

Volume 19 (2024)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-10-38
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

1-2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Circoscrizioni saveriane presenti in Asia. Essi si propongono inoltre di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

DIRECTOR

Rocco Viviano • Giappone

REDAZIONE

EDITORIAL BOARD

Fabrizio Tosolini • Taiwan

Matteo Rebecchi • Filippine

Sergio Targa • Bangladesh

GIÀ MEMBRI

FORMER MEMBERS

Tiziano Tosolini

Eugenio Pulcini

Luigino Marchioron

Valentin Shukuru Bihaira

† Everaldo Dos Santos

Quaderni del Centro Studi Asiatico

Xaverian Missionaries

Ichiba Higashi 1-10-38, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan

Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 19, N. 1-2

2024

- 3 *Dialogue and Mission* Forty Years Later
Reflections on *The Attitude of the Church Towards the Followers
of Other Religions* (1984)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 23 The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions (1984)
THE SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS
- 35 Il documento dell'Assemblea Continentale Asiatica sulla sinodalità
Matteo REBECCHI
- 43 Buddismo, violenza, guerra e terrorismo
Tiziano TOSOLINI
- 77 Imperativi per il missionario in Giappone
Luigi MENEGAZZO

CULTURA E SOCIETÀ

- 103 Novelle Bengalesi — XXIV
La parabola di una bambina naufraga / Moitu
Antonio GERMANO
- 112 Il Giappone e i fiori
Silvano DA ROIT

IN MARGINE

- 129 Japan: First Impressions
Ulrich MOKAM SAA

Dialogue and Mission Forty Years Later

Reflections on *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions* (1984)

ROCCO VIVIANO

The year 2024 marks a significant milestone in recent Church history, commemorating several pivotal anniversaries. Among them, the fortieth anniversary of the publication of *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: Reflections and Guidelines on Dialogue and Mission*, issued by the then Secretariat for Non-Christians, stands out—a document whose importance has often been overlooked.¹ Moreover, 2024 also marks the sixtieth anniversary of the Secretariat for Non-Christians, established by Pope Paul VI on 19 May 1964, as the Catholic Church's central body exclusively dedicated to fostering relationships with the followers of other faiths.² In 1988, after twenty-four years, the Secretariat became the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID), under John Paul II, and was again renamed Dicastery for Interreligious Dialogue (DID) as part of Pope Francis' more recent restructuring of the Roman Curia in 2022.³ Furthermore, 2024 also commemorates the sixtieth anniversary of Paul VI's first encyclical *Ecclesiam Suam*, promulgated on 6 August 1964, which, fully embodying the spirit of the Second Vatican Council, firmly established dialogue as inseparable from the Church and her mission.

It is also important to recall that Paul VI began the year 1964 with his historic pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land on 4–5 January.⁴ This was an unprecedented act,

1. Segretariato per i non-cristiani, *L'atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 76 (1984), 816–28. The document is undated, however, in the index of AAS it listed as published on 4 September 1984. Unofficial English translations are in circulation. However, in an effort to provide a more faithful and precise rendition of the original Italian text, I have undertaken a new translation of *Dialogo e Missione*, aiming to preserve the nuances and depth of the original document. It appears in this issue of *Quaderni*, pp. 23–34.

2. Paulus VI, «Secretariatus de non Christianis erigitur, cuius Praeses E. mus P. D. Paulus S. R. E. Presbyter Cardinalis Marella renuntiatur», *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 56 (1964), 560–61.

3. John Paul II, *Pastor Bonus*. *Apostolic Constitution on the Roman Curia*, 29 June 1988, §159–62, *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 841–930. Francis, *Praedicate Evangelium*. *Apostolic Constitution on the Roman Curia and its service in the world*, 19 March 2022, § 147–152, AAS 114 (2022), 375–455.

4. A. O'Mahony, «The Vatican, Jerusalem, the State of Israel, and Christianity in the Holy Land», *Interna-*

that carried enormous symbolic significance and had a profound impact on the Church's change of attitude towards the Jewish people and followers of other religions.⁵ 1964 was also a decisive year for the Second Vatican Council's Declaration *Nostra Aetate*, which, between September and November underwent its final transformation, evolving from the initial draft focusing on «the Jews» (*De Iudaeis*) into a document recognising people of all religions as significant interlocutors of the Church.⁶

This essay focuses on the document *Dialogue and Mission*, reflecting, forty years later, on its continued relevance for the Church's present and future mission, especially through interreligious engagement.

Scholars generally agree that two key pillars of modern globalization, which emerged in the post-World War II era, are increased travel and mobility, and global connectivity through communication. Both have gained unprecedented momentum in recent times. Globalization has created new opportunities as advances in transportation, such as affordable flights and improved infrastructure, have made cross-border mobility easier than ever, facilitating migration—whether for work, education, or leisure. At the same time, technologies like the internet, smart-phones, and social media have revolutionized global connectivity. Information sharing, business transactions, and cultural exchange occur instantly, shrinking distances and making worldwide interaction possible at unparalleled levels. As a result, the coexistence of people and communities of different faiths has become increasingly common, and interreligious dialogue has gained popularity not only in the Catholic Church and religious circles, but also in the public sphere, as a tool to promote social and political cohesion. However, despite some positive impact, dialogue with followers of other religions has often diverged from the Catholic Church's understanding of interreligious dialogue, causing confusion even within the Church herself. While the Church's commitment to interreligious dialogue was strong in the decades following Vatican II, it has since weakened in terms of motivation, theological foundations, and the spirituality supporting it. For such dialogue to regain its original vigour and be recognized as indispensable to Christian identity and mission, the document *Dialogue and Mission* remains a vital reference point. As I have argued elsewhere, the crisis of interreligious dialogue is closely tied to a crisis of mission, especially mission *ad gentes*.

tional Journal for the Study of the Christian Church 5, no. 2 (2005), 123–46.

5. J. M. Oesterreicher, «Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions. Introduction and Commentary», in *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. Herbert Vorgrimler, vol. 3 (London: Burns & Oates, 1968), 56–59.

6. Oesterreicher, «Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions», 67–101.

Dialogue and Mission uniquely presents mission and dialogue as deeply interconnected realities, reaffirming their essential role in evangelisation.⁷

Dialogue and mission in context: The Secretariat for Non-Christians

Dialogue and Mission can be considered both the highlight and synthesis of the work carried out by the Secretariat for Non-Christians during its first twenty years. Its achievements were extraordinary both at the level of theological development and of practice of interreligious dialogue.

The creation of the Secretariat for Non-Christians on 19 May 1964, by Pope Paul VI, marked a pivotal moment in the Catholic Church's engagement with other religions. The initiative, although born independently but in the context of the Second Vatican Council (1962–1965), reflected the Church's renewed commitment to dialogue and its aspiration to embrace all humanity in a spirit of fraternity. Over the decades, the Secretariat underwent significant transformations, leaving a lasting legacy through its activities, documents, and notable members. It was rooted in the Council's ground-breaking declaration, *Nostra Aetate*, which revolutionized the Church's relationship with non-Christian religions. Although the Declaration was promulgated on 28 October 1965, its complex drafting process spanned nearly the entire duration of the Council. Paul VI was well aware of this process, and firmly supported the Declaration, even intervening personally to save it at a critical moment when it faced the risk of being scrapped.

Pope Paul VI announced the decision on 17 May 1964, during his homily on Pentecost Sunday, just two days before the Secretariat's official establishment. In the final part of his address, he stated: «We will establish, and precisely in these days, here in Rome, the "Secretariat for Non-Christians", an organ that will have very different functions but a structure analogous to that for separated Christians».⁸ The Secretariat would be entrusted with fostering dialogue with non-Christian communities, promoting mutual understanding, and addressing misconceptions and prejudices. The decision was not driven by practical concerns, but based on an «inherent aspect» of the Church, her «catholicity». The Church's catholicity, which derives from her «apostolicity», was in fact the main object of the homily. Catholicity, he explained, means «universality, being for all peoples, openness to all souls, an offering to all languages, an invitation to all civilizations,

7. Paul VI, *Homily on Pentecost Sunday*, 17 May 1964, AAS 56 (1964), 429.

8. *Ibid.*, 433.

a presence throughout the earth, and a summons to all of history».⁹ The term Catholic «contains the unceasing echo of the mysterious and loving vocation of God, who calls all people, every person, to encounter His mercy». To be Catholic implies the responsibility and duty to reach all men and women to communicate God's love to them. Her Catholicity is the reason that «drives the Church to engage in loyal and respectful dialogue with all souls, with all forms of modern life», to «draw closer» to non-Catholic Christians, and of her efforts «to approach, even through simple human contact, those who belong to other religions».¹⁰ The creation of the Secretariat must be understood as a necessary consequence of the Church's essence.

The brief apostolic constitution *Progređiente Concilio*, issued two days later, outlined the purpose of the Secretariat in general terms, as follows.

As the Second Vatican Ecumenical Council progresses, it seemed beneficial to establish a special Committee or Secretariat, whose purpose would be to reach out constructively to those who are not part of the Christian religion, specifically to those who seem to fall under these words of our Lord: «I have other sheep that are not of this sheepfold: I must bring them also» (John 10:16). This ardour of divine charity must urge the Church, which continues the work of Christ, especially in these times when there are multiple relations among people of all kinds, languages, and religions.¹¹

There was no precedent in the Church's history for such an initiative. Therefore, in the absence of prior experience, the general goal of «reaching out constructively» had to suffice, at least initially. However, three years later, when Paul VI introduced significant reforms to the Roman Curia with the Apostolic Constitution *Regimini Ecclesiae Universae*, he also provided greater clarity on the identity, purpose, structure, and work of the Secretariat.¹² This was undoubtedly based on the experience and reflection the Secretariat had begun to accumulate during its first three years in existence.

The interlocutors were now defined more precisely as «those who, though not part of the Christian religion, profess some form of religion or possess a sense of religiosity» (Article 96). Regarding its activities, it was said that the «Secretariat not only promotes studies but also fosters relationships with Non-Christians in a constructive way, thereby enhancing mutual appreciation» (Article 98).

9. The original text reads: «...cattolicità, cioè universalità, cioè destinazione a tutte le genti, apertura a tutte le anime, offerta a tutte le lingue, invito a tutte le civiltà, presenza a tutta la terra, istanza a tutta la storia». Paul VI, *Homily on Pentecost Sunday*, 17 May 1964, 429.

10. *Ibid.*, 432.

11. Paul VI, *Progređiente Concilio*, 19 May 1964, AAS 56 (1964), 560.

12. Paul VI, *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 August 1967, AAS (59), 919–20.

More specifically, the Secretariat's tasks were outlined as follows: «to seek methods and ways to establish appropriate dialogue with non-Christians»; to ensure «that non-Christians are properly known and justly esteemed by Christians»; and that non-Christians, in turn, may «equally understand and appreciate Christian doctrine and life». The Secretariat was to provide support to Ordinaries in facilitating interreligious dialogue at the local level, and to offer training to those involved in such efforts. Additionally, a special office within the Secretariat was dedicated exclusively to fostering relations with Muslims.

At this early stage, the terms «non-Christians» and «adherents to other religions», were still used interchangeably. Perhaps in a less secularised world, it was assumed that if people were not Christian, they must belong to another religious. Over time, the Church recognised that this was not necessarily the case, and this realisation eventually led, over two decades later, to the renaming of the Secretariat as Pontifical Council for Interreligious Dialogue. The new name clarified that the dicastery's «others» were followers of other religions. Yet it also resulted in the loss of the previous reference to «people», as the name now emphasised an activity rather than the subjects involved.

Dialogue and Mission was the first and only official magisterial document produced by the Secretariat in its first twenty years (1964–84). This may give the erroneous impression that the dicastery had not been particularly active. On the contrary, during these two decades, its members and consultants not only engaged in a world-scale effort to establish contact with followers of other religions, facilitate encounters and dialogue with them, but also embarked in the preparation of essential studies to promote interreligious dialogue and provide necessary knowledge and preparation to those who undertook it.

Since its inception, the Secretariat for Non-Christians focussed on fostering dialogue, developing theological frameworks for interreligious engagement, and encouraging collaboration on global challenges. It organized conferences, seminars, and meetings with representatives of various religions, emphasizing themes of peace, justice, and shared values. These gatherings fostered mutual respect and highlighted areas of common concern. The Secretariat worked closely with bishops' conferences and local dioceses to encourage dialogue at the grassroots level, and provided resources to help clergy and laity better understand other religions and engage constructively with their adherents.

The Secretariat promoted the study of world religions, both within the Church and in collaboration with non-Christian institutions. It encouraged Catholic theologians and scholars to deepen their knowledge of other faiths, in view of more informed and respectful dialogue. From the very beginning the leaders of the Secretariat understood its

specific role in the life and mission of the Church and had clear ideas about how to carry it out. Among its initiatives, just three years after its creation, the Secretariat for Non-Christians began a series of seminal publications according to a precise plan, with the help of its members and consultors. This plan was presented by Card. Marella, the first President, in the following words:

Diligently pursuing the realization of its assigned tasks, the Secretariat for Non-Christians carries out its activity in two directions: first, through increasingly frequent contact with representatives of non-Christian religions; and second, through influence at various levels within the Christian world, in order to promote the knowledge, respect, and dialogue with non-Christians that have been invoked by Vatican II. As part of this second activity within the Catholic Church, the Secretariat is currently engaged in a series of initiatives:

- Keeping alive and active within the Church a proper dialogue activity through the periodic publication of a Bulletin;
- Providing, to all responsible individuals who are interested and called to engage with non-Christians, suggestions, and qualified guidance. Such resources include: the brief presentation of the Catholic faith to non-Christians, titled *The Hope That Is in Us*, published and distributed in many nations; the booklet titled *Guide to Dialogue with Religions*, released in various languages; and a series of Guides for engaging with followers of major religious traditions, such as Islam, Buddhism, Hinduism, and African Religions.¹³

The number of studies published in a relatively short time is significant.¹⁴ Studies conducted by eminent scholars, who were members and consultors of the Secretariat, must also be acknowledged, like the work Pietro Rossano, who served the Secretariat since its foundation, first as consultor (from 1964), then as Under-secretary (from 1965), and later as Secretary (1973–82). Rossano (1923–1991) was a priest, then bishop (ordained on

13. P. Marella, «Presentazione», in *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, by Segretariato per i non cristiani, ed. P. Rossano (Fossano: Editrice Esperienze, n.d.), 5–6.

14. These include the following: Secrétariat pour les non-chrétiens, *Vers la rencontre des religions : suggestions pour le dialogue* (Rome: Typographie Polyglotte Vaticane, 1967). The Italian edition was published a year later as Segretariato per i non-Cristiani, *Guida al dialogo con le religioni*, ed. P. Rossano, trans. D. Tilla (Brescia: Queriniana, 1968); P. Rossano and Segretariato per i non Cristiani, *La speranza che è in noi* (Fossano: Editrice Esperienze, 1967); Segretariato per i non-cristiani, *Visioni di speranza. Gli inizi del dialogo in Giappone 30 anni fa*, 1967; P. Rossano and Segretariato per i non cristiani, *L'uomo e la religione* (Fossano: Editrice Esperienze, 1968); Secrétariat pour les non-chrétiens, *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans* (Milan: Ancora, 1969), and the English translation: Secretariat for Non-Christians, *Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians* (Milan: Ancora, 1969); Segretariato per i non cristiani, *La ricerca della salvezza*, (Fossano: Edizioni Esperienze, 1969); Segretariato per i non-cristiani, *Le grandi religioni del mondo*, 9° edizione (San Paolo Edizioni, 1996); U. Bianchi and Segretariato per i non cristiani, *Il bene e il male nelle religioni* (Fossano: Editrice Esperienze, 1970); Segretariato per i non-cristiani, *Guida al dialogo con le religioni africane* (Bologna: Editrice Nigrizia, 1970); Segretariato per i non-cristiani and P. Rossano, *Dio o l'assoluto nelle religioni* (Fossano: Editrice Esperienze, 1970); Segretariato per i non-cristiani, *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, ed. P. Rossano (Fossano: Editrice Esperienze, n.d.).

6 January 1983), a biblical scholar and theologian. As a key figure in the Secretariat for Non-Christians he greatly influenced the Catholic Church's approach to interreligious dialogue, shaping theological perspectives on dialogue and emphasizing shared values between Christianity and other religions. He contributed to the academic study of religions, advocating a spiritual dimension in interfaith engagement. Rossano also served as the Rector of the Pontifical Lateran University and Auxiliary Bishop of Rome, leaving a lasting legacy in fostering mutual understanding and peace.

As noted earlier, the Secretariat for Non-Christians was itself a manifestation of a new ecclesiological vision embraced by Vatican II and by Paul VI. On 6 August 1964, the solemnity of the Transfiguration, Paul VI issued *Ecclesiam Suam*, his first encyclical, an extraordinary document that established the concept of dialogue as an ecclesiological concept. This occurred less than twelve weeks after his Pentecost homily and the creation of the Secretariat. It is not surprising then that some of the central ideas of *Ecclesiam Suam* were already present, in essence, in his 17 May homily. *Dialogue and Mission*, in paragraph 5, explicitly acknowledges its connection to the encyclical, often referred to as the «Magna Carta» of dialogue in the Church.

All that has been described so far constitutes the fertile ground from which *Dialogue and Mission* emerged, becoming the first official theological reflection on interreligious dialogue, and foundational document for the Catholic Church's ministry in this area.

The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: a commentary

The document's forty-four sections are organised into four parts: sections 1–8 form the introduction, while the subsequent parts focus respectively on mission, dialogue, and the relationship between the two. This structure may mislead readers into thinking that the document merely attempts to connect two independent realities. This perception may be reinforced by the common habit to refer to the document, for the sake of brevity, not by its full title but by its three last words. However, the aim of the document true purpose is to bring out the intrinsic relationship of interreligious dialogue and mission, and in order to do so, it speaks of each in the light of the other.

(1) *Dialogue and Mission* begins by referring the Second Vatican Council, asserting that the ecumenical assembly inaugurated «a new stage of the Church's relationship with the

followers of other religions».¹⁵ By doing so, the Secretariat for Non-Christians firmly places the document within the framework of the Council's renewal, mentioning not only *Nostra Aetate*, but also observing that the question appears in many of the other conciliar texts as well. But, what is it that constitutes this «new stage»? The entire document elaborates on this; however, the next two sections address the issue directly, speaking of a «new attitude».

(2) Before explaining what constitutes this new attitude, the document first clarifies its origins. Its source is twofold. One is external: the fact that the world is undergoing rapid transformations. However, more important is the internal source: «a deeper understanding of the mystery of the Church» as «the universal sacrament of salvation». This direct reference to *Lumen Gentium* 48, emphasises a clearer awareness of the Church's identity and mission, the Council's crucial achievement. The new attitude towards the followers of other religions is not merely pragmatic, but flows directly from the essence of the Church, from what she is.

A direct quote from John Paul II's first encyclical, *Redemptor Hominis*, follows. Its function is to introduce another fruit of Vatican II: «a more complete awareness of the mystery of Christ», on the part of the Church as such, and on the part of every individual Christian. Thus, the ecclesiological foundation of the «new attitude» is explicitly linked to the Christological dimension.

(3) Finally, section 3 calls this new attitude «dialogue». It recalls that, thanks to Paul VI, especially with his first encyclical, the term entered the Church's ordinary vocabulary. Then, the first magisterial definition of interreligious dialogue is provided. At one level it means «conversations». Here, *Dialogue and Mission* connects to *Nostra Aetate* 2, where the Church urges all Catholics («her sons and daughters») to «recognise, promote, protect» all «things true and holy» found among the followers of other religions; and indicates «*colloquia*—conversations—*et collaboratione*—cooperation» as the proper responses to her appeal.

However, in this section of *Dialogue and Mission*, the official magisterium goes even further, presenting the specific Catholic understanding of interreligious dialogue as «the whole range of positive and constructive interreligious relations with individu-

15. Quotations from *Dialogue and Mission* are from my translation: Secretariat for Non-Christians, «The Church's Attitude Before Followers of Other Religions. Reflections and Guidelines on Dialogue and Mission», trans. Rocco Viviano, *Quaderni del CSA* 19, no. 1–2 (2024): 23–44.

als and communities of other faiths, aimed at mutual understanding and reciprocal enrichment». For the first time, a precise definition is given, removing ambiguities, and clarifying that not any every interaction between a Christian and a person belonging to another religion necessarily qualifies as interreligious dialogue. In fact, three conditions are necessary. First, the relationship must actually be between individuals or communities of different faiths. This highlights the interpersonal element, without which one can hardly speak of dialogue. The second condition is that such relations must be «positive and constructive». This excludes any relationship that may result in negative or harmful interaction, thus underscoring the level of intentions. Most importantly, it is an affirmation that interreligious dialogue is dynamic: it is not content with maintaining the status quo, but moves towards the good, promoting the human and spiritual growth of those involved. The third condition is that the explicit goal of the dialogue must be to establish and nurture relationships across the religious divide, with the aim of fostering mutual understanding and enrichment. Moreover, the context suggests that the object of such understanding and enrichment is faith.

This definition of interreligious dialogue was reaffirmed—unchanged—in *Dialogue and Proclamation* (1991), the subsequent document of the dicastery, which by that time had become the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. It was jointly issued with the then Congregation for the Evangelisation of the Peoples.¹⁶ Despite this official reaffirmation, the importance of the definition has often been overlooked. In recent decades, notions of what constitutes interreligious dialogue have multiplied, both in religious and secular context. They may differ greatly in terms of the purpose, methodology, style, activities, and the content of the dialogue. Too often, any event involving the participation of representatives of different faiths is casually labelled «interreligious dialogue», regardless of its purpose, and whether participants engage as people of faith, and whether the goal is truly mutual understanding and enrichment at the level of faith.

Confusion persists, even in Catholic circles. A common issue is the failure to distinguish between ecumenism, the relationships between Catholics and non-Catholic Christians, and inter-religious dialogue, despite the fact that Church teaching makes their distinctive characteristics very clear. There have even been instances in which interreligious dialogue has been extended to a-religious or atheist participants, revealing the underlying

16. Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Propagation of the Faith, *Dialogue and Proclamation. Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, 19 May 1991, in W. R. Burrows, ed., *Redemption and Dialogue: Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation* (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 93–118. See the official Italian text: *Dialogo e Annuncio*, § 9, AAS 84 (1992), 417–18.

conceptual confusion surrounding its purpose. While it is true that the Church wishes to engage in a dialogue with all people, respect for the identity of the «other» requires approaching them at the appropriate level.

