di governo - o viceversa. I casi storici in cui ciò si è all'opposto verificato sembrano, almeno sul piano ideologico e metodologico, delle eccezioni piuttosto che delle conferme: ipotesi specifiche che si pongono in tensione rispetto ai convincimenti in materia morale dei seguaci originari del buddhismo. Quest'ultimo, per essi, si poneva quale sfida e percorso di ricerca nella sfera della persona, e non da strumento di dominio idoneo a forgiare una regola basata sul principio di coazione eteronoma<sup>105</sup>.

Verificare in che termini il buddhismo, senza confessionalizzarsi, possa avere resistito ai grandi assolutismi orientali o essersi espanso nelle culture occidentali più distanti non è slegato dal considerarne le implicazioni ecologiche e sociali.

Se la direzione attualmente impressa alla ricerca giuridica è quella di incrociarsi con le relazioni economiche e con l'opportunità di

---

<sup>104</sup> Per quanto riguarda studi dell'ultimo decennio, che investigano questa specifica e olistica composizione del fenomeno religioso, nei diversi ambiti dell'agire che vi sono a contatto, **G. ANELLO**, *Teologia linguistica e diritto laico*, Mimesis, Milano-Udine, 2016; **M. RICCA**, *Pantheon: agenda della laicità interculturale*, Edizioni Torri del Vento, Palermo, 2012.

<sup>105</sup> È attraverso tale presupposto che è perciò avviato un recupero del contributo buddhista al pensiero giuridico e politico. Vedi, per tutti, **M.J. MOORE**, *Political Theory in Canonical Buddhism*, in *Philosophy East and West*, n. 1 del 2015, pp. 36-64. Accenni di scetticismo, in riferimento alle situazioni locali dove la spiritualità buddhista e l'esercizio del potere costituente hanno originato sistemi ancora ibridi e parzialmente insoddisfacenti, in **B. SCHONTHAL**, *Buddhism, Politics and the Limits of Law. The Pyrrhic Constitutionalism of Sri Lanka*, Cambridge University Press, New York, 2016, pp. 188-215.



correggerne le più evidenti iniquità<sup>106</sup> (nelle condizioni di vita delle persone e nella tutela della salubrità ambientale), l'apporto elaborativo del buddhismo non è in sintesi estraneo a tali orientamenti e prospettive.

Senza ergersi mai - o mai essere eretto - a panacea, a perfezionismo compiaciuto o a unica alternativa pacifica nelle forme associative e aggreganti della spiritualità, può ben più efficacemente segnalare dal proprio punto di vista quali proposte di soluzione possano intervenire nella costruzione di un mondo più giusto. Per quel che qui interessa, peraltro, quello stesso apporto ragionato potrà forse rivelarsi ausiliario non banale né per forza marginale di un diritto pratico e casistico, che finalmente contemperi equità anche in senso informale e riforma normativa strettamente positivizzata.

---

<sup>106</sup> Riconosciuta la fondatezza di questa prospettiva, è vivace il dibattito sulle sue reali modalità di implementazione. Tali istanze perequative, ad esempio, non possono pensarsi ostili all'affinamento delle pratiche negoziali, ad avviso di **G. ANELLO**, *Deontologie religiose, cultura economica e rapporti contrattuali. Riflessioni a proposito dei processi di negoziazione*, in *Calumet - Intercultural Law & Humanities Review*, 16 novembre 2016, pp. 3-6; nella stessa rivista, 26 aprile 2018, si concentra sull'apporto del sentire religioso nella ridefinizione dei rapporti economici **A. FUCCILLO**, *Legal-economic Koinè and the Religious Nomopoiesis*, pp. 16-17.