Next, section 3 states that dialogue is both «norm and ideal», but this idea not explored further. However, considering the context and preceding affirmations, to be the norm means that the «new attitude» described as dialogue must serve as the rule of Catholic engagement with *others*, especially with the «followers of other religions» (cf. section 1) and their respective «non-Christian religions» (cf. section 2). Consequently, dialogue is the normative approach through which Catholics relate to other believers.

Dialogue is also defined as «the ideal», suggesting that that is an aspirational goal, something not yet fully achieved, but requiring continuous effort to be attained. This means that in relating to followers of other religions, an ongoing commitment to strive towards an ever-better and more fruitful dialogue is essential. Moreover, in relation to *Ecclesiam Suam*, which is mentioned shortly thereafter, dialogue as norm and ideal may extend beyond interreligious relationships, to signify the Church's approach to humanity and the world at large.

(4) Section 4 recalls that the Secretariat for Non-Christians was established by Paul VI as an «institutional sign» of the Church's «will for dialogue and encounter». This recognition highlights a key reality: a mere interest or desire for interreligious dialogue is not sufficient. A spontaneous pull toward other believers may suffice at the beginning, but is not enough to sustain it, especially when complications and difficulties arise, or when results are slow to manifest.

Precisely because dialogue with other believers is essential to the Church's identity and mission, Paul VI entrusted it to a dedicated structure. The Secretariat was tasked not only with establishing and fostering interreligious relations on behalf of the Church, but also with motivating, educating, and equipping the Church and her members for engagement in interreligious dialogue. Since its creation in 1964, the Secretariat's has stood not only as a reminder of the Church's vocation to the dialogue with people of non-Christian religions, but also as a source of encouragement and guidance, as an official «institution» that is a concrete «sign».

In nearly three decades of involvement in interreligious dialogue I have witnessed initiatives rise and fall, eventually disappearing when they depended solely on the enthusiasm of a few, but lacked the stability of a «structure». The fact that the Catholic Church maintains a dicastery as an «institutional sign» of her commitment to interreligious di-

alogue, not only serves as a warning to beware of enterprises based merely on emotions or good will alone, but is also a reminder that similar «institutional signs» are equally necessary at local level. To prevent interreligious dialogue from being side-lined by other urgent priorities or forgotten entirely, Bishops' Conferences and dioceses should also have their respective dedicated bodies to keep their commitment to dialogue alive.

(5) The document resulted from careful reflection by all members of the Secretariat—its plenary assembly is mentioned—based on the experience in interfaith dialogue, gathered by the Church over the two decades since the dicastery's creation and the publication of *Ecclesiam Suam*. Two areas of reflection are mentioned: the Church's overall attitude towards followers of other religions, and the crucial question of the «relationship between dialogue and mission», which, in light of section 13, is to be understood as identifying the specific role of interreligious dialogue within the Church's broader mission.

(6) *Dialogue and Mission* describes itself as «predominantly pastoral in character», but section 6 throws light on what «pastoral» means in this context. It starts by introducing «the theological vision» of the document, making clear that its approach is inherently theological. Furthermore, it affirms that the theology underpinning the document is rooted in Vatican II and the teaching of Paul VI and John Paul II, thus establishing that the «pastoral» quality of *Dialogue and Mission* is firmly grounded in a theological vision harmonious with Church tradition. The document's purpose is then stated: «to foster, promote, evangelical behaviour» among Christians in their attitude and interaction with people of other religious traditions, with whom they coexist in the world.

This highlights that the «pastoral» guidelines provided are not primarily focused on the practical organisation of interfaith activities, but rather intended to encourage Christians to act evangelically towards followers of different religions. This actually raises the significance of the document to the level of spirituality. This aspect is essential to interreligious engagement as the Catholic Church understands it.¹⁷ However, it remains undervalued and is yet to receive the attention it deserves.

Sadly, the spirituality of dialogue was not further developed in *Dialogue and Proclamation*. (1991). Later, its importance was indeed recognised by those involved in the

17. Rocco Viviano, «Christian Discipleship in the Midst of Other Believers. Spirituality of Interreligious Dialogue: Its Importance and Its Core (Part 1)», *Quaderni Del CSA* 18, no. 1 (2023): 3–14; Rocco Viviano, «Christian Discipleship in the Midst of Other Believers. Spirituality of Interreligious Dialogue: Its Importance and Its Core (Part 2)», *Quaderni del CSA* 18, no. 2 (2023): 73–84.

dicastery, and the spirituality of interreligious dialogue was selected as the focus of the Plenary Assembly of the then PCID, held in October 1998. At end of this assembly, the dicastery was requested to draft a letter containing the reflections that emerged on the theme, with a view to preparing a potential official document. This letter, signed by Cardinal Arinze, PCID President at the time, was sent to the Presidents of all Episcopal Conferences for consultation. Initial drafts of the document were prepared but, unfortunately, the project was eventually shelved.

(7) *Dialogue and Mission* is addressed to Christian communities, and «especially their leaders», to help them «live according to the directives» of Vatican II with regard to interreligious dialogue. Its purpose is, in particular, to assist in overcoming difficulties that «may arise from the co-existence of the tasks of evangelisation and dialogue», and in finding ways to harmonise them. The document is also addressed to followers of other religions, to help them better understand the Church's attitude and intentions towards them.

(8) The final section of the Document's introduction mentions the ecumenical aspects of interreligious dialogue.

Mission

Sections 9 to 19 form the part of the document titled «mission».

(9) The discourse on mission begins with the statement that «God is love», taken from the First Letter of John 4:8.16—a fundamental tenet of the Christian faith. Mission is a matter of love, originating in its highest form: God's love. This love was «communicated to mankind» in Christ and remains ever «present and active» in the world.

The goal of Church's actions and works is «to make» God's love «the rule of life for all». To achieve this, the Church must be the «living sign of this love», making God's love tangible to all people so that they may experience it, and embrace it as they «rule of life», the foundation and criterion for their decisions and action. The Church's mission, which was «willed by Christ» himself—God's Love made man—is a «mission of love», because God's love is both the source and the goal of mission, and also guides «the ways» in which it is carried out. «Fidelity to Christ» requires that «every aspect and activity of the Church must therefore be imbued with love».

(10) The missionary Church is the «pilgrim people» journeying together «with all humanity». While partaking in humanity's experience, she also strives to become «the leaven and the soul of society», so that society may be made new through Christ, and be transformed into «the family of God». This applies to every Christian, for «missionary commitment is the normal expression of their lived faith».

(11) Through missionary work, the Church «makes herself fully and actively present to all persons and all peoples» (*Ad Gentes* 5). Activities may vary because «the task is one but is exercised in different ways». They depend on the circumstances and the particular context. Nevertheless, the goal is threefold (cf. *Ad Gentes* 6): first, evangelisation; second, the establishment of the Church, when and where possible; third, the extension of the Kingdom and its values. This last point is very important in the sense that, even when the process of evangelisation does not lead individuals to explicit faith in Christ, and in situations where it is not possible to establish a Christian community, if people and groups are touched by the values of the Kingdom, this can already be considered a success of evangelisation. This is especially relevant in the context of dialogue with followers of non-Christian religions.

(12) Section 12 points out that Vatican II and subsequent magisterium have «comprehensively outlined» the different ways of mission. By referring to specific teachings, *Dialogue and Mission* affirms its continuity with Catholic Tradition regarding the various approaches mentioned.

(13) The Church sees mission as a «unified» reality, which is nevertheless multifaceted. Five forms are described, representing mission's main aspects that, together, «encompass» the full scope of mission.¹⁸

At one level, simply being present and living authentically as Christians among others («Witness of Christian Life») mission, despite the inevitable tension between faith's

18. This idea was later explored in much detail in the fifth chapter, «The paths of mission» (41–60), of John Paul II's *Redemptoris Missio*. In particular the following are discussed: The First Form of Evangelisation is Witness (42–43); the Initial Proclamation of Christ the Saviour (44–45); Conversion and Baptism (46–47); Forming Local Churches (48–50); Ecclesial Basic Communities as a Force for Evangelisation (51); Incarnating the Gospel in Peoples' Culture (52–54); Dialogue with our Brothers and Sisters of Other Religions (55–57); Promoting Development by Forming Consciences (58–59); Charity: Source and Criterion of Mission (60). Then, *Dialogue and Proclamation* 75 would reiterate the same idea, explicitly mentioning and referring to *Dialogue and Mission* 13. John Paul II, *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate*, 7 December 1990, AAS 83 (1990), 249–340.

ideals and the struggle to put them into practice in one's life, is already mission. Mission also includes active engagement in works that promote social justice, fight poverty, and address systemic inequalities is also mission («Service and Social Commitment»). Similarly, offering a visible testimony of a liberating relationship with God through worship and contemplation, is also mission («Liturgical Life and Prayer»).

Interreligious dialogue is another form of mission, in which «Christians meet people of other religious traditions to walk towards the truth and cooperate in works of common concern».

Finally, mission also takes place through direct proclamation of the Gospel and catechesis. These are presented together as the Church's action «when the Gospel is proclaimed and its implications for life and culture are deepened». However, while the document does not elaborate further on the distinction, it is important to remember that, because catechesis presupposes that the recipient is already Christian, while proclamation—typically referring first proclamation—is directed to those who are not Christians, their methodologies are not identical.¹⁹

(14) The document asserts that «each particular Church is responsible for the entire mission». This fundamental principle is directly rooted in the ecclesiology of Vatican II, especially in *Ad Gentes* (1965), the Conciliar Decree on Mission.²⁰ *Ad Gentes* insists on the responsibility of particular Churches in carrying out the mission. This a necessary implication of the fact that «the pilgrim Church is missionary by her very nature» (AG 2), and that «each particular Church must be a sign of the universal Church and its mission» (AG 20). It affirms that «particular Churches should be established and should grow up all over the world, endowed with their own maturity and vital forces» (AG 6), underscoring their contribution to the universal mission. Moreover, *Ad Gentes* 38 discusses the collaboration between particular Churches and the universal Church, highlighting that local Churches are not isolated realities, but deeply connected to the Church's overall mission, calling for the active participation of dioceses and their leaders in missionary efforts.

Six years after *Dialogue and Mission*, the encyclical *Redemptoris Missio* (1990) reaffirmed the responsibility of particular Churches concerning the mission. In particular, it

19. Cf. *Redemptoris Missio* § 43–44.

20. Second Vatican council, *Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church*, 7 December 1965, AAS 58 (1966), 947–990. Cf. § 19–20.

states that «missionary activity is a matter for all Christians, for all dioceses and parishes, Church institutions and associations».²¹

Dialogue and Mission further emphasises personal responsibility, affirming that «every Christian» is also called to contribute actively to the Church's mission, in some degree, practicing «one or another aspect of it», according to the circumstances, their role within the Church, and their personal charism.

(15) The document then shows that the different ways of carrying out the Church's mission are not arbitrary, but are all encompassed in the life of Jesus, who «presents himself through silence, action, prayer, dialogue, and proclamation». In Christ «everything is a manifestation of his love (cf. John 3:16, 13:1; 1 John 4:7–19)». The same must be true of the Church, whose every action and every activity must be a manifestation of love—both God's love and her love.

(16) A plurality of ways of carrying out the one mission is also evident in the New Testament, characterising the early Christian communities. Various passages describe the charisms and responsibilities of various categories of people within the Church, showing that «each has a particular duty of witness within society». The document recalls that the First Letter of Peter contains guidelines for Christians in diaspora that remain relevant today. One passage is quoted directly, which was also referenced by Pope John Paul II in his speech to the Catholic community of Ankara on 29 November 1979, during his apostolic journey to Turkey. The text in question is «Worship the Lord Christ in your hearts, always ready to give reason for the hope that is in you, yet with gentleness, respect and good conscience» (1Peter 3:15–16). *Dialogue and Mission* explains that John Paul II called this passage «the golden rule in the relationship of Christian with their fellow citizens of different faiths».²²

This quote serves to highlight three important points. First, Christians must encounter people of other faiths with gentleness, respect and good conscience. Gentleness refers to kindness and politeness, while respect means recognising the other as a fellow citizen, a person, and a person of faith. These two attitudes are, as it were, external. Good conscience, however, is an internal disposition, and is in fact, the foundation for the oth-

21. *Redemptoris Missio* § 2.

22. John Paul II, *Address to the Catholic Community of Ankara*, 29 November 1979, in *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II*, 1963–2005, ed. F. Gioia, second ed. (Boston: Pauline Books & Media, 2006), 257–60; French original in AAS 71 (1979), 1585–89.

er two. To relate to others «with a good conscience» means acting with integrity, empathy, and fairness. It requires being mindful of one's moral responsibilities and treating others with respect and kindness.

Secondly, in all circumstances and contexts where interaction with followers of different religions occurs, the Christian must «worship Christ in their heart». This means maintaining a deep connection to Christ as one encounters a «religious other», acknowledging the presence of Christ in the person, in the place of the encounter—which may also be their place of worship—and even in the rites being celebrated. It also means giving thanks to Christ for the encounter, entrusting the encounter to Christ, and praying for the other.

Lastly, Christians must be always ready to give reason for the «hope that is in them». In 1 Peter 3:15–16, «the hope that is in you» refers to the unshakable trust in God's promises, rooted in the Christian faith. This hope stems from belief in Jesus Christ's resurrection and the promise of eternal life, offering reassurance even when facing challenges or persecution. The passage urges Christians to be prepared to explain this hope to others in a gentle and respectful manner, manifesting it in the way they live, so as to spark curiosity and invite others to learn about its source.

Through this reflection, *Dialogue and Mission* once again elevates the discussion to the spiritual level, reinforcing the idea that Christian mission and interreligious dialogue are not merely practical activities but are expressions of deep faith and trust in Christ.

It is worth noting that, although this section falls under «mission», it focuses almost more on dialogue than on mission—suggesting a profound interconnection between the two.

(17) Section 17 incorporates a passage from Saint Francis of Assisi's *Earlier Rule* (*Regula non bullata*, 1221), in which he provides instructions to friars living among Muslims on how to conduct themselves. This choice is significant in multiple ways.

Firstly, Saint Francis speaks about establishing spiritual relationships, which is the essence of interreligious dialogue. Secondly, he exhorts the friars to avoid disputes of arguments, as these are likely to lead to conflict. Thirdly, he invites the friars to be subject to every «human creature» out of love for God. At the same time, they are to confess that they are Christians, thus making it clear that their «submission» is motivated by their being followers of Christ. Lastly, when it is appropriate and they perceive that it is God's will, they should proclaim the Word of God.

(18) Section 18 further elaborates on the relationship between mission and personal freedom, a point implicitly present in section 16, which quoted Saint Peter urging Christians to speak about their faith with «respect and good conscience». This implies «full respect for [the other's] freedom». *Dialogue and Mission* observes that «while affirming the necessity and urgency of proclaiming Christ», the Second Vatican Council insisted on the need to «respect in every interlocutor a true freedom, free from any coercion, especially in the religious sphere».

The notion of «truth» is then introduced, with a substantial quote from *Dignitatis Humanae* 3 linking truth, freedom, and dialogue. The quest for the truth must occur «in a manner proper to the dignity and the social nature of the person». This is necessary because it allows for a «free enquiry» supported not only by «teaching» and «instruction», but also by «communication and dialogue», where the interlocutors can present to each other «the truth they have found, or claim to have found». This process is not merely informational; its purpose is «to help one another in their search for the truth».

Further quoting from *Dignitatis Humanae* 4, *Dialogue and Mission* insists that, in carrying out the mission, any action that appears to involve coercion, improper or dishonest persuasion must always be avoided, particularly when engaging the uneducated or the poor. It goes without saying that this principle applies to all forms of mission, including interreligious dialogue.

(19) Section 19 introduces the anthropological foundation of mission by stating that the Church's «missionary activity in today's world» must be characterised by «respect for every person. This statement is supported by references to three Church documents, indicating that this principle is clearly affirmed in the magisterium of Paul VI and John Paul II, as well as in the Second Vatican Council. The first reference is to *Ecclesiam Suam* 77, which reads: «Our dialogue too must take cognisance of the slowness of human and historical development, and wait for the hour when God may make it effective». The second reference is to *Evangelii Nuntiandi* 79–80, which affirms that

The first is respect for the religious and spiritual situation of those being evangelized. Respect for their tempo and pace; no one has the right to force them excessively. Respect for their conscience and convictions, which are not to be treated in a harsh manner.²³

and that

23. Paul VI. *Evangelii Nuntiandi*. *Apostolic Exhortation on Evangelisation in the Modern World*. 8 December 1975. *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976): 5–76, § 79.

It would certainly be an error to impose something on the consciences of our brethren. But to propose to their consciences the truth of the Gospel and salvation in Jesus Christ, with complete clarity and with a total respect for the free options which it presents—«without coercion, or dishonourable or unworthy pressure» (*Dignitatis Humanae* 4)—far from being an attack on religious liberty is fully to respect that liberty, which is offered the choice of a way that even non-believers consider noble and uplifting.²⁴

The third reference is to *Redemptor Hominis* 12, which discusses the relationship between the Church's mission and human freedom.

Then the document directly quotes from *Redemptor Hominis* 14, stating that «man is the first path that the Church must walk in fulfilling her mission». This phrase means that humanity is at the heart of the Church's mission, and that Church's primary focus is people themselves, to understand, serve, and guide them toward salvation.

The document further states that Christians must learn «to love and respect all that is good in the culture and the religious commitment of the other» (Here the reference to *Nostra Aetate* 2 is evident). This affirmation is backed by a direct quote from *Redemptor Hominis* 12, highlighting the respect due to everything that the Spirit has «worked in man». In other words, the respect due to every person also includes their culture and their «commitment to their religion», that is their personal faith.

This section concludes the part of the document dedicated to mission (sections 9–19) by affirming that «Christian mission must never depart from love and respect for others» and that this principle «highlights, for us Christians, the place of dialogue in mission». This is a fundamental affirmation about interreligious dialogue. Like mission, of which it is a very specific path, interreligious dialogue is first and foremost a question of love and respect towards followers of other faiths. — **End of part one**

*The second part will be published
in the next issue of Quaderni del CSA.*

24. *Evangelii Nuntiandi* § 80.

Religioni e missione



The Attitude of the Church Before
the Followers of Other Religions (1984)
SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS

Il documento dell'Assemblea
Continetale Asiatica sulla sinodalità
MATTEO REBECCHI

Buddhismo, violenza, guerra e terrorismo
TIZIANO TOSOLINI

Imperativi per il missionario in Giappone
LUIGI MENEGAZZO

The Attitude of the Church Before the Followers of Other Religions (1984)

Reflections and Guidelines on Dialogue and Mission

THE SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS

In an effort to provide a more faithful and precise rendition of the original Italian text, I have undertaken a new translation of the document «L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione» (Acta Apostolicae Sedis 76 (1984), 816-28). This new version aims to capture the nuances and depth of the original work, offering a clearer and more accurate reflection of its intent and meaning. I hope it will serve as a valuable resource for those seeking to understand and engage with the document's profound insights.¹

Rocco Viviano



Introduction

1. The Second Vatican Council marked a new stage in the Church's relations with the followers of other religions. Many of the Council's documents make explicit reference to them, and one in particular, the Declaration *Nostra Aetate*, is entirely dedicated to «the relationship of the Catholic Church with non-Christian religions».
2. Rapid changes in the world and a deeper understanding of the mystery of the Church, «the universal sacrament of salvation» (*Lumen Gentium* 48), have facilitated this attitude towards non-Christian religions. «Through the opening made by the Council, the Church and all Christians have been able to achieve a more complete awareness of the mystery of Christ» (*Redemptor Hominis* 11).
3. This new attitude has assumed the name of dialogue. This term, indicating both a norm and an ideal, was valorised in the Church by Paul VI with the encyclical *Ecclesiam Suam* (6 August 1964). Since then, it has become frequent in the Council [documents] and in

1. In translating the document, the following criteria were applied: (1) Direct quotations from Church documents and Sacred Scripture were treated as an integral part of the text and translated accordingly; (2) Faithfulness to the Italian original was prioritised over the use of gender-neutral language.

ecclesial language. It refers not only to conversations, but also to the whole range of positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths, aimed at mutual understanding and reciprocal enrichment.

4. As an institutional sign of this will for dialogue and encounter with followers of other religious traditions of the world, Paul VI himself established, on the day of Pentecost 1964, in the context of the Second Vatican Council, the Secretariat for Non-Christians, distinct from the Sacred Congregation for the Evangelisation of Peoples. Its tasks were thus defined by the Constitution *Regimini Ecclesiae*: «To search for the method and ways to open an appropriate dialogue with non-Christians. It, therefore, operates so that non-Christians may be rightly known and justly esteemed by Christians, and that, in turn, non-Christians may adequately know and esteem Christian doctrine and life» (*Acta Apostolicae Sedis* 59, 1967, pp. 919–20).

5. Twenty years after its foundation and the publication of *Ecclesiam Suam*, the Secretariat, gathered in Plenary Assembly, has evaluated the experiences of dialogue that have taken place throughout in the Church, and has reflected on the ecclesial attitudes towards other believers, particularly the relationship existing between dialogue and mission.

6. The theological vision of this document is inspired by the Second Vatican Council and the subsequent magisterium. Further deepening by theologians, however, remains desirable and necessary. Prompted and enriched by experience, the present reflection has a predominantly pastoral character; it is intended to foster evangelical behaviour towards other believers with whom Christians coexist in the city, in the workplace, and in the family.

7. This document, therefore, aims to help Christian communities, and especially their leaders, to live according to the directives of the Council, by offering elements of a solution to difficulties that may arise from the coexistence of the tasks of evangelisation and dialogue in the mission. Members of other religions will also be able to understand better how the Church views them and how it intends to relate to them.

8. Many Christian churches have had similar experiences vis-à-vis other believers. The Ecumenical Council of Churches has a commission for «Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies» within the «Mission and Evangelism» department. The Secretariat

for Non-Christians maintains stable and fraternal relations of consultation and cooperation with this commission .

I. Mission

9. «God is love» (1 John 4:8, 16). God's saving love has been revealed and communicated to mankind in Christ, and is present and active in the world by the Holy Spirit. The Church must be the living sign of this love so as to make it the rule of life for all. Willed by Christ, her mission is a mission of love because in it she finds the source, the goal, and the ways of carrying it out (cf. *Ad Gentes* 2, 5, 12; *Evangelii Nuntiandi* 26). Every aspect and activity of the Church must therefore be imbued with love, precisely out of fidelity to Christ, who ordered the mission and continues to drive it and make it possible throughout history.

10. The Church, as the Council emphasised, is a messianic people, a visible assembly and spiritual community, a pilgrim people journeying with all humanity, in whose experience she partakes. It must be the leaven and the soul of society, to renew it in Christ and make it the family of God (cf. LG 9; *Gaudium et Spes* 9, 40). «This messianic people has for its law the new precept to love as Christ himself loved us, and for its end the Kingdom of God, which has already been started by him» (LG 9). The pilgrim Church is therefore «by its very nature missionary» (AG 2; cf. also 6, 35, 36). For every Christian, missionary commitment is the normal expression of their lived faith.

11. «The mission of the Church is carried out through an activity by which, in obedience to Christ's command and moved by the grace and charity of the Holy Spirit, she makes herself fully and actively present to all persons and peoples» (AG 5). The task is one but is exercised in different ways according to the conditions in which mission is carried out». «These conditions depend both on the Church, and on the peoples, groups or individuals to whom the mission is directed... Appropriate actions and suitable means must correspond to any condition or state... The proper end of this missionary activity is evangelisation and the establishment of the Church among those peoples and groups where it has not yet taken root» (AG 6). Other passages of the same Council's teaching emphasise that the mission of the Church is also to work for the extension of the Kingdom and its values among all men and women (cf. LG 5, 9, 35; GS 39, 40–45, 91, 92; *Unitatis Redintegratio* 2; *Dignitatis Humanae* 14; *Apostolicam Actuositatem* 5).

12. The different ways and aspects of mission have been comprehensively outlined by the Second Vatican Council. The proceedings and documents of subsequent Church magisterium, such as the Bishops' Synod on Social Justice (1971), the one dedicated to evangelisation (1974), and to catechesis (1977), numerous contributions of Paul VI and John Paul II, and of the Bishops' Conferences of Asia, Africa, and Latin America, have developed other aspects of conciliar teaching, pointing, for example, to commitment in favour of humanity, social justice, freedom and human rights, and the reform of unjust social structures, «as an essential element of the mission of the Church, indissolubly connected to it» (*Redemptor Hominis* 15).

13. From the Church's perspective, mission is understood as a unified yet complex and articulated reality. Its main elements can be pointed out. Simple presence and living witness of the Christian life (cf. EN 21) already constitutes mission, even if it must be recognized that «we carry this treasure in earthen vessels» (2 Cor 4:7) and, therefore, the gap between the way the Christian existentially appears and what he claims to be is always unbridgeable. There is, then, the concrete commitment to the service of people and all activity for social promotion and the fight against poverty and the structures that cause it. There is liturgical life, prayer, and contemplation—eloquent testimonies of a living and liberating relationship with the living and true God, who calls us to his Kingdom and to his glory (cf. Acts 2:42). There is the dialogue in which Christians meet followers of other religious traditions to walk together towards the truth and cooperate in works of common concern. There is proclamation and catechesis, when the good news of the Gospel is proclaimed and its implications for life and culture are deepened. All of this falls within the scope of mission.

14. Each particular Church is responsible for the entire mission. Every Christian, by virtue of faith and baptism, is also called to carry it all out to some degree. The demands of the situations, the particular role within the people of God, and personal charism enable a Christian to practise predominantly one or another aspect of it.

15. The life of Jesus comprises all the elements of mission. In the Gospels, he presents himself through silence, action, prayer, dialogue, and proclamation. His message is inseparable from action; he proclaims God and his reign not only with word but also with actions, and the works he performs. He accepts contradiction, failure, and death; his victory comes through the gift of his life. Everything in him is a means and way of revela-

tion and salvation (cf. EN 6–12); everything is a manifestation of his love (cf. John 3:16; 13:1; 1 John 4: 7–19). Christians must be the same: «By this they will all know that you are my disciples, if you have love for one another».

16. Likewise, the New Testament presents a multifaceted and diverse image of mission. There is a plurality of services and functions arising from a variety of charisms (cf. 1 Cor 12:28–30; Eph. 4:11–12; Rom. 12:6–8). St. Paul himself points out the particularity of his missionary vocation when he declares that he was «not sent by Christ to baptise, but to proclaim the Gospel» (1 Cor 1:17). For this reason, alongside the «apostles», «prophets», and «evangelists», we find those called to community works and to helping the suffering; there are the duties of families, husbands, wives, and children; there are the duties of masters and servants. Each has a particular duty of witness within society. The First Letter of Peter provides Christians living in diaspora with guidelines that never cease to surprise for their relevance. John Paul II referred to a passage from it as the golden rule in the relationship of Christians with their fellow citizens of different faiths: «Worship the Lord Christ in your hearts, always ready to give reason of the hope that is in you, yet with gentleness, respect and a good conscience» (1 Peter 3:15–16; *Message to the Catholic Community on Ankara*, 29 November 1979).

17. Among the many examples in the history of Christian mission, the rules given by St. Francis of Assisi in the *Regula non Bullata* (of 1221), to the friars who «through divine inspiration would desire to go among the Muslims», are significant: «they can establish spiritual relationships among them in two ways. One way is that they do not engage in disputes or arguments, but be subject to every human creature out of love of God and confess that they are Christians. The other way is that, when they see that it pleases the Lord, they proclaim the Word of God». Our own century has seen the emergence and affirmation, especially in the Islamic world, of the experience of Charles de Foucauld, who carried out his mission in a humble and silent attitude of union with God, communion with the poor, and universal brotherhood.

18. The mission is always addressed to man with full respect for his freedom. For this reason, the Second Vatican Council, while affirming the necessity and urgency of proclaiming Christ, «the light of life, with every confidence and apostolic fortitude, even to the shedding of one's own blood» if necessary (DH 14), reaffirmed the need to promote and respect in every interlocutor a true freedom, free from any coercion, especially in the

religious sphere. «Truth, in fact, must be sought in a manner proper to the dignity and the social nature of the person, through free inquiry, with the aid of teaching or education, of communication, and of dialogue, in which each one presents to the other the truth they have found, or claim to have found, in order to help one another in their search for the truth; to the truth known, then, one must adhere firmly by personal assent» (DH 3). Therefore, «in spreading religious faith and in introducing practices, one must always refrain from any form of action which might appear as coercion, dishonest or not entirely upright persuasion, especially when dealing with simple or poor people. Such behaviour must be considered an abuse of one's right and a violation of the rights of others» (DH 4).

19. Respect for every person must characterise missionary activity in today's world (cf. ES 77; AAS 1964, pp. 642–43; EN 79–80; RH 12). «Man is the first path that the Church must walk in fulfilling her mission» (RH 14). These values, which the Church continues to learn from Christ her master, must guide the Christian to love and respect all that is good in the culture and the religious commitment of the other. «It is a matter of respect for everything that the Spirit, who blows where he wills, has worked in man» (RH 12; cf. EN 79). Christian mission can never depart from love and respect for others, and this highlights, for us Christians, the place of dialogue in mission.

II. Dialogue

A) Foundations

20. Dialogue does not arise from tactical opportunism of the moment, but from reasons that have been deepened by experience, reflection, and even the difficulties themselves.

21. The Church opens herself to dialogue out of faithfulness to man. In every man and in every human group there is an aspiration and the need to be considered—and be permitted to act as—responsible subjects, both when one perceives the need to receive and, above all, when one is aware of possessing something to communicate. As the human sciences emphasise, in interpersonal dialogue man experiences his own limitations, and also the possibility of overcoming them; he discovers that he does not possess the truth perfectly and totally, but can walk with confidence towards it together with others. Mutual evaluation, reciprocal correction, the fraternal exchange of the respective gifts facilitate ever greater maturity which in turn generates interpersonal communion. Religious expe-

riences and outlooks themselves can be purified and enriched in this process of exchange.

This dynamic of human relationships urges us Christians to listen to and understand what other believers can convey to us, in order to benefit from the gifts that God bestows.

Socio-cultural changes, with the inherent tensions and difficulties, the increased interdependence in all spheres of co-existence and human promotion, and, above all, the demands of peace, make a dialogical style of relationships more urgent today.

22. The Church, however, feels committed to dialogue primarily because of her faith. In the Trinitarian mystery, Revelation allows us to glimpse a life of communion and exchange.

In God, the Father, we contemplate a pre-emptive love without boundaries of space and time. The universe and history are filled with his gifts. Every reality and every event is enveloped by his love. Despite evil's sometimes violent manifestation, the power of grace that elevates and redeems is present in the story of every man and every people.

The Church has the duty of discovering, bringing to light and to maturity all the richness that the Father has hidden in creation and history, not only to celebrate God's glory in her liturgy but also to promote the flowing of the Father's gifts among all men.

23. In God the Son we are given the Word and Wisdom in whom everything is pre-contained and subsists even before time. Christ is the Word who enlightens every man because in him the mystery of God and the mystery of man are simultaneously manifested (cf. RH 8, 10, 11, 13). He is the Redeemer present with grace in every human encounter, to free us from our selfishness and make us love one another as he loved us.

«Every man—writes John Paul II—without any exception, has been redeemed by Christ, and with man, with every man without exception, Christ is in some way united, even when that man is not aware of it. Christ, who died and rose again for all, always gives man —every man and all men—light and strength to respond to his supreme vocation» (RH 14).

24. In God the Holy Spirit, our faith enables us to glimpse that force of life, movement, and perpetual regeneration (cf. LG 4) that is at work in the depth of consciences and accompanies the hearts' secret journey towards the Truth (cf. GS 22). The Spirit, who also works «beyond the visible boundaries of the Mystical Body» (RH 6; cf. LG 16; GS 22; AG 15); the Spirit, who precedes and accompanies the journey of the Church, that feels there-

fore committed to discern the signs of his presence, to follow him wherever he leads her, and to serve him as a humble and discreet co-worker.

25. God's Kingdom is the ultimate end of all men. The Church, which is «the seed and beginning» of it (LG 5, 9), is called to be the first to undertake this journey towards the Kingdom and to make the rest of humanity advance towards it.

This commitment includes the struggle against, and the victory over, evil and sin, always beginning with oneself and embracing the mystery of the cross. Thus, the Church prepares [humanity] for the Kingdom until its fulfillment in the perfect communion of all mankind as brothers in God.

Christ constitutes for the Church and the world the guarantee that the last days have already begun, that the final age of history is already set (LG 48), and that, therefore, the Church is empowered and committed to work so that the progressive fulfillment of all things in Christ may come about.

26. This vision prompted the Fathers of the Second Vatican Council to affirm that in non-Christian religious traditions there exist «true and good things» (*Optatam Totius* 16), «precious things, both religious and human» (GS 92); «seeds of contemplation» (AG 18), «elements of truth and grace» (AG 9), «seeds of the Word» (AG 11, 15), «rays of the truth which enlightens all men» (*Nostra Aetate* 2). According to explicit conciliar indications, these values are found embedded in humanity's great religious traditions. Therefore, they deserve the attention and the esteem of Christians, and their spiritual patrimony is an effective invitation to dialogue (cf. NA 2, AG 11), not only on converging elements but also on those that diverge.

27. The Second Vatican Council was thus able to draw consequences in terms of concrete commitment, expressing itself in the following terms: «To bear witness to Christ fruitfully, they (Christians) must form relationships of esteem and love with the people of their time, recognise themselves as living members of that human group among whom they live, and take part, through the complex of relations and affairs of human existence, in cultural and social life. Thus, they must well know the cultural and religious traditions of others, glad to discover and ready to respect those seeds of the Word that are hidden in them... Like Christ himself... so too must his disciples know the people among whom they live, and enter into a relationship with them, to learn through sincere and patient dialogue, the riches that God in his munificence has bestowed upon the peoples. At the

same time, let them strive to shed on these riches the light of the Gospel, to liberate them and to direct them to the dominion of God the Saviour» (AG 11; cf. AG 41; AA 14, 29).

B) Forms of dialogue

28. The experience of these years has highlighted the multiplicity of ways in which dialogue unfolds. The primary typical forms listed here are experienced either separately or together with others.

29. Dialogue is, first and foremost, a style of action, an attitude, and a spirit that governs behaviour. It entails attention, respect, and acceptance of the other, allowing them space for their personal identity, expressions, and values. Such dialogue is the norm and necessary style of all Christian mission and of each of its components, whether it be simple presence and witness, service, or direct proclamation itself (CIC 787 no. 1). A mission not permeated by a dialogical spirit would run counter to the demands of true humanity and to the precepts of the Gospel.

30. Every follower of Christ, in virtue of his human and Christian vocation, is called to live dialogue in his daily life, whether he find himself in a situation of majority or of minority. He must infuse the evangelical flavour into every environment in which he lives and works: familial, social, educational, artistic, economic, or political environment, etc. Dialogue thus fits into the great dynamism of ecclesial mission.

31. A further level is the dialogue of works and cooperation for objectives of humanitarian, social, economic, or political nature, aimed at human liberation and promotion. This dialogue often occurs within local, national, and international organizations where Christians and the followers of other religions together tackle the world's problems.

32. The field of collaboration can be very broad. Referring to Muslims in particular, the Second Vatican Council urges to «forget the past» and to «defend and promote, together, for all men, social justice, moral values, peace and freedom» (NA 3; cf. AG 11, 12, 15, 21, ...). Paul VI, especially in *Ecclesiam Suam* (AAS 56, 1964, p. 655), and John Paul II, in numerous meetings with the heads and representatives of various religions, spoke in the same line. The great problems that trouble humanity call Christians to co-operate with other believers, precisely by virtue of their respective faiths.

33. Of particular interest is the dialogue at the level of experts—both for the purpose of comparing, deepening, and enriching their respective religious heritages, and for applying those resources to the challenges that confront humanity throughout its history. Such a dialogue normally happens where the interlocutor already has a vision of the world, and adheres to a religion that inspires him to act. This happens more easily in pluralistic societies, where diverse traditions and ideologies coexist and sometimes confront each other.

34. In such an exchange, the interlocutors mutually come to know and appreciate spiritual values and cultural categories, fostering communion and fraternity among people (cf. NA 1). Moreover, the Christian thus cooperates in the evangelical transformation of cultures (cf. EN 18–20, 63).

35. At a deeper level, individuals rooted in their own religious traditions can share their experiences of prayer, contemplation, of faith and commitment—expressions and ways of the quest for the Absolute. This type of dialogue results in mutual enrichment and fruitful cooperation for promoting and preserving the highest values and spiritual ideals of humanity. It naturally leads to mutual communication of the reasons of one's faith, and does not halt in the face of differences, at time profound, but humbly and trustingly turns to God, who «is greater than our hearts» (1 John 3:20). Thus, the Christian has the opportunity to offer the other the chance to experience existentially the values of the Gospel.

III. Dialogue and mission

36. The relationships between dialogue and mission are manifold. Here we focus on some aspects that are particularly relevant at the present moment, due to the challenges and problems posed or the attitude required.

A) Mission and conversion

37. For the Second Vatican Council, the aim of missionary proclamation is conversion: «Only thus will non-Christians—whose hearts the Holy Spirit will open—believe, freely convert to the Lord, and sincerely adhere to Him...» (AG 13; CIC 787 § 2). In the context of dialogue among believers of different faiths, reflecting on the spiritual journey of conversion is unavoidable.

In biblical and Christian language, conversion is the return to God of a humble and penitent heart, in the desire to submit more generously one's life to Him. All are

constantly called to this conversion. In this process, the decision may arise to leave one's previous spiritual or religious situation to move towards another. Thus, for example, from a particular love, the heart can open to universal charity.

Every authentic call from God always involves an overcoming of self. There is no new life without death, as the dynamic of the Paschal mystery shows (cf. GS 22). And «every conversion is the work of grace, in which man must fully find himself again» (RH 12).

38. In this process of conversion, the supreme law of conscience prevails, because «no one must be forced to act against his conscience. Nor must anyone be prevented from acting in accordance with his conscience, especially in religious matters» (DH 3).

39. In the Christian view, the primary agent of conversion is not man, but the Holy Spirit. «It is He who impels one to proclaim the Gospel, and in the depths of conscience causes the word of salvation to be accepted and understood» (EN 75). It is He who guides the movement of hearts and causes the act of faith in Jesus the Lord to be born (cf. 1 Corinthians 2:4). The Christian is but a mere instrument and co-worker of God (cf. 1 Cor. 3:9).

40. Even in dialogue, the Christian normally harbours in his heart the desire to share his experience of Christ with his brother of another religion (cf. Acts 26:29; ES 46). It is equally natural that the other believer may desire something similar.

B) Dialogue for the building of God's Kingdom

41. God never ceases to reconcile men to himself through the Spirit. The Church trusts in the promise made to her by Christ, that the Spirit will guide her, throughout history, towards the fullness of truth (cf. John 16:13). Therefore, she goes out towards men, peoples, and their cultures, aware that every human community possesses seeds of good and truth, and that God has a loving plan for every nation (Acts 17: 26–27). The Church therefore wishes to work together with all, for the fulfilment of this plan, harnessing all the riches of God's infinite and manifold wisdom, and contributing to the evangelisation of cultures (cf. EN 18–20).

42. «We also turn our thoughts to all who believe in God and who, in their traditions, preserve precious human and religious elements, hoping that a trusting dialogue may lead us all to accept with fidelity the promptings of the Spirit and to carry them out with diligence. As far as we are concerned, the desire to establish a dialogue inspired only by

love of truth, and carried out with appropriate prudence, excludes no one: neither those who have a reverence for high human values, even though they do not yet recognise their Author, nor those who oppose the Church and persecute her in various ways. Since God the Father is the origin and purpose of all people, we are all called to be brothers. And therefore, called to this same human and divine vocation, without violence and without deceit, we can and must work together for the construction of the world in true peace» (GS 92; cf. also, the messages of Paul VI and John Paul II for the World Day of Peace).

43. Dialogue thus becomes a source of hope and a factor of communion in mutual transformation. It is the Holy Spirit who guides the realisation of God's plan in the history of individuals and entire humanity, until the dispersed children of God, scattered by sin, are reunited in unity (cf. John 11:52).

44. God alone knows the times; he to whom nothing is impossible, he whose mysterious and silent Spirit opens to individuals and peoples the paths of dialogue, to overcome racial, social, and religious differences and enrich each other mutually. Here is, therefore, the time of God's patience, during which the Church and every Christian community operate, for no one can force God to act faster than he has chosen to.

However, standing before the new humanity of the third millennium, may the Church radiate an open Christianity, to wait patiently for the seed sown in tears and in trust to sprout (cf. James 5:7–8; Mark 4:26–30).²

4 September 1984³

Francis A. Arinze, Pro-President

Marcello Zago, OMI., Secretary

2. Translated by Rocco Viviano.

3. *Translator's note:* This is the date given in the index of AAS 76 (1984).

L'Assemblea Continentale Asiatica sulla sinodalità

Un breve commento sul documento finale

MATTEO REBECCHI

Il 4 Ottobre 2023 si è aperta la fase finale del Sinodo sulla sinodalità della chiesa. Ci si attende molto da questo processo di discernimento in ascolto dello Spirito. La speranza è che esso favorisca una maggiore presa di coscienza sulla vocazione ecclesiale di essere casa e scuola di comunione (cf. NMI 43).¹ La chiesa ha bisogno di crescere in sinodalità e il mondo, con la sua evidente conflittualità, ancora di più.

Il processo di discernimento sulla sinodalità non è terminato e non possiamo sapere quali saranno le conclusioni che ne scaturiranno. Sarà il documento finale ad offrire i frutti definitivi e le linee guida valide per tutta la chiesa. Ciononostante, anche i risultati parziali che si deducono dalle fasi intermedie del processo sinodale stanno fornendo delle informazioni interessanti.

Per questo motivo vale la pena di fare qualche riflessione prendendo spunto dal lavoro preparatorio effettuato nel continente asiatico e sintetizzato nel *Final Document of the Asian Continental Assembly on Synodality*² della Federazione delle Conferenze Episcopali dell'Asia (FABC). Il testo, pubblicato il 16 Marzo 2023, raccoglie le risposte della consultazione rivolta alle diverse componenti ecclesiali della chiesa Asiatica³ come prima fase del processo sinodale. Non si tratta dunque di un testo conclusivo, ma piuttosto una raccolta di dati che richiede un'ulteriore elaborazione e riflessione. Ma proprio questa caratteristica di essere «materiale grezzo» lo rende peculiare e particolarmente utile. Il documento offre infatti l'immagine, la più fedele possibile, di come i cristiani in Asia vedono la loro chiesa oggi⁴.

1. Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, 6 gennaio 2001.

2. Federation of Asian Bishops' Conferences, *Final Document of the Asian Continental Assembly on Synodality*, 16 marzo 2023, <https://bangkok.synod2023.org/wp-content/uploads/sites/3/2023/03/ACAS-Final-Document-16-Mar-2023.pdf>, [accesso: 4 luglio 2024]. In seguito indicato come FD.

3. La Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche (FABC) è composta da diciassette conferenze episcopali, due sinodi di Chiese Orientali, e tre membri associati (cf. FD 15).

4. Il testo è il risultato di un processo di consultazione ecclesiale e rielaborazione dei dati che si è svolto in cinque, fasi descritte nei punti 11-35 del documento stesso. Per la sua elaborazione ci si è avvalsi di un gruppo

Questa riflessione si concentra particolarmente sulla dimensione missionario della vita della chiesa. Tralascero elementi riguardanti altri ambiti che, seppur importanti, allargherebbero eccessivamente l'orizzonte di questo articolo.

Punti di forza della chiesa asiatica

Il documento offre una panoramica sul contesto in cui si trova a vivere la chiesa in Asia. La presenza cristiana è nella maggior parte dei casi in situazione di minoranza. La chiesa cattolica rappresenta il 3,31% della popolazione asiatica (FD 1). Solo le Filippine e Timor Lorosa'e (East Timor) sono paesi a maggioranza cattolica. Non di rado i cristiani soffrono le conseguenze della loro posizione di inferiorità nei confronti di altre componenti religiose. Tuttavia, anche in queste situazione di «debolezza» la chiesa è viva e piena di speranza per il futuro. Il documento dell'assemblea continentale sulla sinodalità afferma infatti che i vari rapporti ricevuti dalle diverse conferenze episcopali rivelano un senso di speranza e di gioia, frutto della percezione dell'amore di Dio per il suo popolo (FD 42).

L'ambiente asiatico è ricchissimo dal punto di vista culturale e spirituale. L'Asia è la culla di tradizioni religiose e antiche civiltà. I valori culturali formano l'anima dei popoli asiatici, ne fondano la vita etica e strutturano le relazioni tra le persone. La famiglia rappresenta un ulteriore elemento fondamentale nelle società asiatiche (FD 123). Essa mantiene il suo forte valore e la sua determinante funzione nella vita dei singoli e della società. Ciononostante, le sfide della modernità minacciano questa importante istituzione a tal punto che in molte situazioni la famiglia contemporanea non è sempre in grado di creare l'ambiente in cui i propri membri trovano il calore dell'accoglienza e il clima sereno in cui crescere (FD 142).

La società asiatica presenta numerose sfide anche nell'ambito sociale e politico. Il divario tra ricchi e poveri è particolarmente evidente. In Asia si riscontra il maggior numero di miliardari e allo stesso tempo si riscontrano 320 milioni di persone che vivono in condizioni di estrema povertà (FD 3). La fede è sfidata anche dalla situazione politica nei

di lavoro che ha curato la sintesi dei risultati del lavoro di consultazione effettuato nelle diocesi e nelle altre istituzioni che compongono la FABC. Naturalmente il ruolo del gruppo e dei rappresentanti dei vescovi nel selezionare e sintetizzare i dati ha un peso notevole sul tipo di risultato finale, ma ci si attende che questo contributo sia stato il più neutro possibile, in modo da riportare il più esattamente possibile il sentire autentico della chiesa a partire dalla sua base. Inoltre, essendo un lavoro che parla di sinodalità, risulta interessante una nota sullo spirito con cui il gruppo ha lavorato nella stesura del documento: «La redazione finale del documento è stata fatta in uno spirito di redazione comune, di calda comunione e di discernimento orante. Il gruppo ha poi trasmesso il suo lavoro al Comitato centrale della FABC per la convalida e l'approvazione». (FD 33, traduzione nostra).

casi in cui i paesi sono sottomessi alla dittatura o vivono nell'instabilità politica. In molti casi la piaga della corruzione raggiunge livelli sistemici (FD 6).

Nonostante queste sfide, e nonostante la sua debolezza numerica, la chiesa è presente e cerca di fare la sua parte per contribuire al progresso nel campo civile e sociale. Essa offre il suo contributo per una società più egalitaria e giusta prendendosi cura dell'umanità in diversi ambiti, come quello dell'educazione, la sanità, il benessere sociale e l'attenzione ai poveri (FD 8).

La fede cattolica è spesso ostacolata da una modernità rampante con la conseguente diffusione di stili di vita individualistici, materialistici e consumistici (FD 71). I cristiani sono chiamati a vivere la loro testimonianza evangelica anche nei confronti delle altre fedi con le quali essi si confrontano quotidianamente. Non sempre il rapporto tra religioni è vissuto in un clima di reciproco rispetto e in non pochi casi le comunità cattoliche vivono la discriminazione, se non addirittura un'aperta persecuzione (FD 130). Tuttavia, nonostante la sua posizione di debolezza, la chiesa ha le energie spirituali per testimoniare la fede arrivando talvolta all'effusione del sangue con il martirio (FD 61-62).

La chiesa vede se stessa come una tenda, luogo aperto per accogliere tutti in uno spirito inclusivo. Tutti trovano spazio sotto di essa (FD 37).

Zone d'ombra

Pur riportando gli elementi positivi della vita della chiesa, la consultazione sinodale ha rivelato anche delle zone d'ombra. Il documento non presenta un tono auto-celebrativo. Anzi, esso è sorprendentemente critico e indica con onestà i punti su cui è necessaria una conversione. Un intero capitolo elenca quegli elementi a cui le risposte del questionario hanno dato poco rilievo, incrementando in questo modo la lista degli aspetti che richiedono una seria valutazione per una testimonianza cristiana più autentica in Asia⁵. Si tratta quindi di un documento non edulcorato o forzatamente benevolo. Anzi, proprio per questo sembra addirittura poco «asiatico».

Innanzitutto il documento afferma che la chiesa asiatica si percepisce particolarmente gerarchizzata, con un forte stile piramidale (FD 86). Il clero appare separato dal resto del popolo di Dio. Si denuncia anche la mancanza di ascolto da parte della gerarchia

5. I punti che l'Assemblea Asiatica sul Sinodo ha ritenuto poco evidenziati dalle risposte al questionario sono raggruppati sotto i seguenti titoli, ai numeri 132-163 del documento finale: cura della casa comune; condivisione delle risorse; i giovani per il presente; famiglia e matrimonio; povertà, corruzione e conflitti; popoli indigeni; la chiesa nel mondo; migranti, rifugiati e profughi; costruttori di pace; protezione di minori e adulti vulnerabili; ruolo dei vescovi.

e la carenza di una corresponsabilità della chiesa la cui leadership non è condivisa (FD 89-90). Il clericalismo è un fenomeno diffuso che desta particolare preoccupazione. Ad esso è dedicata una breve sezione del documento (FD 112-115).⁶ Esso crea separazione dal resto del popolo di Dio a tal punto che gli stessi presbiteri percepiscono un senso di isolamento e solitudine (FD 115).

Al numero 63 si parla di ferite dovute ad abusi riguardanti l'uso delle risorse finanziarie e la giurisdizione, come pure ad abusi di coscienza, autorità e anche di natura sessuale. Si denuncia anche ripetutamente la mancanza di trasparenza e obbligo di rendere conto nella gestione della vita della chiesa (FD 63, 89, 91, 113), fattori che riducono la credibilità della chiesa. Si tratta di realtà spesso coperte da un velo di omertà (FD 53, 115) rafforzato dal rispetto acritico rivolto all'autorità tipico del contesto culturale asiatico. Nonostante la tendenza a non denunciare chi è in posizione di potere, il problema degli abusi è comunque chiaramente percepito e suscita un senso di risentimento e di intolleranza nei confronti della chiesa, in particolare dei suoi *leaders* (FD 64). Gli abusi di varia natura stanno creando sfiducia nei giovani, con un impatto diretto sul numero delle vocazioni (FD 93).

Il documento denuncia la mancanza di inclusione e di partecipazione della componente femminile (FD 65-66), nonostante essa sia dominante in termini numerici nella realtà ecclesiale. La donna è per lo più considerata una risorsa operativa, mentre le viene riservato poco spazio nei processi decisionali. Questa visione del contributo femminile è dovuto sicuramente ai limiti derivanti dalla storia e dalla tradizione della chiesa, ma anche a strutture patriarcali che si radicano nelle culture asiatiche con le loro tradizioni millenarie fortemente consolidate (FD 95-96).

L'Asia è un continente la cui popolazione è prevalentemente giovane (65%) (FD 98), ma il documento denuncia la mancanza di ascolto e di coinvolgimento del mondo giovanile (FD 68), soprattutto per quanto riguarda i processi decisionali e di governo. Inoltre,

6. Il problema del clericalismo è in qualche modo riconducibile all'eccessiva sacralizzazione della figura del presbitero che origina nella tradizione della chiesa preconciliare. Esso però si radica anche nella visione gerarchizzata del sacerdozio tradizionale e non-cristiano delle religioni dell'Asia. Non bisogna infatti dimenticare che nelle religioni dell'Asia (religioni tradizionali, Buddismo, Induismo, Islam) la persona incaricata del rapporto con il sacro (monaco, imam, mago, sciamano, ecc.) gode di una posizione privilegiata nella società. Gli viene riservato onore e rispetto, la si ritiene fonte di sapienza, gode di fama di santità, vive di privilegi e incute timore. Tradizioni e religioni hanno una visione gerarchizzata della società e del cosmo che fa appello al rispetto/obbedienza verso la persone in autorità. Questa visione piramidale di origine culturale e religiosa, con i conseguenti privilegi riservati a chi è incaricato di rapportarsi al mondo del sacro, vengono facilmente proiettati nell'immaginario della figura del sacerdote cattolico in questi contesti culturali e religiosi.

per molti giovani la chiesa non rappresenta più un elemento rilevante per la propria vita (FD 99). Il documento sottolinea infine come il tema del mondo giovanile sia stato poco considerato nelle risposte ai questionari pervenute dalle varie conferenze episcopali (FD 139).

I laici si sentono poco coinvolti nella *leadership* della chiesa. Di sicuro essi rappresentano la maggior forza operativa, ma non hanno responsabilità adeguate nei processi decisionali. Il documento, quindi, non nasconde che un certo clericalismo e la forma piramidale di gestione della chiesa richieda una nuova conversione sinodale (FD 86).

Se questi elementi risultanti dalla consultazione continentale potevano essere in qualche modo prevedibili, ci sono altri punti che invece suscitano un po' di sorpresa. Già da molti anni la chiesa asiatica ha presentato il dialogo con le religioni, con le culture e con il mondo della povertà, il cosiddetto «triplo dialogo», come nuova via asiatica all'evangelizzazione.⁷ Eppure, secondo il documento continentale dell'assemblea sinodale, i poveri non si sentono al centro dell'attenzione della chiesa (FD 70). Essi si sentono piuttosto posizionati ai margini. E' innegabile che essi siano oggetto della solidarietà della chiesa, molto impegnata in lodevoli iniziative a favore dello sviluppo sociale, ma non è sufficiente considerare i poveri unicamente come recettori della carità e delle opere sociali. Essi sono invece parte integrante della chiesa e devono trovare spazio all'interno di essa come suoi figli. L'accoglienza dei poveri nell'alveo delle comunità, invece, in alcuni casi diventa addirittura fonte di scandalo (FD 106). Per questo il documento afferma che i poveri devono essere meglio integrati nella vita e nella missione della chiesa in Asia (FD 107). La stessa cosa riguarda il rapporto con i popoli indigeni che appaiono poco considerati nei loro diritti e nel rispetto delle proprie culture (FD 69).

Un altro elemento interessante riguarda il dialogo interreligioso e quello ecumenico. Anche in questo caso il documento non offre molte informazioni su quella che, in base a queste premesse, dovrebbe essere una delle principali attività della chiesa. Si ribadisce che il dialogo interreligioso rappresenta una caratteristica essenziale della chiesa in Asia (FD 130), e si afferma anche che esso è necessario per favorire processi di pace e di riconciliazione soprattutto laddove si riscontrano tensioni tra gruppi religiosi differenti. Sembra inoltre che diverse conferenze episcopali riscontrino rapporti fruttuosi dei cristiani con altre religioni e chiese. Tuttavia, le attività di dialogo, sia con religioni che con differenti

7. Si tratta della First Plenary Assembly of the FABC (FABC I) tenutasi a Taipei nel 1974. Questa assemblea delineò una nuova visione dell'essere chiesa in Asia e le nuove vie di evangelizzazione del continente che sarebbero attuate attraverso il triplo dialogo: con le culture dell'Asia, con le varie tradizioni religiose e con i popoli asiatici, soprattutto i poveri e gli oppressi. Cf. «The Church in Asia—Evangelisation, Vision, Future Directions» (FABC 180), 4-5.

denominazioni cristiane, incontrano molti ostacoli, in alcuni casi dovuti a fattori esterni come la mancanza di reciprocità da parte delle controparti non cattoliche. Ma i dialoghi interreligiosi ed ecumenici rivelano anche fragilità sul versante interno. Essi sono spesso ritenuti un'attività riservata al clero (FD 75) e non mancano membri della chiesa che presentano riserve sulle motivazioni sottostanti (FD 77). In generale, se ne parla poco e in maniera vaga nonostante il dialogo interreligioso e quello ecumenico, almeno in teoria, dovrebbero costituire elementi fondamentali della vita della chiesa in Asia e della sua attività evangelizzatrice.

Infine, il documento afferma in modo molto chiaro, anche se in maniera molto succinta, che la chiesa in Asia necessita di una maggiore spinta missionaria *ad gentes*. La chiesa in Asia è stata beneficiaria della missione nei secoli passati. In molti paesi asiatici l'evangelizzazione è avvenuta nel contesto ambiguo del periodo coloniale e della dominazione straniera. Eppure, lo sforzo dei missionari ha prodotto frutti innegabili, segno che la testimonianza cristiana è stata autentica. L'evangelizzazione ha suscitato la nascita di comunità che nei secoli hanno continuato a vivere e crescere proporzionalmente alle possibilità. Se dunque la chiesa in Asia deve molto all'impegno evangelizzatore del passato, il documento segnala purtroppo come oggi la chiesa in Asia sembra essere meno missionaria. L'impegno di condividere il vangelo con chi non lo conosce starebbe vivendo infatti un momento di stasi. Una sola sezione del documento affronta l'argomento in maniera esplicita, ma lo fa in maniera piuttosto forte. Si afferma infatti che le consultazioni delle chiese locali hanno rilevato una forte tendenza della chiesa a guardare al proprio interno, evidenziando la necessità di un nuovo impegno per gettare le reti più al largo (FD 80). La chiesa in Asia deve guardare di più al suo esterno e deve assumere di più la sua responsabilità per la missione *ad gentes*.

Conclusione

Dalla lettura del *Final Document of the Asian Continental Assembly on Synodality*, emergono alcune considerazioni. Innanzitutto il documento afferma che la chiesa in Asia deve fare dei passi avanti per acquisire uno stile più sinodale. Una visione piramidale dei rapporti, che deve molto ai sostrati culturali in cui la chiesa è radicata, va ripensata per adeguarsi allo stile di relazioni proposte dal vangelo. La gerarchia deve essere più disposta ad ascoltare e offrire spazi nel processo di elaborazione delle decisioni. Allo stesso tempo sembra che il laicato nelle sue diverse componenti debba prendere più coscienza della sua piena responsabilità nella vita della chiesa.

Inoltre, sorprende un po' che il cosiddetto «triplo dialogo», spesso sbandierato come via maestra all'attività evangelizzatrice per chiesa in Asia, non trovi, nei risultati della consultazione, un adeguato rilievo né un'articolazione più consistente. Anche lo spazio riservato ai poveri nella vita concreta della chiesa non sembra sufficiente. Lo scarso rilievo attribuito dal documento ai dialoghi interreligioso ed ecumenico⁸ sembra indicare che essi rappresentino un'attività di nicchia, per pochi idealisti appassionati, piuttosto che attività centrali dell'evangelizzazione in Asia. Tutto ciò fa riflettere. Sembra infatti che il triplo dialogo annunciato a partire dalla prima Assemblea Plenaria della FABC del 1974 sia rimasto confinato a un'affermazione di principio, senza trovare un riscontro consistente nella vita concreta della chiesa in Asia.

Infine, il documento denuncia una certa stagnazione dell'attività missionaria della chiesa. Questo è un segnale che desta un po' di preoccupazione. Sembra infatti che la chiesa stia cercando più di proteggersi e di sopravvivere, piuttosto che guardare al suo esterno con coraggio e creatività per condividere il vangelo con tutti gli uomini e le donne del continente asiatico.

Su questo punto, potrebbe giocare un ruolo particolarmente importante l'animazione missionaria della chiesa svolta dalle congregazioni missionarie *ad gentes* presenti in Asia. Esse, con i loro carismi missionari, possono ricordare alla chiesa il suo dovere di prendersi cura del mondo non cristiano che la circonda. Come afferma Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*—una frase riportata nel discorso per la Giornata Missionaria Mondiale 2023—«tutti hanno il diritto di ricevere il Vangelo. I cristiani hanno il dovere di annunciarlo senza escludere nessuno, non come chi impone un nuovo obbligo, bensì come chi condivide una gioia, segnala un orizzonte bello, offre un banchetto desiderabile»⁹.

Il sogno che molti si convertano a Cristo non è soltanto il desiderio dei carismi missionari *ad gentes*, ma è il sogno di tutta la chiesa, semplicemente perché esso è il sogno di Cristo. La situazione delineata dal testo della consultazione sinodale in Asia può diventare un richiamo affinché i missionari *ad gentes* si occupino maggiormente dell'animazione

8. Con tutta probabilità i dialoghi con le religioni, con le altre chiese e con le culture non trovano molto spazio nei risultati della consultazione, perché essi non hanno ricevuto particolare riscontro nelle risposte al questionario della commissione della FABC che ha redatto il documento di sintesi. La mancanza sarebbe dunque dovuta a una carenza a monte, nella vita concreta delle comunità cristiane. Per quanto riguarda il dialogo interreligioso il tema è trattato solo in quattro numeri (FD 75–77, 130), con qualche vago accenno in altre parti del documento.

9. Francesco, *Evangelii Gaudium*. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, § 14.

missionaria della chiesa asiatica, facendola più cosciente del mandato di Cristo di fare discepoli tutte le nazioni. È un mandato che è affidato a tutti, anche alla chiesa in Asia.¹⁰

10. Padre Matteo Rebecchi, missionario saveriano, è rettore del Teologato Saveriano d'Asia, nelle Filippine, dal 2018. In precedenza è stato in missione in Indonesia.

Buddhismo, violenza, guerra e terrorismo

TIZIANO TOSOLINI

In alcuni degli antichi trattati buddhisti si afferma, in maniera categorica, l'impossibilità che una persona santa (*arhat*) deliberi, o agisca in modo tale da togliere la vita a un altro essere senziente¹. In altri testi è riportato che coloro che hanno le mani sporche di sangue e assumono una condotta spietata nei confronti di altri esseri viventi rinasceranno in uno stato infelice e colmo di afflizione². In un altro gruppo di scritti ancora si riporta come dei guerrieri si fossero rivolti al Buddha perché avevano sentito dire che coloro che avessero perso la vita in battaglia sarebbero rinati tra i *deva*. Il Buddha, al contrario, li ammonisce severamente affermando che la loro convinzione è erronea (*micchā-ditthi*), e che i soldati morti in guerra rinasceranno all'inferno perché al momento della morte

* Questo saggio è apparso anche in Tiziano Tosolini, *Lineamenti di etica buddhista*, Chisokudō Publications, 2024.

1. «Cinque cose impossibili: un *arhat* 1) è incapace di uccidere in modo intenzionale; 2) è incapace di rubare 3) è incapace di avere relazioni sessuali; 4) è incapace di dire una bugia intenzionale; 5) è incapace di conservare cose per la gioia sensuale quando faceva vita in famiglia», DN.iii.235. Nel *Anguttara Nikāya*, invece, di cose impossibili per un *arhat* ne vengono elencate nove: «È impossibile per un monaco i cui influssi impuri mentali sono finiti 1) uccidere intenzionalmente un essere vivente... 2) prendere ciò che non è dato... 3) avere rapporti sessuali... 4) dire una bugia consapevole... 5) godere dei piaceri sensuali come faceva prima, quando era un capofamiglia... 6) seguire una deviazione basata sul desiderio... 7) seguire una deviazione basata sull'avversione... 8) seguire una deviazione basata sulla paura... 9) seguire una deviazione basata sull'illusione. Perciò un monaco *arhat* i cui influssi impuri mentali sono finiti... non può trasgredire questi nove principi», AN.iv.370. Nel testo il lettore troverà delle citazioni accompagnate da riferimenti del tipo DN ii 5. Si tratta di riferimenti ai testi buddhisti, in particolare alle edizioni dell'antico Canone Pāli. La chiave di riferimento, per chi volesse consultare il testo in inglese, è la seguente: le lettere iniziali (DN) si riferiscono a uno dei raggruppamenti (*nikāya*) in cui sono raccolti i discorsi del Buddha (*sutta*); la cifra romana (ii) indica il numero del volume, il successivo numero arabo (5), la pagina. I testi di questi raggruppamenti sono i seguenti: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Anguttara Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 2012 (AN); *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 1995 (DN); *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 1995 (MN); *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 2000 (SN); *The Suttanipāta. An Ancient Collection of Buddha's Discourses*, Boston, Wisdom Publications 1995 (Sn). Si incontreranno anche alcuni riferimenti preceduti dalla sigla Vin. Si riferiscono alla sezione del Canone Pāli nota come *Vinaya*, o regola monastica, che contiene materie specifiche alla vista monastica. La traduzione in inglese di questa regola è la seguente: I. B. Horner, *The Book of Discipline (Vinaya Pitaka)*, voll. 6, The Pali Text Society, Oxford 1949-1966.
2. «Allora, giovane, ascolta con attenzione. Ecco, una donna o un uomo è distruttore di vita, crudele e sanguinario, dedito all'uccisione e alla strage, spietato per gli esseri viventi. Egli per questo agire, dopo la morte rinasce in basso, all'inferno» MN.iii.203.

le loro menti erano concentrate e intente nell'uccidere altri esseri viventi³. In altri passi, inoltre, si afferma che coloro che si prefiggono di seguire gli insegnamenti del Buddha, anche se laici, devono rinunciare completamente alla violenza nei confronti di altri esseri senzienti, non devono uccidere o causare la morte di alcuno, e devono persino cercare di dissuadere coloro che sono intenzionati ad uccidere altri individui⁴. Per citare da un testo caro al Buddhismo Theravāda: «Come una madre rischierebbe la sua vita / per proteggere il suo bambino, il suo unico bambino / così si dovrebbe coltivare un cuore illimitato / con riguardo a tutti gli esseri. / Con buona volontà per il cosmo intero, / si coltivi un cuore illimitato. / Senza odio / stando in piedi, camminando / sedendo, o riposando, / sempre con piena presenza mentale, / pienamente consapevoli»⁵.

Eppure, nonostante tutti questi principi e avvertimenti, divieti e proibizioni, e malgrado nell'India antica la guerra fosse un'attività che spettava a una classe particolare designata per questo scopo (gli *Kshatriya*, o la classe dei guerrieri, di cui si afferma facesse parte lo stesso Buddha) la lunga storia del Buddhismo include anche vicende che lo hanno visto attivamente coinvolto in conflitti violenti in molte regioni dell'Asia, mitigando così lo stereotipo che lo ritraeva come un movimento religioso totalmente pacifista e non-violento. Di fatto, e come Peter Harvey annota, la storia *non* sembra riportare casi di re o governatori buddhisti che non abbiano cercato di respingere gli invasori con la forza, mentre sembrano rari i casi di re o reggenti che hanno sostenuto guerre di religione contro coloro che non si professavano buddhisti⁶. I sostenitori del pacifismo buddhista possono certamente obiettare a questa illazione affermando che gli episodi di violenza perpetuati in passato, così come quelli che si verificano oggi, dimostrano solo che i bud-

3. Si veda, per esempio SN.iv.308-9: «Yodhajiva, il capo dei guerrieri, andò dal Benedetto e, appena giunto, lo salutò con riverenza e si sedette ad un lato. Quindi gli disse: “Signore, ho sentito dire che: Quando un guerriero è prode e coraggioso in battaglia, se altri lo colpiscono e lui li uccide o viene ucciso, con la dissoluzione del corpo, dopo la morte rinascerà nel regno dei deva periti in battaglia. Che cosa ne dice il Benedetto?”. “Non lo chiedere a me”. Una seconda volta... Una terza volta, Yodhajiva ripeté la domanda. “Non lo chiedere a me” — rispose il Benedetto. Comunque ti risponderò ugualmente. Quando un guerriero è prode e coraggioso in battaglia, la sua mente già è impostata e indirizzata male dal pensiero: Questi esseri devono essere uccisi e distrutti. Essi non devono esistere. Con la dissoluzione del corpo, dopo la morte rinascerà nell'inferno chiamato il reame di coloro uccisi in battaglia”. È convinzione del Buddhismo che la rinascita sia fortemente connessa col pensiero della persona che sta morendo, ovvero che la mente al momento del concepimento (*upapatticitta*) sia la continuazione della mente al momento della morte (*maranacitta*).

4. «Ora vi espongo i doveri del discepolo laico. Seguendo queste regole un discepolo laico sarebbe virtuoso; anche perché è impossibile seguire la pratica del monaco nella sua interezza (*dhamma*) per chi conduce una vita di famiglia. Non uccida un essere vivente, né lo faccia uccidere, e neanche permetta ad altri di uccidere. Non ferisca qualsiasi essere vivente, sia forte sia debole, nel mondo» Sn.394.

5. Sn.148-50.

6. P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, p. 243. Per un esempio di reggente che ha combattuto per il bene della religione buddhista, si veda quanto si afferma di Dutthagāmani più sotto.

dhisti, come in fondo i seguaci di altre fedi religiose, in alcuni periodi e luoghi si sono dimostrati al di sotto degli elevati standard morali contenuti nella loro religione. Dopo tutto i buddhisti, si afferma, sono anch'essi degli esseri umani, e la tensione o lo iato tra l'ideale spirituale da una parte e la realtà storica dall'altra, si manifesta a volte nella sua evidente contraddittorietà.

Tuttavia, vi sono anche degli studiosi che sostengono come esista un'ambivalenza profonda insita negli insegnamenti buddhisti per quanto riguarda l'uso della forza e della violenza. Infatti, se da un lato il Buddhismo si professa contrario a qualsiasi uso della violenza, dall'altro esso sembra ammettere, almeno implicitamente, come il ricorso alla forza sia a volte da considerarsi legittimo al fine di garantire l'ordine sociale e mantenere la stabilità politica di una nazione — due valori, questi, che il Buddhismo sostiene e promuove con vigore per una duplice ragione: innanzitutto perché in assenza di queste condizioni sociali e politiche diventerebbe difficile per un individuo dedicarsi in maniera scrupolosa e puntuale al perseguimento degli ideali della vita religiosa; e poi perché i laici, ai quali spetta il sostegno economico dei monaci, necessitano di sicurezza e di ordine pubblico per svolgere al meglio le loro professioni e le loro attività lavorative⁷. Di fatto, e da un punto di vista storico, se da una parte la comunità dei monaci (*sangha*) iniziò a considerare la figura del reggente come colui al quale spettava il compito di garantire la stabilità politica e la prosperità sociale, dall'altra si ritenne che uno dei ruoli tradizionali del governante buddhista fosse proprio quello di assicurare la protezione al *sangha*, un compito questo mediante il quale egli poteva acquisire i meriti necessari per consolidare il proprio progresso spirituale.

Il tema della violenza e la posizione nei confronti della guerra all'interno della dottrina buddhista non sembrano così possedere dei significati univoci, e non paiono essere facilmente declinabili. Lo stesso Buddha, ad esempio, sebbene dimostri un'innegabile preferenza per la pace e per la non-violenza rispetto al conflitto e allo scontro, in nessun suo sermone «dichiara immorale la guerra offensiva, né tanto meno *qualsiasi* guerra»⁸. È

7. Per combattere il crimine, il disordine e l'anarchia che stava contaminando la società delle origini, ad esempio, si afferma che gli esseri «si radunarono e iniziarono a lamentarsi sulla nascita di queste azioni malvagie fra loro: il furto, la calunnia, la menzogna e la punizione. E pensarono: "E se nominassimo un essere capace di adirarsi quando c'è bisogno di adirarsi, di rimproverare coloro che sono da rimproverare, di bandire coloro che sono da bandire! In cambio gli daremo una parte di riso." Così scelsero fra di loro colui che era più di bell'aspetto, il più bello, il più avvenente e capace, e gli chiesero di fare questo per loro in cambio di una parte di riso, e lui accettò» DN.iii.93.

8. L. Schmithausen, «Aspects of the Buddhist Attitude Towards War», in J. Houben, K. Van Kooji (a cura di), *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers 1999, p. 50. Questo perché, sempre secondo Schmithausen, «lo scopo principale del Buddha... non era il cambiamento sociale o politico, ma l'auto-perfezione spirituale degli individui, ed è questo scopo per cui ha fondato l'Ordine» in Ivi.

perciò a questa analisi sulla violenza e sulla guerra, oltre che su una particolare espressione contemporanea come quella del terrorismo, che il nostro studio desidera ora rivolgersi⁹.

I principi buddhisti e le cause della violenza

I principi buddhisti che trattano esplicitamente del tema della violenza paiono essere abbastanza diretti e incontrovertibili, dato che il primo precetto morale che tutti i buddhisti (monaci o laici) devono rispettare riguarda l'astenersi dall'uccidere qualsiasi essere senziente (*pānātipātā veramani*)¹⁰. Ogni forma di guerra di conquista, oltre che ogni forma di saccheggio e di crimine, sembrano violare il secondo e il terzo precetto, ovvero quelli che intimano l'astensione dal rubare (o dal prendere il non dato), e l'astensione nei confronti di una condotta sessuale immorale. Il monaco, poi, è tenuto a rispettare il *pārājika* 3, che vieta in maniera categorica l'omicidio, e punisce il colpevole con l'espulsione definitiva

9. Per alcuni studi recenti sul tema della guerra e del terrorismo nel Buddhismo, si veda: M. Jerryson, M. Juergensmeyer, *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press 2010; M. Zimmermann, *Buddhism and Violence*, Lumbini, Lumbini International Research Institute 2006; R. King, J. Hinnell, *Religion and Violence in South Asia. Theory and Practice*, London and New York, Routledge 2006; V. Tikhonov, T. Brekke, *Buddhism and Violence. Militarism and Buddhism in Modern Asia*, New York and London, Routledge 2013; J. Houben, K. van Kooij, *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Leiden, Brill 1999; M. Jerryson, *If You Meet the Buddha on the Road. Buddhism, Politics, and Violence*, Oxford, Oxford University Press 2018; M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson, *Violence and the World's Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press 2017; M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson, *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford, Oxford University Press 2012; S. H. Hashmi, S. P. Lee, *Ethics and Weapons of Mass Destruction. Religious and Secular Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press 2004; M. Kovan, *A Buddhist Theory of Killing. A Philosophical Exposition*, Singapore, Springer 2022.

10. Per i monaci si veda ad esempio MN.i.79: «(Sentita la dottrina del Buddha, un capofamiglia, o un suo figlio, ripone la sua fiducia nel Buddha e) Pieno di questa fiducia egli pensa e riflette così: “Un carcere è la casa, un letamaio; libero cielo è il pellegrinare. Non si può, restando in casa, adempiere punto per punto l'ascetismo completamente purificato. E se io, ora, rasi capelli e barba, vestito dell'abito fulvo, andassi via da casa all'eremo?” Dopo qualche tempo egli abbandona una piccola o una grande proprietà, abbandona una piccola o una grande cerchia di parenti, si rade capelli e barba, indossa gli abiti fulvi e allontanatosi da casa va verso l'eremo. Ora egli è divenuto un pellegrino e s'è assunto gli obblighi dell'ordine dei monaci. Ha smesso d'uccidere, si tiene lontano dall'uccidere. Senza mazza, senza spada, sensibile, pieno di simpatia, egli nutre per tutti gli esseri viventi amore e compassione. Ha smesso di prendere ciò che non gli è dato, se ne guarda bene. Aspetta ciò che gli è dato, senza intenzione furtiva, con cuore divenuto puro. Ha smesso la lussuria, vive casto, fedele alla rinuncia, estraneo alla volgare legge dell'accoppiarsi». Per i seguaci laici, invece, si veda MN.i.287: «Così, cittadini, la vita non retta è in tre modi diversa in pensieri. Poiché non vivono rettamente molti esseri, dopo la morte, subiscono perdizione e danno. La retta e giusta vita, invece, è diversa in tre modi in azioni; per quattro modi in parole; per tre modi in pensieri. Come? Ecco che uno si tiene lontano dall'ammazzare, dall'uccidere. Ha smesso mazza e spada, è mite e compassionevole, pieno d'amore e simpatia per tutto ciò che vive e respira. Ha smesso di prendere ciò che non è dato, si tiene lontano dal rubare. Egli non si appropria di quello che un altro possiede nel villaggio o in campagna di averi e beni. Ha smesso la dissolutezza. Con fanciulle sotto tutela, protette e soggette, persino con le etère adorne di fiori, egli non ha rapporti».

dall'Ordine¹¹. Nella comunità monastica, inoltre, deve regnare la pace e la concordia, e si deve evitare qualsiasi tipo di rissa, litigio e disputa, perfino quelle che potrebbero sorgere dalle diverse interpretazioni di una stessa norma o di uno statuto che regola la disciplina¹².

Per il Buddhismo, il problema della violenza è di natura prevalentemente mentale. L'individuo è intrappolato all'interno del ciclo delle rinascite perché la sua mente è afflitta da varie impurità spirituali, tra cui l'avidità, l'odio e l'ignoranza, le quali lo inducono a pensare di possedere già, e di desiderarne sempre di più, un certo grado di potere spingendolo così a compiere azioni negative (*akusala*) le quali, a loro volta, perpetuano la sequenza ciclica del *samsāra*¹³. L'atto di uccidere è perciò considerato l'espressione di una delle impurità spirituali della mente, quella dell'odio. L'odio è condizionato dall'ignoranza e dalla brama: frustrati nei propri desideri, gli individui sperimentano la rabbia e il rancore che possono offuscare la mente e condurre ad atti di violenza. E oltre alla paura, che può essa stessa essere matrice di scontentezza, delusione e aggressività¹⁴, anche l'illusione di possedere un Sé diventa fonte di polarizzazione e di scontro in quanto ciascuna nazione, comunità, o gruppo (intesi come estensioni della propria individualità) desidera solitamente rivendicare la propria unicità e superiorità nei confronti di quella altrui¹⁵.

11. Vin.iii.73, in I. B. Horner, *The Book of Discipline. Vinaya Pitaka*, vol. 1. London, Pali Text Society 1949, p. 126.

12. Vin.i.340–9, in I. B. Horner, *The Book of Discipline. Vinaya Pitaka*, vol. 4. London, Pali Text Society 2007, pp. 488–89. «In quel tempo, i monaci, disputando, lottando, litigando nell'Ordine, si ferivano l'un l'altro con le armi della lingua; non erano in grado di risolvere una questione giuridica... Allora un certo monaco si avvicinò al Signore...: «Questo è un caso, Signore, in cui i monaci, litigando... non sono in grado di risolvere una questione legale. Sarebbe bene se il Signore, per compassione, si avvicinasse a quei monaci». Il Signore acconsentì diventando silenzioso. Il Signore si avvicinò a quei monaci e, dopo essersi avvicinato, si sedette sul posto stabilito. «Basta, monaci; niente lotte, niente litigi, niente contese, niente dispute».

13. «Monaci, ci sono queste tre radici nocive che creano azioni negative. Quali tre? La brama, l'odio e l'ignoranza. La stessa brama è nociva. Un'azione compiuta da una persona colma di brama con il corpo, con la parola o con la mente, è un'azione negativa. Qualunque sofferenza una persona colma di brama — la cui mente è preda e schiava della brama — infligge ingiustamente a un'altra persona picchiando o imprigionando o confiscando o dando la colpa o calunniando, [con il pensiero]: «Ho potere. Voglio il potere,» anche ciò è negativo. In questo modo sorgono molte azioni maligne e negative, nate dalla brama, causate dalla brama, originate dalla brama, condizionate dalla brama. Lo stesso odio è nocivo... [segue come sopra]. La stessa ignoranza è nociva... [segue come sopra] AN.i.201–202. Si noti che per il Buddha, «ignoranza» (*avidyā*) significa scambiare il vero per il falso, e il falso per il vero. Così, l'ignoranza include non solo l'assenza di conoscenza, ma anche la presenza dell'illusione. Il Buddha affermò che l'ignoranza consiste nell'essere ignari della legge di causa ed effetto, e quindi ignari del modo in cui le cose effettivamente sono.

14. «In quali quattro modi non si commette cattiva azione? Tramite il desiderio si commette cattiva azione. Tramite la rabbia si commette cattiva azione. Tramite l'ignoranza si commette cattiva azione. Tramite la paura si commette cattiva azione. «Poiché il discepolo nobile non è guidato dal desiderio, dalla rabbia, dall'ignoranza e dalla paura, non commette nessuna cattiva azione.» Così parlò il Sublime» DN.iii.182.

15. Il Buddha ricorda, invece, che se qualcuno dovesse parlar male della sua persona, del *Dharma* o del *Sangha*, i discepoli non si adirino contro questo individuo, ma valutino — e, nel caso, perfino riconoscano — il grado di verità insita in quelle rimostanze, cfr. DN. i.3: «Monaci, se si dovesse parlar male di me, del *Dhamma* o del *Sangha*, non dovete essere adirati, risentiti o sdegnati. Se vi adirate o portate rancore verso

Tuttavia, oltre che ad essere afflitta da queste impurità spirituali (o vizi), la mente è caratterizzata da altre tendenze positive (o virtù) che si oppongono e contrastano le prime, come il distacco (*arāga*, ovvero l'assenza di sentimenti egoistici che assegnano una posizione privilegiata al proprio Sé); la benevolenza (*adosa*, che rende il soggetto partecipe delle esigenze di tutti gli esseri senzienti); e la comprensione (*amoha*, che conduce alla conoscenza dell'insegnamento del Buddha e alla profonda consapevolezza della nostra natura umana). Coltivando sistematicamente queste radici positive, la mente può arrivare gradualmente a uno stato di conoscenza trascendente che la libera dal ciclo delle rinascite, trasformando l'individuo dal suo stato di persona comune (*puthujjana*) a quella di una persona nobile (*ariya-puggala*), fino alla sua completa auto-trasformazione in *arhat*.

La presenza degli *arhat* nella società, così come viene rappresentata nei primi testi buddhisti, non è del tutto irrilevante per la società stessa, in quanto uno dei loro compiti è quello di insegnare agli altri membri della società la Via (il *Dharma*) che conduce alla cessazione della sofferenza, così come esso è stato espresso dal Buddha nel suo primo sermone a Benares. Ma gli *arhat* non solo insegnano con i mezzi convenzionali del linguaggio e delle parole: essi incarnano e vivono quella Via in tutto ciò che operano, comunicano e pensano. La conoscenza acquisita, l'esperienza del Risveglio, produce l'effetto di eliminare tutti i vizi e le tendenze negative della mente rendendola completamente priva di impurità spirituali. Nessuna delle loro azioni, parole o pensieri può più contaminare la mente. Al contrario, tutte le azioni, le parole e i pensieri di un *arhat* traggono origine e sono radicati nelle tendenze positive del non-attaccamento, della non-avversione e della non-confusione, tanto che, come abbiamo già affermato, pare semplicemente impossibile per un *arhat* uccidere un altro essere senziente.

I primi testi buddhisti assumono quindi una posizione intransigente nei confronti della violenza: la violenza in tutte le sue forme viene condannata, mentre virtù come quelle dell'invulnerabilità della vita (*ahimsā*), della amorevole gentilezza (*mettā*), della pazienza e della tolleranza (*ksanti*), della gioia simpatetica per il bene altrui (*mudita*) e della compassione (*karunā*) vengono ripetutamente elogiate ed esaltate. Colui che desidera mettere in pratica gli insegnamenti del Buddha deve perciò rinunciare a qualsiasi forma di violenza oltre che, per il seguace laico, osservare strettamente anche l'ideale del «retto modo di so-

coloro che parlano male ciò per voi sarebbe solamente un ostacolo. Perciò se altri parlano male di me, del *Dhamma* o del *Sangha*, e voi vi adirate o vi sdegnate, potete voi riconoscere in ciò che dicono il giusto e l'ingiusto?". "No, Signore».

stentarsi», ovvero quel precetto dell'Ottuplice sentiero che vieta di intraprendere attività che possono nuocere ad altri¹⁶.

Tuttavia, occorre qui notare quella che Schmithausen definisce una «compartimentazione dei valori»¹⁷, ovvero il fatto che, storicamente, le virtù della non-violenza e del rispetto altrui erano intesi certamente come codici di comportamento che dovevano essere rispettati dai cittadini di un determinato paese o nazione, non però dai leader e dalla loro attività politica che includeva il dispiegamento e l'impiego della forza militare sia per motivi di difesa che di conquista. Il tentativo di armonizzare i valori contraddittori della politica e dell'etica, è risultato così fin dagli inizi alquanto difficile, se non proprio l'effetto di una certa «schizofrenia» spirituale¹⁸. Uno dei racconti più popolari che bene illustra questa posizione instabile tra religione e governo politico proviene da una cronaca storico-mitica singalese del v secolo (e quindi forse già influenzata dal pensiero Mahāyāna), il *Mahāvamsa* (*Grande cronaca*). In essa si narra del re buddhista Dutthagāmani che, dopo aver appeso una reliquia (presumibilmente del Buddha) alla sua lancia, mosse guerra contro i Tamil con carri, truppe e cavalieri «per la gloria della dottrina»¹⁹. Al termine della sanguinosa ma vittoriosa battaglia, Dutthagāmani è subito preda di un profondo rimorso per aver causato il massacro di migliaia di persone. Otto monaci illuminati (*arhat*), allora, lo raggiungono e cercano di confortarlo affermando che uccidere degli infedeli ha lo stesso peso morale che uccidere delle bestie²⁰. La mancanza di qualità virtuose da parte delle

16. «Monaci, un seguace laico non dovrebbe prendere parte in cinque tipi di affari. Quali cinque? Commerciale in armi, in esseri umani, nella carne, in alimenti e bevande intossicanti ed in veleni. Questi sono i cinque tipi di affari in cui un seguace laico non dovrebbe prendere parte» AN.iii.208. Si noti che l'ingiunzione del Buddha riguarda il *commercio* delle armi. I soldati che invece le *usano*, sono forse esenti dal precetto?

17. L. Schmithausen, «Aspects of the Buddhist Attitude Towards War», op. cit., p. 53.

18. Ivi. A proposito di questa «schizofrenia» si veda anche M. Zimmerman, «Only a Fool Becomes a King. Buddhist Stances on Punishment», in M. Zimmerman, *Buddhism and Violence*, op. cit., pp. 213–42.

19. *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, xxv, 1–3, trad. W. Geiger, Asian Education Services, New Delhi and Madras 1912, p. 170. La lancia serviva al tempo come standardo reale, che veniva sempre portato davanti al principe.

20. Ibid., xxv, 109–11, p. 178: «Da questa azione non deriva alcun ostacolo sulla tua strada verso il cielo. Tu hai ucciso solo un uomo e mezzo di esseri umani, o signore degli uomini. L'uno era giunto ai tre rifugi, l'altro aveva assunto i cinque precetti. Gli infedeli e gli uomini di vita malvagia erano gli altri, non più degni di stima delle bestie. Ma per quanto ti riguarda, tu porterai gloria alla dottrina del Buddha in molti modi: perciò prendi congedo dal tuo cuore, o dominatore degli uomini!». Il testo distingue qui i buddhisti (coloro che prendono rifugio nei tre gioielli, ovvero il *Buddha*, il *Dharma* e il *Sangha*, e coloro che seguono i cinque precetti morali) dai non-buddhisti. In più, il testo afferma che le intenzioni di Dutthagāmani erano lodevoli, in quanto egli intendeva con questa battaglia difendere la dottrina. Si deve notare che secoli dopo, questa particolare logica del *Mahāvamsa* ha ispirato i buddhisti dello Sri Lanka nella guerra civile contro le Tigri per la liberazione della patria Tamil, iniziata nel 1983 e terminata nel 2009, e la retorica del testo ha permeato la campagna anticomunista in Cambogia negli anni '70. In quegli stessi anni, un'argomentazione simile è stata utilizzata dal monaco buddhista thailandese Kittiwuttho durante la campagna thailandese contro i comunisti, che egli non considerava essere degli umani, ma degli animali. Più specificatamente, Kittiwut-

vittime aiuta così a temperare l'effetto karmico dell'atto (sempre negativo) dell'uccisione. Ecco perché, secondo l'interpretazione degli *arhat*, Dutthagamani può tranquillamente riconciliarsi con se stesso perché le sue azioni, seppur deplorevoli, non sono ritenute un ostacolo per la sua rinascita nel regno celeste²¹. E, di fatto, alla fine della sua «epopea», Dutthagamani verrà trasportato dagli dei nel paradiso di Tusita, dove vivrà con il *bodhi-sattva* Metteyya (Maitreia, il Buddha escatologico) di cui diventerà il primo discepolo quando quest'ultimo rinascerà in terra²².

Un ulteriore esempio di come il reggente venga trasformato dal pensiero buddhista nella versione secolare del Buddha — ovvero in colui che possiede un potere supremo non tanto in questioni religiose o spirituali («Colui che rinuncia al mondo»), ma in quelle politiche e sociali («Colui che conquista il mondo») è la figura del *Cakkavatti*, il «sovrano universale che gira la ruota»²³. Reggente dal dominio incontrastato, la sua figura compare

tho si rifaceva al *Kesi Sutta* che tratta di una conversazione tra il Buddha e Kesi, nella quale si espongono delle analogie tra l'addestramento delle persone e quello dei cavalli. Durante il dialogo, il Buddha afferma che, esattamente come si comporta Kesi con i cavalli, «Se una persona non si sottopone né ad un addestramento dolce né ad un addestramento duro né ad un addestramento dolce e duro, allora l'uccido, Kesi». Tuttavia, subito dopo questa affermazione il Buddha spiega che per «uccidere» egli intende abbandonare a se stessa quella persona non addomesticabile in quanto non ritenuta degna o adatta a ricevere la dottrina e la disciplina. Si veda AN.ii.113. Sebbene l'uso di questo testo da parte di Kittiwuttho sia problematico, esso dimostra però come alcune fonti buddhiste siano state indebitamente utilizzate per giustificare atti di violenza. Un certo scalpore ha inoltre suscitato il numero del 1° luglio 2013 della rivista *Time* dal titolo *The Face of Buddhist Terror* che aveva posto in copertina il volto del monaco del Myanmar Ashin Wirathu, leader della campagna nazionalista 969 accusato di alimentare la violenza religiosa contro i mussulmani nel Paese. La bibliografia riguardo a questi (e altri) paesi asiatici in cui sembra regnare il malcontento buddhista che a volte sfocia in reazioni violente, è numerosa. Oltre alle monografie già citate in precedenza, si veda anche: J. Shober, «Buddhism, Violence, and the State in Burma (Myanmar) and Sri Lanka», in L. E. Cady, S. W. Sheldon (a cura di), *Religion and Conflict in South and Southeast Asia. Disrupting Violence*, London and New York, Routledge 2006, pp. 51–69; M. Jerryson, *Buddhist Fury: Religion and Violence in Southern Thailand*, New York, Oxford University Press 2011; S. J. Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago, University of Chicago Press 1992; M. Deegalle, «Buddhist Monks and Political Activism in Sri Lanka», in P. Broadhead, D. Keown, *Can Faiths Make Peace? Holy Wars and the Resolution of Religious Conflicts*, London-New York, I. B. Tauris 2007, pp. 134–48. Per un succinto riepilogo delle guerre combattute dal Buddhismo, si veda «Appendix. Examples of Buddhist Warfare», in M. Jerryson, M. Jurgensmeyer, *Buddhist Warfare*, op. cit., p. 227.

21. Una simile interpretazione possiede anche una base scritturistica, nel senso che in qualche testo si afferma che chi uccide degli esseri viventi non necessariamente rinascerà in un regno infernale, ma potrebbe persino rinascere in un regno celeste. Si veda, ad esempio, MN.iii.209: «È tempo, Benvenuto, che il Sublime precisi la grande determinazione dell'azione. I monaci serberanno ciò che avranno sentito.» «Allora ascoltate con attenzione. Vi sono nel mondo quattro tipi di uomini: vi è l'uomo uccisore, ladro, lussurioso, menzognero, calunniatore, maldicente, ciarlifero, astioso, malvolente, di falsa dottrina: costui finisce all'inferno. Ecco però che uno stesso uomo con gli stessi difetti, finisce in un mondo celeste. Ed ecco un uomo che si astiene da tutte quelle attività negative, e finisce in un mondo celeste. Ma uno stesso uomo con le stesse qualità, finisce all'inferno».

22. *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, xxxii, 81, p. 227.

23. La somiglianza tra il Buddha come leader spirituale e il Cakkavatti come leader politico è espressa non solo dal fatto che il Buddha in una vita precedente sia stato egli stesso un *Cakkavatti* — cfr. AN.iv.89 — ma

in vari *Sutta* del Canone Pāli²⁴, anche se il testo classico che ne illustra le qualità morali è certamente il *Cakkavatti Sutta* («Il ruggito del leone sulla messa in moto della Ruota del Dhamma»). Il *Sutta*, senza celare una certa ammirazione, tratteggia la figura del *Cakkavatti* come quella di un «retto monarca del Dhamma, conquistatore dei quattro punti cardinali, che aveva reso il suo regno sicuro». E mentre questo sovrano universale conseguiva le sue conquiste seguendo la ruota magica che lo indirizzava di volta in volta ad occupare i quattro continenti, i suoi numerosi figli e servitori venivano descritti come «eroi, di statura eroica, conquistatori degli eserciti nemici». Si asserisce poi che la stessa popolazione nemica venisse assoggettata in maniera pacifica grazie alla sola presenza del *Cakkavatti* accampato sulle loro terre. Il testo, infatti, continua affermando che: «Allora il Re, alzatosi dal suo posto, si coprì una spalla con la veste e prese un vaso con la mano sinistra, poi irrorò la Ruota con la mano destra e disse: “Che il nobile Tesoro della Ruota giri, che il nobile Tesoro della Ruota possa conquistare!” La Ruota girò ad oriente, e il Re la seguì con l’esercito. E nella regione in cui la Ruota si fermava, là il Re soggiornava con il suo esercito. E gli abitanti di quelle regioni orientali gli vennero incontro e gli dissero: “Benvenuto, Maestà! Noi vi apparteniamo, Maestà! Felici di essere da voi governati, Maestà!”».²⁵ Il Re, prosegue il testo, «governava questa terra cinta dal mare senza usare armi, solo con la legge», e ogni eventuale opposizione all’avanzata del *Cakkavatti* sembrava svanire non appena la sua armata si insediava e occupava in maniera del tutto non-violenta le varie regioni del mondo.

Tuttavia, sembra a dir poco strano (se non del tutto improbabile), che le popolazioni si sottomettessero al *Cakkavatti* rimanendo ammaliati dal suo carattere morale e non invece terrorizzati dal suo maestoso dispiegamento bellico, e che quindi il suo esercito

anche dal fatto che i resti mortali di quest’ultimo, così come accadde al Buddha storico, ricevano l’onore di essere deposti in uno *stūpa*, Cfr. DN.ii.141: «Allora il Venerabile Ānanda disse: “Ma come, Signore, dovrebbero agire per rispettare il corpo del Tathāgata?”. “Allo stesso modo, Ānanda, del corpo di un monarca universale”. “Ma come, Signore, si rispetta il corpo di un monarca universale?”. “Il corpo di un monarca universale, Ānanda, è avvolto prima nel lino, e poi nel cotone pettinato, con cinquecento strati di lino e cinquecento di cotone. Quando questo è fatto, il corpo del monarca universale è posto in un recipiente ad olio in ferro, recintato in un altro recipiente in ferro, si costruisce un rogo funerario con rami di alberi profumati, e si brucia così il corpo del monarca universale; ad un incrocio si alza uno *stūpa* per il monarca universale. Così si fa, Ānanda, col corpo di un monarca universale. Dunque, Ānanda, come si fa col corpo di un monarca universale, così deve farsi col corpo del Tathāgata”; ad un incrocio dovrebbe erigersi anche uno *stūpa* per il Tathāgata”. Chiunque porterà in questo luogo delle ghirlande o dell’incenso o della pasta di legno di sandalo, o farà delle riverenze, la mente diventerà calma in questo luogo — e avrà benessere e felicità per molto tempo».

24. Si veda, ad esempio, DN.iii.80–98.

25. DN.iii.59–63. Per un commento esegetico a questo *Sutta*, si veda S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaries*, Cambridge, Cambridge University Press 1998, pp. 480–96.

non avesse alcun compito nel soggiogare i vari Paesi — neppure quello di intimorire le popolazioni con il suo schieramento. Al contrario, si potrebbe invece sospettare che senza il suo esercito (o almeno la minaccia di usare la forza) il Re avrebbe trovato molta resistenza nel piegare la volontà dei popoli conquistati. In ogni caso, dai testi risulta abbastanza chiaro il fatto che, nonostante il Canone Pāli dimostri una chiara preferenza per un atteggiamento non violento, il *Cakkavatti* disponeva senz'altro di un suo esercito il quale, senza dubbio, avrà avuto ben più di una semplice funzione estetica o di comparsa. Si deve poi ricordare che nei vari testi il Buddha non si schiera mai apertamente contro la guerra, o contro l'uso della forza in generale: al contrario, in un *Sutta* il Buddha afferma che una delle cinque qualità che permettono al sovrano di regnare in maniera duratura sui popoli da lui conquistati è quella di possedere un esercito potente che eseguisca prontamente tutti gli ordini da lui impartiti.²⁶ Di più: il Buddha ebbe l'occasione di intrattenere diversi incontri con i governanti locali, e in un'occasione gli fu esplicitamente chiesto un parere sul proposito di Ajātasattu, re del regno di Magadha, di attaccare e distruggere i Vajji, uno dei sedici Mahājanapada (o «grande regni») dell'antica India. E il Buddha, invece di condannare esplicitamente l'uso della violenza e dissuadere Ajātasattu dalle sue intenzioni bellicose, rispose in maniera indiretta e piuttosto enigmatica elogiando gli usi e costumi dei Vajji²⁷.

È poi certamente possibile stabilire una certa connessione tra l'ideale del *Cakkavatti* e la figura di Aśoka, il sovrano dell'impero Maurya che regnò su quasi tutto il sub-continente indiano durante la metà del III secolo a.C. Infatti, dopo una campagna vittoriosa

26. «Monaci, con cinque qualità un nobile re vive nel suo regno, indipendentemente dalla regione in cui dimora. Quali cinque? Un nobile re è di buona nascita sia da parte di madre che di padre, di pura discendenza, inconfutabile e impeccabile nelle questioni di lignaggio fino alla settima generazione paterna. È ricco, agiato e benestante, con una tesoreria piena e molte riserve. È potente, ha un esercito obbediente di quattro divisioni che esegue gli ordini dati. Ha un consigliere saggio, competente e intelligente, capace di pensare alle sfide che riguardano il passato, il futuro e il presente. Queste quattro qualità lo rendono famoso. Con queste cinque qualità, compresa la fama, un nobile re vive nel proprio regno, indipendentemente dalla regione in cui dimora. Perché questo? Perché così è per i vincitori» AN.iii.151.

27. Cfr. DN.ii.72ss. in cui il Buddha elogia i Vajji affermando che essi «si radunano frequentemente... vivono in pace con gli altri popoli... non hanno né promulgato delle nuove leggi né abolito quelle in vigore, ma rispettano le loro antiche costituzioni... onorano, stimano, mostrano rispetto e venerazione verso i loro anziani... rispettano le loro donne... onorano, stimano, mostrano rispetto e venerazione verso i loro santuari, donando continue offerte... proteggono e custodiscono debitamente gli *arahat*». Il significato di tale risposta è ancora oggetto di dibattito tra gli studiosi. Si veda, ad esempio, Ven. Pandita, «The Buddha and the Māgadha-Vajji War», *Journal of Buddhist Ethics* 18, 2011, pp. 124-44. L'autore riporta anche il fatto che il Buddha intervenne attivamente per sedare delle dispute soltanto in due occasioni: nella controversia tra i Sakya e i Koliya, e in quella tra i Sakya e i Vidadūbha. Tuttavia, mentre il Buddha riuscì a placare la contesa della prima disputa (perché imparentato con entrambe le fazioni), fallì invece miseramente con la seconda (e i Vidadūbha distrussero i Sakya). Nel caso riportato dal *Sutta*, le due fazioni (i Māgadha e i Vajji) non hanno alcuna relazione con la stirpe a cui apparteneva il Buddha.

contro i Kalinga, in cui morirono più di centomila persone e centocinquantamila furono ridotte in schiavitù, Chanda-Aśoka («Aśoka il crudele») si pentì delle atrocità commesse e si convertì alla dottrina buddhista. Il comportamento di Aśoka, viene di solito elogiato per la sua entusiasta accettazione del Dharma (avvenuta dopo le sue conquiste), quando cioè decise di rinunciare apertamente alla violenza e fece del pacifismo il principio ispiratore del suo regno disseminando nel territorio vari editti che esortavano a praticare la gentilezza, la generosità, la sincerità, la purezza, la dolcezza e la bontà tra le persone²⁸. Tuttavia, Aśoka non sciolse mai il suo esercito, e neppure rinunciò al regno Kalinga che aveva conquistato con la sua spietata campagna militare ma, al contrario, «secondo la leggenda buddhista, Aśoka, oltre ad altre varie atrocità, massacrò diciottomila giainisti ben dopo essere diventato “Dharma-Aśoka”. Alcuni notano che egli rinunciò a tale violenza solo dopo che in questo massacro perse la vita suo fratello; tuttavia, Aśoka continuò a commettere orribili atti di violenza anche in seguito a questo episodio»²⁹.

Occorre poi ricordare come questa pratica della «violenza di Stato», sia citata più volte nel *Milindapañha*. *Le domande del re Milinda*. Nel corso del testo il re Milinda (il re indo-greco Menandro), dialogando con il monaco buddhista Nāgasena, elenca ben otto tipologie di uomini che uccidono altri esseri viventi: «L'uomo lussurioso per la sua lussuria, l'uomo crudele per la sua rabbia, l'uomo ottuso per la sua stupidità, l'uomo orgoglioso per il suo orgoglio, l'uomo avaro per la sua avidità, l'uomo bisognoso per il suo sostentamento, lo sciocco per scherzo e il re per punizione»³⁰. Come nel caso degli altri sette tipi di uomini anche il re, oltre che emettere sentenze di morte, possiede la facoltà di infliggere punizioni nei confronti dei malvagi o, in ogni caso, verso coloro che ledono e destabilizzano la società³¹. Non è quindi un caso che lo stesso Nāgasena, nei primissimi

28. Per il testo di questi editti si veda *Gli editti di Asoka*, a cura di G. P. Carratelli, Milano, Adelphi 2003.

29. S. Jenkins, «Making Merit through Warfare and Torture According to the *Ārya-Bodhisattva-gocara-upāyavisayavikurvana-nirdeśa Sūtra*», in M. Jerryson, M. Juergensmeyer, *Buddhist Warfare*, op. cit., p. 63. L'autore, a supporto di questa tesi, cita in nota il testo di J. S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton, Princeton University Press 1983. Schmithausen ci informa poi che «Allo stesso modo [dell'imperatore Aśoka], i re di Ceylon e del Sud-est asiatico che prendevano a modello l'ideale del *cakravartin* (o che comunque si dichiaravano *bodhisattva*) non si facevano scrupoli a conquistare con la forza sanguinaria i loro vicini, se questi non erano disposti a conformarsi al modello di comportamento descritto nei testi canonici e a sottomettersi spontaneamente». (L. Schmithausen, «Aspects of the Buddhist Attitude Towards War», op. cit., pp. 55-56).

30. R. Davids, *The Questions of King Milinda*, vol. 2, The Clarendon Press, Oxford 1894, p. 17. Il testo si trova nel libro 4, cap. 5, dilemma 45, dal titolo «La compassione del Buddha».

31. Occorre qui notare che le varie punizioni menzionate nel testo, comprendono «l'amputazione, la mutilazione, la tortura e l'esecuzione». Il re Milinda interroga allora Nāgasena chiedendogli come si possa conciliare le ingiunzioni apparentemente contraddittorie del Buddha di non fare del male a nessuno, da un lato, e dall'altro di punire coloro che lo meritano. Rispondendo, Nāgasena accetta entrambi gli insegnamenti. Se un ladro merita la pena capitale, allora deve essere messo a morte. L'esecuzione dei criminali fa dunque par-

scambi dialogici con il re, affermi che egli convergerà con lui solo in qualità di compagno di studi, cioè come si interloquisce normalmente tra i saggi, e non come si parla con i reggenti, in quanto è risaputo che una disputa con un re che disapprovi l'argomento di cui si sta parlando potrebbe risultare in una punizione per colui che invece lo sostiene e lo elogia³². Il pensiero buddhista nei confronti dei sovrani e dei reggenti, al contrario di quello che invece il codice monastico stabilisce per i monaci, sembra dunque essere stato quello di ritenere come, tra i vari comportamenti che erano accettati e spettavano ad un governante, ve ne fossero alcuni che includessero anche l'uso della violenza (sia per espandere il regno sia per infliggere punizioni e tenere sotto controllo i membri della società), e dunque una condotta che ammettesse l'esplicita e deliberata violazione dei precetti.

La violenza nel contesto Mahāyāna

Le posizioni dottrinali sulla violenza nel contesto Mahāyāna sono per molti aspetti simili a quelle del Theravāda appena presentate. I vari testi di riferimento di questa tradizione generalmente condannano la violenza e considerano l'omicidio come un atto negativo (*akusala*), anche se esistono importanti eccezioni che possono essere ammesse non solo per il reggente, ma anche per la figura stessa del *bodhisattva*. Queste eccezioni, che includono elementi come la violenza e l'omicidio per compassione, derivano normalmente da due principi fondamentali che sono sviluppati e appartengono in maniera specifica alla tradizione del Buddhismo Mahāyāna: gli abili mezzi (*upāya-kauśalya*) e l'idea della vacuità (*śūnyatā*).

L'idea fondante della nozione degli «abili mezzi» viene elaborata a partire dall'abilità del Buddha nell'insegnare il *dharma*, ovvero dalla sua capacità di adattare il messaggio al contesto e all'uditorio a cui veniva trasmesso. Quando il Buddha si rivolgeva ai bramini,

te del *dharma* stabilito dal Buddha? No, risponde Nāgasena: è il *karma* del rapinatore a causare la sua stessa esecuzione, non l'insegnamento del Buddha. Il re si limita solo a facilitarne la fruizione. Come afferma il testo: «Allora, Nāgasena, l'esecuzione dei ladri fa parte della dottrina stabilita dai Tathāgata?». «Certamente no, o re... Chiunque, grande re, possa essere messo a morte, non subisce l'esecuzione a causa dell'opinione dei Tathāgata. Egli soffre a causa di ciò che egli stesso ha fatto» (R. Davids, *The Questions of King Milinda*, vol. 1, Oxford, The Clarendon Press 1890, p. 256).

32. «Il re disse: "Venerando Nāgasena vuoi conversare con me?". "Se tu, gran re, convergerai come fanno i saggi io convergerò (con te); se tu convergerai come fanno i re io non convergerò (con te). "Come allora, venerando Nāgasena, conversano i saggi?". "Gran re, quando i saggi conversano, un concetto viene svolto e completamente spiegato, lo si controlla e poi lo si mette in modo conveniente, si fanno distinzioni e contraddizioni e i saggi non si irritano (in seguito a questo). È così che conversano i saggi". "Come allora discutono i re?". "Quando i re discutono avviene così: essi approvano un argomento e puniscono chi non lo approva. Così discutono i re". "Io voglio discutere secondo il modo dei saggi, venerando Nāgasena, non secondo il modo dei re".» (*Milindapañha. Le domande del re Milinda*, Roma, Ubaldini Editore 1982, p. 46).

ad esempio, spesso spiegava i suoi insegnamenti facendo riferimento ai loro rituali e alle loro tradizioni, guidando gradualmente i presenti a comprendere la verità del principio buddhista che voleva comunicare. Le parabole, le metafore e le similitudini costituivano una parte importante del suo repertorio didattico, ed esse venivano abilmente adattate al livello dei suoi ascoltatori. Il Mahāyāna sviluppò quest'idea in maniera radicale, affermando (ad esempio, nel *Sūtra del Loto* composto verso il 200 d.C. circa), che gli insegnamenti del Buddha storico non erano da considerarsi come sermoni che veicolavano la verità definitiva del Maestro, ma essi possedevano solo un valore e una verità relativi, ovvero erano da ritenersi un «abile mezzo» per il raggiungimento di un fine e di una verità superiori — così come quando, dopo aver raggiunto l'altra sponda, uno non porta più con sé la zattera che ha appena usato per attraversare il fiume³³. In questo senso, i discorsi del Buddha, proprio perché conformi al contesto in cui furono impartiti, non dispiegano una verità assoluta, ma trascendono il valore di semplice adattamento della dottrina al livello degli ascoltatori per prestarsi a interpretazioni diverse a seconda delle mutate circostanze storiche e della profondità intellettuale e sapienziale raggiunte dai praticanti.

Non desta sorpresa perciò il fatto che questa idea abbia avuto notevoli implicazioni per il discorso etico. Infatti, se gli insegnamenti formulati dal Buddha erano da ritenersi provvisori anziché definitivi, allora anche i precetti e le prescrizioni morali in essi contenuti potevano essere considerati di natura transitoria e temporanea, piuttosto che immutabile e permanente. Così, le regole e le norme che si incontrano nelle prime fonti e che proibiscono determinati tipi di atti o comportamenti possono essere interpretate più come linee guida che non come degli obblighi definitivi da rispettarsi con intransigenza deontologica. In particolare, i *bodhisattva*, le nuove figure morali del Mahāyāna, sono ora in grado di rivendicare una maggiore versatilità e flessibilità nell'interpretazione e attuazione dei precetti morali sulla base del riconoscimento dell'importanza della compassione³⁴. Un *bodhisattva* fa voto di salvare tutti gli esseri, e in alcuni testi traspare una

33. «Come zattera, voi monaci, voglio mostrarvi la dottrina, atta a salvarsi, non a tenere. Ascoltate e fate bene attenzione. Così come se un uomo in cammino pervenisse ad una grande distesa d'acqua, la riva di qua piena di pericoli e paure, la riva di là sicura e senza pericoli, e non vi fosse nessuna barca per il traghetto, nessun ponte. Se quest'uomo pensasse: se io ora raccogliessi canne e tronchi, foglie e fascine e costruissi una zattera e mediante questa tragittassi sull'altra riva? E, costruita la zattera, tragittasse in salvo sull'altra riva e pensasse così: carissima mi è veramente questa zattera che mi ha portato in salvo sull'altra riva; e se io ora mi ponessi sul capo questa zattera o me la caricassi sulle spalle, e me ne andassi dove voglio; che pensate voi di ciò, monaci? Quest'uomo con tale agire tratterebbe forse convenientemente la zattera? — Certamente no, o Signore!» MN.i.134–135.

34. Come afferma Damien Keown, esistono due tipologie di «abili mezzi»: la prima è di rilevanza generale per i praticanti buddisti e rimane saldamente ancorata al quadro etico normativo del Buddhismo delle origini; la seconda, invece, è rilevante solo per i *bodhisattva* e i buddha altamente avanzati (cioè per coloro che

certa insofferenza per tutte quelle norme e regolamenti che sembrano intralciare questa missione salvifica del *bodhisattva*. Il nuovo imperativo che si impone con il Mahāyāna, perciò, è quello di agire seguendo lo spirito — non la lettera — dei precetti, giungendo perfino a giustificare degli atti immorali se il *bodhisattva*, mosso da *karunā* (compassione) e/o da *prajñā* (saggezza), è persuaso che così facendo riesca a ridurre o eliminare la sofferenza in altri esseri senzienti. Usare parole violente e sgradite³⁵, ad esempio, o violare dei precetti fondamentali come il celibato³⁶, possono essere considerati comportamenti perfettamente giustificati e leciti se richiesti in alcune circostanze particolari. E tra queste violazioni dei precetti sono incluse anche delle situazioni eccezionali che richiedono l'uso della violenza e dell'omicidio.

In questo contesto è interessante soffermarsi su alcuni esempi che possono essere considerati come indicativi per un uso appropriato degli abili mezzi. Innanzitutto si può notare come il *bodhisattva* possa ricorrere all'«espediente» dell'omicidio per impedire che qualcuno, commettendo un crimine, subisca la punizione *karmica* rinascendo

hanno raggiunto il settimo stadio sulla via della buddhità a beneficio di tutti gli esseri senzienti, ovvero, lo stadio a partire dal quale il progresso del *bodhisattva* viene considerato irreversibile essendo egli destinato a conseguire la buddhità perfetta: è in questo stadio, infatti, che egli pratica le quattro perfezioni a cominciare dal *pāramitā* degli abili mezzi per aiutare il prossimo) che in questo particolare filone del pensiero buddhista sono considerati capaci di trasgredire i precetti etici, purché ciò avvenga per una motivazione compassionevole. Si veda D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, London, Palgrave 1992, pp. 157–60.

35. La «retta parola» è uno dei fattori inclusi nella Quarta Nobile Verità, e Il Buddha invita ad astenersi da quattro tipi di parola: quella falsa, quella che calunnia, quella aspra e quella oziosa. «E cos'è la retta parola, monaci? Astenersi dal mentire, astenersi da parole che seminano discordia, astenersi da parole ingiuriose, astenersi da chiacchiere oziose. Questa, monaci, è la retta parola» SN.v.9. Come strumento di comunicazione, la parola può non solo trasmettere la sapienza, ma può anche distruggere vite e crearsi dei nemici. La parola è dunque una forma di azione *karmica* che può causare ingenti danni a sé e agli altri. Tuttavia, il seguente *Sūtra* utilizza l'analogia di un bambino che sta soffocando per aver inghiottito delle schegge di coccio o di legno per spiegare come mai lo stesso Buddha possa far ricorso a parole aspre e dure nei confronti di altri: «Abhayo... mentre parlava, teneva a cavalcioni sull'anca un tenero, immaturo poppante. Allora il Sublime chiese ad Abhayo: "Se questo bambino, per negligenza tua o della balia, prendesse in bocca una scheggia di legno o un coccio, che gli faresti?". "Glielo toglierei, Signore! Se non lo potessi togliere subito, allora, con la mano sinistra tenendo la testa, e con il dito della mano destra a uncino, glielo strapperei anche a costo di farlo sanguinare. E perché ciò? Perché io, Signore, ho pietà del bambino". "Ora, così il Compiuto... conosce parole proprie, pure, salutari, che sono agli altri non care e sgradite: allora egli sa scegliere il tempo per dire tali parole. E perché ciò? Perché il Compiuto ha pietà degli esseri"» in MN.i.392. Si badi che le parole del Buddha non devono essere intese nel senso che egli approvi sempre e comunque una trasgressione compiuta per compassione. La compassione può indurre una persona a causare dolore ad altri solo quando quest'ultima sa che, in determinate circostanze e quindi come mezzo abile appropriato, essa arreca un beneficio ad altri. A questo riguardo si veda S. King, «Right Speech Is Not Always Gentle: The Buddha's Authorization of Sharp Criticism, Its Rationale, Limits, and Possible Applications», *Journal of Buddhist Ethics* 24, 2017, pp. 347–67.

36. L'*Upāya-kauśalya* racconta, ad esempio, come in una sua vita precedente il Buddha, pur incamminato sulla via religiosa e già consacrato al celibato (*brahmācarin*), abbia avuto un rapporto sessuale con una ragazza che minacciava di morire per amor suo. Si veda G. Chang, *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*, University Park, Pennsylvania State Univ Press, 1983, p. 433.

all'inferno. Uno degli esempi più citati a questo riguardo è il capitolo che porta il titolo di «Omicidio mediante gli abili mezzi: la vicenda del capitano della nave» incluso nel *Sūtra Upāya-kausālyā*. Nel testo si racconta che in una delle sue numerose vite precedenti, il Buddha fosse stato il capitano di una nave e che, in alto mare, venne informato dalle divinità dell'acqua che un ladro, che si trovava a bordo, era intenzionato ad uccidere tutti i cinquecento passeggeri, oltre che il capitano stesso. In sogno, le divinità implorarono il comandante di far ricorso agli abili mezzi per impedire che un simile gesto si verificasse, e poiché tutti i cinquecento uomini a bordo erano mercanti incamminati sulla via del *bodhisattva*, la loro uccisione avrebbe condannato il rapinatore a trascorrere incommensurabili vite negli inferni più dolorosi. Il capitano, chiamato nel testo «il Grande Compassionevole» (*mahākarunika*), si destò dal sonno, e per sette giorni esaminò la situazione giungendo alla conclusione che solo uccidendo il ladro si potesse evitare il massacro di tutti passeggeri, oltre che risparmiare al potenziale omicida un destino di sofferenze all'inferno. Il capitano infatti pensò: «Se riferissi questa notizia a mercanti, essi lo ucciderebbero e lo ammazzerebbero in preda a pensieri colmi di rabbia, sprofondando così essi stessi nei grandi inferni... Se questa persona la uccidessi io, anch'io brucerei per centomila eoni nei grandi inferni. Tuttavia, io sarò in grado di sopportare le pene dei grandi inferni sapendo che questa persona non ucciderà i cinquecento mercanti e non sarà così preda di un *karma* malvagio. Ucciderò perciò io stesso quella persona»³⁷. Il testo prosegue quindi raccontando come il capitano uccida il ladro e, ad azione compiuta, ponga sulle labbra del Buddha la seguente dichiarazione: «Per me il *samsāra* si è accorciato di centomila eoni grazie all'abile mezzo e alla grande compassione usati. E il ladro, ora morto, si trova in paradiso». Dal testo si deduce quindi che il capitano, uccidendo il ladro, non solo salvò quest'ultimo da una rinascita negativa, non solo salvò i mercanti-*bodhisattva* dall'essere uccisi (o, se avessero deciso loro stessi di uccidere il ladro, dal diventare degli assassini sprofondando così nell'inferno), ma lo stesso Buddha si vede ridurre il tempo che dovrà trascorrere nel *samsāra* prima di raggiungere il Risveglio trasformando così un gesto che ha infranto palesemente il primo precetto in un atto altamente meritorio. Due (almeno) sembrano quindi gli elementi paradossali che emergono da questa vicenda: il primo risiede nel fatto che la motivazione addotta per uccidere il ladro da parte del Buddha si fonda proprio sulle conseguenze negative che deriverebbero dal compiere quell'atto criminale

37. M. Taz, «Murder with Skill in Means: The Story of the Ship's Captain», in *The Skill in Means (Upāya-kausālyā Sūtra)*, 73-4. New Delhi, Motilal Banarsidass 1994. Si noti che in questo racconto anche dei *bodhisattva* possono uccidere sotto l'impulso della rabbia. I testi che trattano dell'etica dei *bodhisattva* rivelano una generale preoccupazione per il fatto che i *bodhisattva* commettono regolarmente errori di valutazione che richiedono confessione e contrizione.

(ovvero che sia il ladro che i mercanti-*bodhisattva*, sarebbero andati all'inferno dopo aver compiuto il loro gesto); mentre il secondo riguarda il fatto che pare essere di gran lunga preferibile essere uccisi, piuttosto che uccidere qualcuno per motivi che non siano ispirati o mossi dalla compassione.

Da ciò si deduce anche un elemento essenziale per tutta l'etica buddhista, e cioè che è l'intenzione (*cetanā*) e lo stato mentale in cui si trova colui che agisce che determina la bontà (*kusala*), la neutralità (*avyākṛta*) o la negatività (*akusala*) di un'azione—e che è solo quest'ultima, in quanto influenzata dalle tre *kleśa* dell'ignoranza, del desiderio (o attaccamento) e dell'odio (o rabbia), che produce necessariamente un effetto *karmico* negativo³⁸. Il *bodhisattva* che decide di uccidere il ladro per compassione, dunque, deve occuparsi anche del beneficio che gli può derivare da quella azione. E questa idea pare essere un tratto caratteristico non solo dell'etica Mahāyāna, ma del Buddhismo in generale. Come si afferma nel *Chavalata Sutta*: «Monaci, si trovano nel mondo questi quattro tipi di individui. Quali sono questi quattro? Colui che non pratica né per il suo beneficio, né per quello degli altri. Colui che pratica per il beneficio degli altri, ma non per il suo. Colui che pratica per il suo beneficio ma non per quello degli altri. Colui che pratica per il suo beneficio ed anche per quello degli altri. Come un tizzone ardente tolto da un rogo funerario —cocente alle due estremità, coperto di escrementi nel mezzo—non serve da combustibile né in un villaggio, né nel deserto: vi dico, è come un individuo che non pratica né per il suo beneficio, né per quello degli altri. L'individuo che pratica per il beneficio degli altri, ma non per il suo è più elevato e più raffinato di questi due. L'individuo che pratica per il suo beneficio ma non per quello degli altri è più elevato e più raffinato di questi tre. L'individuo che pratica per il suo beneficio e per quello degli altri, fra questi quattro, è il più eminente, la guida, il più elevato e supremo»³⁹.

38. In un suo articolo, Rupert Gethin elabora la visione Theravāda secondo cui l'uccisione non può mai essere basata su stati mentali positivi (*kusala*) o neutri (*avyākṛta*). Pertanto, l'omicidio non può mai essere un'espressione della compassione, né può mai essere un atto positivo. L'esempio chiave è quello di un re che sorride quando ordina l'esecuzione di un criminale, non manifestando così all'esterno alcuna emozione negativa. I vari commentatori, invece, insistono nel ritenere che, a livello subconscio, la mente del re rimane comunque in preda all'odio, cfr. R. Gethin, «Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries», *Journal of Buddhist Ethics* 11, 2004, pp. 166–202. Si noti che Gethin scrisse questo articolo in risposta a un testo di Damien Keown che analizzava un caso presente nel *Vinaya* in cui dei monaci, mossi da compassione, incoraggiavano un loro compagno monaco colto da malattia incurabile a suicidarsi (D. Keown, *Buddhist Bioethics*, London, Palgrave 2001, pp. 57–64). Gethin si mostrava in totale disaccordo con l'interpretazione del caso, avanzando delle obiezioni anche su alcuni aspetti metodologici utilizzati da Keown. Quest'ultimo rispose a queste critiche in un altro articolo dal titolo «On Compassionate Killing and the Abhidhamma's "Psychological Effects"», *Journal of Buddhist Ethics* 23, 2016, pp. 45–82.

39. AN.ii.95.

Interessarsi solo al beneficio degli altri è certamente un atteggiamento superiore a quello di interessarsi solo a se stessi, o a non interessarsi al beneficio di nessuno. Tuttavia, il comportamento migliore è e rimane senza dubbio quello di interessarsi al beneficio sia di sé che degli altri, poiché per essere in grado di beneficiare gli altri è necessario che — come indica il voto emesso dal *bodhisattva* di raggiungere l'apice della buddhità per il bene degli altri esseri senzienti — il *bodhisattva* abbia raggiunto un elevato sviluppo spirituale. Esiste quindi una certa circolarità tra il beneficio di sé e quello degli altri, e ciò risulta evidente dal fatto che è solo aiutando gli altri che un *bodhisattva* può accumulare i grandi meriti necessari per raggiungere la buddhità⁴⁰.

Da ultimo, e sempre restando all'interno della discussione sull'intenzionalità dell'azione, dal testo in cui il capitano decide di uccidere il ladro, si deduce anche un'altra interessante considerazione, e cioè che più pura è l'intenzione del *bodhisattva* di andare all'inferno per salvare gli altri, minori sono le probabilità che egli ci vada davvero. Il *bodhisattva* accorcia in maniera drastica il sentiero verso la buddhità proprio perché è disposto a sacrificare il proprio progresso spirituale per il beneficio di altri. Si giunge così alla originalissima conclusione che l'intenzione che spinge il *bodhisattva* ad agire, da una parte, e l'esito concreto di quell'azione, dall'altra, risultano essere abbastanza diversi tra loro. Di fatto, la motivazione può produrre l'effetto opposto da quello inteso o voluto: coloro che sono pronti a «bruciare nei grandi inferni» per beneficiare altri non vi bruceranno affatto proprio perché sono disposti a farlo. Ovviamente, e per attestare il funzionamento della legge del *karma*, si afferma che anche i *bodhisattva* che hanno ucciso (seppur per compassione) rinasciranno negli inferi, ma essi vi rinasciranno come fossero «un gomito di seta che cade e rimbalza. Non sono stati toccati dalle fiamme dell'inferno. In questo modo, il male può essere sradicato senza per questo negare la legge del *karma*»⁴¹.

Tuttavia, e oltre queste considerazioni volte a tollerare un atto violento per la liberazione propria e altrui, occorre notare che l'elaborazione etica Mahāyāna include anche delle riflessioni originalissime su come rimuovere alcune emozioni negative (come

40. Si veda a questo riguardo quanto afferma Śāntideva nel suo *Bodhicaryāvatāra. Una guida al sentiero buddhista del risveglio*, viii, vv. 126–29, Roma, Ubaldini Editore 1998, p. 121: «Opprimendo un altro per il proprio bene, si è arrostiti negli inferi, ma opprimendo se stessi per il bene di un altro si ha successo in ogni cosa. Una cattiva rinascita, inferiorità e stupidità derivano dal mero desiderio di auto-promozione. Trasferendo quello stesso desiderio agli altri, si perviene a una buona rinascita, a onore e intelligenza... Tutti coloro che soffrono nel mondo soffrono perché desiderano la propria felicità. Tutti coloro che sono felici nel mondo sono felici perché desiderano la felicità altrui». Debbo queste considerazioni, e quelle che seguono sull'intenzionalità, a un articolo di S. Jenkins, «On the Auspiciousness of Compassionate Violence» apparso su *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2010, 33/1–2, pp. 229–331.

41. M. D. Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents. Chapters 4 and 5 of Bhāviveka's Madhyamakahrdayakārikah with Tarkajvāla Commentary*, Cambridge, Harvard University Press 2008, p. 185.

la rabbia o l'odio) disattivando così le motivazioni psicologiche dei conflitti⁴². Nel suo *Visuddhimagga*, ad esempio, Buddhagosa offre diverse soluzioni per contrastare i sentimenti di violenza e di malvagità i cui effetti deleteri danneggiano non tanto colui che li ha provocati, quanto piuttosto colui che medita di reagire vendicandosi: «Supponiamo che un altro, per infastidirvi, vi provochi con qualche atto odioso, perché lasciar nascere la rabbia e fare quello che lui vorrebbe che faceste? Se vi arrabbiaste, forse *lo* fareste soffrire, o forse no; ma con il dolore che la rabbia porta con sé di certo ora il punito sei *tu*»⁴³. Questo perché l'ira, o i sentimenti di odio e di astio, non nascono soltanto da colui che li pone in atto, ma anche da colui che, reagendo, continua ad alimentarle e ad amplificarle in sé così come nell'altro. Chi invece non reagisce all'ira o alle offese dell'altro, è come se non accettasse il «dono» che gli viene rivolto facendo così in modo che esso rimanga con colui che insulta⁴⁴. In maniera più dettagliata, Buddhagosa prosegue affermando che se è a causa della propria ira che si danneggia un altro, allora la cosa più saggia da fare è tentare di conquistare se stessi e cercare di sopprimerla⁴⁵, mentre, al contrario, se è l'altro che si adira a causa della mia presenza, allora sarebbe bene assentarsi affinché l'altra persona abbia tutto il tempo di calmarsi. Inoltre, nel valutare il comportamento aggressivo

42. Devo l'analisi che segue a P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, op. cit., pp. 241-46.

43. Vism 300 in Buddhagosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, Sri Lanka, The Buddhist Publication Society 2001, p. 296. A questo riguardo si veda anche AN.iv.94-98, in cui il Buddha elenca sette cose che, augurandole al nemico, si ritorcono invece sull'uomo o sulla donna che sono in collera: «Quando un nemico augura ad un nemico: "Possa questa persona essere brutta"!... "Possa questa persona dormire male"!... "Che questa persona non prosperi"!... "Non possa questa persona avere ricchezza"!... "Possa questa persona non avere nessuna reputazione"!... "Non possa questa persona avere degli amici"!... "Possa questa persona, alla dissoluzione del corpo, dopo la morte, rinascere nel piano delle privazioni, in una cattiva nascita, nei reami inferiori, all'inferno"!... Questa trappola di Māra, sotto forma della collera, / si rannicchia nella caverna del cuore: / troncatela per il controllo di sé, / la conoscenza, la persistenza, le rette visioni. / Esenti da collera ed imperturbabili, / esenti da avidità, senza languore, / istruiti, la vostra collera abbandonata, / esenti da fermentazioni, / sarete liberati».

44. Celebre, a questo riguardo, è l'episodio del bramano Akkosa Bharadvaja il quale, sapendo che un altro bramano aveva lasciato la vita domestica per quella ascetica, andò dal Buddha irritato e scontento e, appena giunto, lo insultò con parole aspre e insolenti. Quando finì di parlare, il Buddha gli disse: «Cosa pensi, bramano: amici e colleghi, genitori e parenti ti fanno visita in qualità di ospiti?». «Sì, Maestro Gotama, qualche volta gli amici e i colleghi, genitori e parenti mi fanno visita in qualità di ospiti». «E cosa pensi: li servi con cibo buono e delizioso?». «Sì, qualche volta, li servo con cibo buono e delizioso». «E se loro non lo accettano, quel cibo a chi appartiene?». «Se loro non lo accettano, Maestro Gotama, quel cibo è mio». «Allo stesso modo, bramano, siccome mi hai insultato, io non ti sto insultando; siccome mi hai mortificato, io non ti sto mortificando; siccome mi hai rimproverato, io non ti sto rimproverando; perciò io non li accetto. Sono tutti tuoi, bramano, i tuoi insulti. È tutto tuo. Chi ritorna un insulto a colui che lo sta insultando, mortifica colui che lo sta mortificando, rimprovera colui che lo sta rimproverando, si dice che costui divide tutto con quella persona. Ma io non sto dividendo nulla con te, bramano. È tutta roba tua. È tutto tuo» in SN.i.162.

45. Come direbbe il *Dhammapada* (Versi della Legge), v. 103: «C'è chi da solo sa sconfiggere / centinaia e centinaia di avversari; / ma il più sublime degli eroi / è colui che sa / vincere se stesso»; e al v. 223: «Trasforma la rabbia con la gentilezza / e il male col bene, / la grettezza con la generosità / la falsità con la rettitudine».

dell'altro può essere utile ricordare che in una vita passata quella persona potrebbe essere stata un mio parente, così che io adesso possa ricambiarla della gentilezza che mi aveva donato; oppure (e seguendo le ultime parole del Buddha storico prima che con calma e serenità attraversasse vari livelli di trance meditativa, o *jhāna*, ed entrasse definitivamente nel *nirvāna*: «Il deterioramento (*samskāra*) è insito in ogni cosa: battetevi con chiarezza di mente per raggiungere il *nirvāna*»)⁴⁶ si potrebbe riflettere sull'impermanenza di tutte le cose, così che colui che mi ha oltraggiato o danneggiato risulta essere ad ogni singolo momento continuamente diverso da colui che ora mi sta di fronte. La stessa raccomandazione del Buddha potrebbe essere usata per «scomporre» la persona che mi sta irritando, o intende farmi del male, nelle cinque classi di eventi fisici e mentali (*skandha*) cercando di intuire quali di questi cinque aggregati mi stia effettivamente infastidendo o ferendo, giungendo infine alla conclusione che nessuno di questi elementi può qualificarsi come un Sé immutabile e costante, e che quindi, essendo tutti in flusso e impermanenti, sono tutti elementi illusori. Oppure, e da ultimo, si afferma che, per sedare o arginare la propria rabbia, sia senz'altro di una certa utilità riflettere sugli undici tipi di benefici che derivano per colui che «coltiva, sviluppa, insegue, prende per base, stabilizza, consolida ed intraprende bene la liberazione della coscienza attraverso l'amore universale» così come insegnato dal Buddha⁴⁷.

Il secondo principio sviluppato dalla scuola Mahāyāna che attenua la responsabilità della colpa in colui che fa uso della violenza, riguarda invece l'idea della vacuità (*śūnyatā*), un'idea questa che affonda inizialmente le sue radici nell'insegnamento sul non-Sé (*sans*.: *anātman*; pāli: *anattā*) esposto dal Buddha nel suo secondo sermone predicato a Benares⁴⁸. In esso, il Buddha afferma che nessuno degli aggregati (o *skandha*) che costituiscono la nostra personalità (forma, sensazioni, percezioni, impulsi e coscienza), se analizzati in profondità, possono ritenersi dei possibili candidati per rappresentare il Sé. E questo perché se davvero uno degli elementi che compongono il nostro complesso psico-fisico fosse ritenuto un «Sé», esso non solo non condurrebbe al dolore e alla sofferenza, ma obbedirebbe pure alla persona di cui costituisce il Sé. Ora, invece, il Sé non ha la possibilità di dire a proposito del corpo, della sensazione, della percezione, delle formazioni mentali,

46. DN.ii.155.

47. «Monaci, per colui che coltiva, sviluppa, insegue, prende per base, stabilizza, consolida ed intraprende bene la liberazione della coscienza attraverso l'amore universale, può aspettarsi undici benefici. Quali undici? Dorme placidamente si sveglia placidamente, non vi sono incubi nel suo sonno. È caro agli esseri umani, caro agli esseri sovrumani. I *deva* lo proteggono. Né fuoco né veleno né armi possono toccarlo. La sua mente si concentra velocemente. Il suo colorito è chiaro. Muore senza paura o confusione e — se non raggiunge il *Nibbana* — rinasce sempre nei mondi di Brahma» AN.v.342.

48. SN.iii.66–68.

della coscienza: «Che la forma, questo corpo fisico [sensazione, percezione, ecc.], diventi così. Che la forma, questo corpo fisico [sensazione, percezione, ecc.], non diventi così.» Tuttavia, poiché la forma, questo corpo fisico [sensazione, percezione, ecc.], non è il Sé, il corpo è soggetto alle malattie ed il Sé non ha la possibilità di dire a proposito del corpo [sensazione, percezione, ecc.]: «Che il mio corpo [sensazione, percezione, ecc.] diventi o non diventi tale per me». Il Sé, in altre parole non è un qualcosa su cui si possa esercitare un controllo o sia qualcosa che porti alla felicità (o, se non altro, che eviti la sofferenza). Di più, e come prosegue il sermone, tutti questi aggregati sono impermanenti, soggetti a una continua e ininterrotta mutazione, mentre il Sé deve esse qualcosa di stabile e di piacevole. Quindi, conclude il Buddha, nessuna nostra componente psico-fisica è identificabile con il «Sé», ma tutti questi elementi sono di loro natura impermanenti e non vi è nulla che si possa identificare o considerare come «Ciò è mio, io sono così, questo è il mio Sé»⁴⁹. Ecco perché, come conclude il Buddha nel suo sermone, «Considerando i fenomeni in questo modo, monaci, il discepolo sapiente si distacca dal corpo, dalla sensazione, dalla percezione, dalle formazioni mentali, dalla coscienza. Così distaccato, è privo di desiderio. Senza desiderio, è libero dal desiderio. Quando è libero dal desiderio sorge la conoscenza e ottiene la liberazione». E vedere in questo modo significa vedere il vero modo di essere delle cose, così come esse sono realmente, e non come noi immaginiamo esse siano. Ed è questa visione che sconfigge l'ignoranza e illumina la via che conduce verso il *nirvāṇa*.

Il pensiero buddhista posteriore, a partire soprattutto dalle riflessioni del filosofo Nāgārjuna (e del suo discepolo Āryadeva), riprende poi questa tematica del non-Sé e la articola in termini dell'assoluta universalità della vacuità, ovvero dell'assenza in tutte le cose di un'esistenza inerente, o intrinseca, cioè di un'esistenza autonoma o propria (*svabhāva*) che non le sia assegnata dall'esterno⁵⁰. Il pensiero di Nāgārjuna, a questo riguardo, radicalizza l'esito delle speculazioni precedenti, esposte soprattutto nell'*Abhidharma* (*Raccolta dell'insegnamento superiore*)⁵¹. Dopo un'attenta e rigorosa riduzione analitica di tutti i fenomeni nelle varie parti o componenti che li costituiscono, i pensatori dell'*Abhidharma*

49. Su questo aspetto si veda il pregevole saggio di Buddhādāsa, *Io e mio. Gli insegnamenti di un maestro buddhista thailandese*, Roma, Ubaldini 1991.

50. Per questo fondamentale concetto nagarjuniiano, si veda lo studio di J. Westerhoff, *Nāgārjuna. Un'introduzione alla filosofia della Via di mezzo*, Roma, Ubaldini Editore 2022, soprattutto il capitolo 2: «Lo *svabhāva* e le sue interpretazioni» alle pp. 27-70.

51. L'*Abhidharma Pitaka* (ovvero la terza partizione o «canestro» — *pitaka* — del Canone Pāli) è composto di sette opere che trattano di specifici temi che necessitano di una maggiore precisione filosofica rispetto ai libri di disciplina scolastica (*Vinaya Pitaka*) o dei normali discorsi del Buddha (*Sutta Pitaka*). Il suo contenuto comprende l'analisi, straordinariamente dettagliata, dei principi che governano i processi fisici e mentali, e contiene estese esposizioni del vero modo di essere delle cose, e del collegamento con il modo con cui invece appaiono.

giunsero a formulare la tesi che ci dovevano essere degli esistenti dotati di un'esistenza primaria (ovvero, degli esistenti semplici, i *dharma*, non più scomponibili o divisibili in ulteriori parti) grazie ai quali si venissero a formare degli esistenti secondari, ovvero i costrutti concettuali mediante i quali le forze mentali dell'ideazione e della reificazione danno forma al mondo quotidiano⁵². Ora, per i pensatori dell'*Abhidharma* questi esistenti secondari vengono detti «vuoti» (*ūnya*) non perché non esistano, ma proprio perché sono privi di un'esistenza primaria, cioè non sono elementi semplici. Quindi la vacuità, concludono i teorici dell'*Abhidharma*, non è altro che un modo di esprimere la mancanza di un'esistenza propria (*nihsvabhāva*) degli elementi secondari, non il fatto che non esista nulla: infatti, se tutte le cose o i fenomeni fossero privi di esistenza propria, se cioè tutta la realtà non fosse altro che un mero costrutto concettuale (ovvero, dei semplici esistenti secondari) senza che vi sia nulla su cui le cose vengano nominate e reificate, si sfocerebbe in un assurdo nichilismo.

Ora, ciò che Nāgārjuna intende negare non è tanto il fatto che vi siano degli elementi primari che, a differenza degli esistenti secondari, posseggono un'esistenza propria, quanto piuttosto il fatto che questi elementi primari sono anch'essi dipendenti da cause

52. L'esempio classico, a questo riguardo, è quello fornito al re Milinda dal monaco Nāgasena, il quale, interrogato su chi egli fosse («Come ti si conosce, venerando, qual è il tuo nome signore?») il monaco rispose di essere conosciuto dagli altri come «Nāgasena» sebbene «questo non sia altro che un modo di indicarlo, di chiamarlo, di designarlo, ovvero un termine che dipende dall'uso corrente, ma che non indica nessuna persona conosciuta. Interrogato allora dal re su chi mai sia colui gli stava di fronte dato che, a detta del monaco, «Nāgasena» è solo un «suono» per designare qualcuno, Nāgasena risponde con la metafora del carro iniziando a chiedere al re con quale mezzo sia giunto in quel luogo: «Sei venuto a piedi oppure con un carro?». «Io signore non sono venuto a piedi, bensì con un carro». «Se, gran re, sei venuto con un carro, mostrami che cosa è un carro. È forse il timone il carro?». «No, signore». «È il telaio il carro?». «No, signore». «Sono l'asta della bandiera, il giogo, le redini, i raggi delle ruote, la frusta il carro?». «No, signore». «Sono forse, gran re, tutte queste cose insieme il carro?». «No, signore». «C'è allora, gran re, un carro oltre tutte queste cose?». «No, signore». «A, gran re, anche se io te l'ho chiesto ripetutamente, io non vedo (alcun) carro, dunque gran re, carro è solo un suono. Quale carro c'è qui? Tu, gran re, dici una cosa non vera, una bugia, qui non c'è (alcun) carro...» Così risponde Milinda al venerando Nāgasena: «Io non dico una bugia, signore. È a causa del timone, del mozzo, delle ruote, del telaio, dell'asta della bandiera, del giogo, delle redini, è a causa della frusta che il carro esiste come un modo di indicare, di chiamare, di designare, un termine che dipende dall'uso corrente». «Bene allora gran re, tu capisci (cos'è) il carro. E anche così è per me. Ed è per i capelli della testa, i peli del corpo... per la forma materiale, la sensazione, la percezione, le strutture psichiche e la coscienza che Nāgasena esiste come un modo di indicare, di chiamare, di designare, un termine che dipende dall'uso corrente. Nel senso più completo qui nessuna persona è conosciuta. Questo fu detto al Buddha dalla monaca Vajirii, gran re: Come quando le parti sono giustamente riunite insieme / si può parlare (che esista) il carro, / così dove ci sono gli aggregati si può parlare (che esista) un essere», in *Milindapañha. Le domande del re Milinda*, op. cit., pp. 43–45. Si noti però che qui le parti del carro (gli aggregati) posseggono ancora per Nāgasena un'effettiva realtà, mentre per l'*Abhidharma* anche il telaio, le ruote, il timone ecc., sono elementi secondari ulteriormente scomponibili in *dharma* o esistenze primarie più elementari, come ad esempio la «solidità» (del telaio, del timone ecc.). Nāgārjuna compie il passo successivo, e applica la vacuità assolutamente a tutto (compresa la vacuità stessa) presupponendo che assolutamente tutto sia simile a un'illusione magica, a un miraggio, a una bolla di sapone.

e condizioni a loro esteriori. Il passaggio operato da Nāgārjuna risiede quindi nel considerare gli esistenti primari non tanto come ciò su cui si formano concettualmente gli esistenti secondari, ma nel considerare gli stessi esistenti primari come privi di un'esistenza intrinseca, cioè come esistenti che sono dipendenti da cause e condizioni. Al centro del ragionamento di Nāgārjuna troviamo perciò l'idea che anche gli esistenti primari, facendo parte del processo causale ed essendo un effetto dell'originazione dipendente (*pratītyasamutpāda*), non posseggono una propria esistenza intrinseca, autosufficiente e autonoma e perciò sono «vuoti» proprio perché la loro esistenza deriva da un qualcosa che viene assegnato loro dall'esterno. Anche per Nāgārjuna, quindi, la vacuità non è identica alla non esistenza delle cose (cioè al nichilismo), ma risiede nel fatto che essa è un'implicazione dell'originazione dipendente, ovvero che per una cosa, essere vuota significa che deve esistere in un certo modo, nel modo originato dipendentemente, ovvero come effetto di una causa. La vacuità, per Nāgārjuna, significa perciò la totale assenza di un'esistenza intrinseca in tutte le cose, e che quindi il vero modo delle cose è quello di essere in se stesse «vuote»⁵³.

Il passo ulteriore compiuto da Nāgārjuna, effettuato come conseguenza diretta della logica adottata per scoprire la mancanza di un'esistenza autonoma negli esistenti primari, è stato poi quello di considerare la stessa vacuità come vuota di un'esistenza intrinseca. La «vacuità», infatti, è essa stessa il prodotto di una causa, ovvero è essa stessa dipendente proprio da quelle cose che si sono scoperte essere vuote. E proprio perché anche la vacuità, in quanto vuota, non può considerarsi un qualcosa di intrinsecamente esistente, ecco che allora, come afferma Nāgārjuna, non vi è più alcuna distinzione tra il *samsāra* e il *nirvāna*: «Il *samsāra* non è niente di essenzialmente diverso dal *nirvāna*. Il *nirvāna* non è nulla di essenzialmente diverso dal *samsāra*. I limiti del *nirvāna* sono i limiti del *samsāra*. Tra i due non vi è la benché minima differenza»⁵⁴. Con queste parole Nāgārjuna intendeva innanzitutto affermare che persino il *nirvāna*, proprio perché privo di un'esistenza intrinseca, non può generare attaccamento, ovvero non può essere motivo di quella brama che può eventualmente sorgere allorquando si consideri il *nirvāna* come una specie di rifugio dalla ciclicità del *samsāra*. In altre parole, anche il *nirvāna* non può

53. A questo riguardo si veda F. Tola and C. Dragonetti, «Nāgārjuna's Conception of "Voidness" (*Śūnyatā*)» in *Journal of Indian Philosophy*, 1981, 9, pp. 273–82; K. C. Patel, «The Paradox of Negation in Nāgārjuna's Philosophy», *Asian Philosophy* 4/1, 1994, pp. 17–32; D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass 2001; V. Fatone, *The Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass 1991; J. Walser, *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, New York, Columbia University Press 2005.

54. Nāgārjuna, *Mūlatnadhyaṭnakakārikā*, xxv, 19–20, trad. K. Inanda, Delhi, Sri Satguru Publications 1993, p. 58.

essere considerato come un assoluto monistico, una realtà ultima che si cela dietro (o riaffiora dopo) ogni negazione⁵⁵. In secondo luogo, Nāgārjuna, affermando la non essenziale diversità tra il *samsāra* e il *nirvāna* introduce, una distinzione tra la verità convenzionale (come si ritiene che le cose stiano) e la verità ultima (come invece le cose realmente sono, come è il loro vero modo di essere). Da questa prospettiva, la negazione buddhista del Sé non è una negazione assoluta del Sé in quanto tale (ovvero pensare che il Sé, che noi siamo, non esista affatto), ma una negazione piuttosto specifica del Sé come sostanza intrinseca e duratura. Per il pensiero buddhista termini come «Sé», «essere» e «persona» sono etichette convenzionali per indicare ciò che in realtà essi sono: una semplice massa di fenomeni fisici e mentali in costante mutamento. Il problema non riguarda dunque le parole, ma ciò che intendiamo con esse. Il loro uso convenzionale ci induce a credere che noi stessi, la realtà e le persone abbiano un'esistenza intrinseca e a sé stante. Nāgārjuna, invece, fa uso di queste parole senza aggrapparsi ad esse, e senza farsi fuorviare da esse. Per Nāgārjuna non è perciò corretto affermare che il Sé non esiste (scadendo così in un'affermazione assurda che nega la realtà del Sé — oltre che la realtà del mondo quotidiano, senza la quale non si potrebbe raggiungere il Risveglio), mentre è invece corretto affermare che il Sé esiste solo come realtà convenzionale, ovvero come quella realtà (di cui è parte anche la vacuità) che è priva di quella sostanza intrinseca, eterna e immutabile che condurrebbe all'attaccamento.

Ora, questa digressione sull'idea del non-Sé e sulla sua evoluzione concettuale, fino a giungere alle disquisizioni di Nāgārjuna come convinto assertore dell'assoluta universalità della vacuità, può certamente aiutarci a spiegare la realtà dal punto di vista ontologico ed epistemologico. Tuttavia, il tema della vacuità fa emergere delle domande che riguardano anche il valore che si dovrebbe assegnare alla vita umana. Se, infatti, il vero modo di vedere le cose e le persone è quello di intenderle in modo pragmatico come un mero fascio di elementi in continua mutazione e se, come ci viene costantemente ripetuto, questo modo di vedere le cose corrisponde alla verità ultima intesa da una persona illuminata, ci si potrebbe senz'altro chiedere che cosa (o chi) esattamente verrebbe distrutto o annientato allorquando si usasse della violenza (fino al gesto estremo dell'omicidio) nei confronti di altri individui. L'idea che il Sé sia solo un qualcosa di evanescente collegato ad una legge causale impersonale essendo privo di un'esistenza intrinseca a sé stante, non

55. Come afferma il *Sūtra degli ottomila versi della perfezione della sapienza* (*Astasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*): «Anche il *nirvāna*, affermo, è simile a un'illusione magica, simile a un sogno. Quanto più dunque qualunque altra cosa!... E se per caso vi fosse qualcosa di ancora più elevato, anche di ciò direi che è simile a un'illusione, simile a un sogno». (E. Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, Bolinas, Four Seasons Foundation 1975, p. 99).

potrebbe essere utilizzata per legittimare — e perfino per giustificare — l'omicidio, la guerra e la violenza?

Una delle fonti a supporto dell'idea che ogni persona sia priva (vuota) di sostanza propria, cosicché nell'uccisione non vi è nulla o nessuno che risulti essere ucciso — o che uccida — è il testo cinese *Susthitamati-Paripriccha* (*Come uccidere con la spada della saggezza*) nel quale si legge che il *bodhisattva* Mañjuśrī, conversando con il Buddha, afferma che se si considera gli esseri senzienti come dei semplici nomi, o dei meri prodotti del pensiero, e non invece delle realtà concrete, allora e di fatto, uccidendo qualcuno si ucciderebbe soltanto un nome, o un pensiero⁵⁶. Tuttavia, per uccidere in questo modo, una persona deve prima liberare la propria mente dalla consapevolezza di brandire un coltello, o di uccidere qualcuno. «Figlio del cielo», afferma infatti Mañjuśrī «io uccido sempre con il coltello affilato della saggezza. Nell'atto di uccidere, si dovrebbe impugnare il coltello affilato della saggezza e uccidere in modo tale da non pensare né al coltello né all'uccisione. Figlio del cielo, in questo modo, dovresti sapere bene che uccidere i pensieri di un sé e di un essere senziente è uccidere veramente tutti gli esseri senzienti»⁵⁷. Nel prosieguo del testo, Mañjuśrī, volendo aiutare cinquecento *bodhisattva* — che non riuscivano a concentrarsi sul *Dharma* profondo in quanto ossessionati dalle trasgressioni commesse in vite precedenti e dal cattivo *karma* così accumulato — si alzò dal suo posto e si avvicinò al Buddha con l'intenzione di ucciderlo. Il Buddha, avendo compreso le sue intenzioni, subito gli intimò: «Fermati, fermati! Non fare la cosa sbagliata. Non uccidetemi in questo modo. Se vuoi uccidermi, devi prima conoscere il modo migliore per farlo. Perché? Perché, Mañjuśrī, fin dall'inizio non c'è nessun Sé, non c'è nessun altro, nessuna persona; non appena uno percepisce nella sua mente l'esistenza di un Sé e di un'identità personale, egli mi ha ucciso; ed è questo ciò che si chiama uccidere. Avendo sentito il Buddha dire questo, i cinquecento *bodhisattva* pensarono: Tutti i *dharma* sono illusori, sono come un miraggio. In essi non c'è nessun Sé, nessuna identità personale, nessun essere senziente, nessuna vita, nessuna persona, nessun essere umano, nessun giovane, nessun padre, nessuna madre, nessun *arhat*, nessun Buddha, nessun *dharma*, nessun

56. Mañjuśrī («nobile splendore») è uno dei *bodhisattva* celesti più importanti del pantheon buddhista, ed è menzionato in numerosi Sūtra Mahāyāna (come, ad esempio, nel Sūtra *Vimalakīrti-nirdeśa* e nel Sūtra *del Loto*). In quanto *bodhisattva* che ha raggiunto il decimo stadio, è spesso mostrato iconograficamente con in mano un loto che sostiene un rotolo della letteratura *Prajñāpāramitā* («perfezione della saggezza») e una spada, a simboleggiare la saggezza che manifesta nell'aiutare gli esseri senzienti. Si dice che Mañjuśrī, chiamato a volte anche Mañjuḥśa («dalla dolce voce»), appaia alle persone in sogno (cosa che si narra sia accaduta a Śāntideva) e che coloro che lo venerano siano protetti dal suo potere. Nel Buddhismo tibetano alcune delle figure più importanti sono ritenute essere incarnazioni di Mañjuśrī.

57. G. Chang, *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*, op. cit., p. 65.

sangha. Non c'è né uccisione né assassino; come si potrà mai cadere [negli infimi piani di esistenza] a causa di un'uccisione?»⁵⁸. Mañjuśrī, perciò, non subirà alcuna ripercussione negativa per aver tentato di uccidere il Buddha, proprio perché, di fatto, «non c'è spada, né *karma*, né castigo. Chi è mai colui che compie quel *karma*, e chi è mai colui che subisce quel castigo *karmico*?»⁵⁹. Se ogni cosa del mondo, così come ogni atto, è «vuota» di esistenza intrinseca perché parte dell'infinita serie di connessioni causali, allora, proclama il *Sūtra*, la stessa uccisione fa parte della vacuità — e la stessa vacuità è tale proprio perché quell'uccisione è vuota. In questo modo non potrà esserci alcun uccisore, nessun ucciso e nessuna conseguenza *karmica* per la violenza inflitta⁶⁰.

Da ultimo, si deve notare che l'insegnamento Mahāyāna sulla vacuità — che, come abbiamo visto, se portato alle sue estreme conseguenze, contribuisce a una certa relativizzazione dei valori e può facilmente produrre l'effetto di ridurre le inibizioni contro la violenza — ha storicamente trovato nel Buddhismo giapponese uno dei suoi più fervidi sostenitori. Già nel Giappone medievale, i monasteri buddhisti erano diventati grandi istituzioni terriere che impiegarono dei guerrieri-monaci (*sōhei* 僧兵) per difendere le loro terre e intimidire i nemici. Al tempo, erano molte le battaglie che si combattevano tra le diverse Scuole di Buddhismo, così come anche contro i governanti militari (*shōgun* 將軍) e la Corte imperiale. Molti guerrieri samurai trovarono che le credenze e le pratiche del Buddhismo Zen bene si adattavano al loro codice di condotta marziale (*bushidō* 武士道) in quanto allenavano la mente a un elevato stato di concentrazione permettendo loro di rimanere determinati e disciplinati sul campo di battaglia⁶¹. Arti marziali come

58. Ibid., p. 66.

59. Ibid., p. 69. Paul Demiéville, commentando questo passo, scrive: «Il Buddha elogia Mañjuśrī affermando che, poiché tutto è un'illusione, compresa la vacuità, non c'è più esistenza in me che in un altro. Non esiste né persona umana (*pudgala*), né essere vivente (*sattva*), né padre o madre, né santo (*arhat*) o Buddha, né il Dharma o la Comunità... Non c'è dunque né crimine né criminale, e se Mañjuśrī avesse ucciso il Buddha, sarebbe stata un'uccisione giusta. Infatti, cos'è il Buddha se non un nome, senza sostanza, senza realtà, ingannevole e vuoto come un'illusione [*māya*]? Non esiste un peccatore più di quanto esista un peccato. Chi può essere punito per aver ucciso? Tra la spada e il Buddha non c'è dualità». (P. Demiéville, «Buddhism and War», in M. Jerryson, M. Juergensmeyer, *Buddhist Warfare*, op. cit., pp. 42–3). Demiéville cita in questo contesto un altro testo cinese (*La catarsi del rimorso di Ajatashatru*) in cui si giustifica perfino il matricidio. Anche in quel contesto Mañjuśrī prende le difese dell'assassino affermando che poiché i pensieri dell'autore del reato al momento del crimine erano «vuoti» (nel senso che non erano contaminati da alcuna intenzionalità o pensiero violento), egli dovrebbe essere scagionato da ogni colpa, in Ibid., p. 42.

60. L. Schmithausen, «Aspects of the Buddhist Attitude Towards War», op. cit., p. 61, afferma che il possibile abuso di questa idea che considera la realtà sostanzialmente vuota per giustificare l'uccisione, è presente anche nel contesto del Buddhismo Vajrayāna, «dove la relatività dei valori convenzionali e il loro contrario devono essere realizzati nella pratica dei rituali e persino nel comportamento quotidiano. Si dice che il perfetto praticante Vajrayāna, il *siddha*, sia al di sopra di tutte le norme convenzionali e morali. «Anche se dovesse uccidere cento Bramini, non verrebbe toccato dal male»».

61. Per una versione ultra-moderna di questo tirocinio si veda il programma MMFT (Mindfulness-Ba-

la spada e il tiro con l'arco erano fortemente influenzate dai principi Zen, e la dottrina filosofica della non-dualità (o della vacuità) si prestava ad essere un'ideologia perfetta per accompagnare la sospensione delle norme morali in tempi di tumulto e di sconvolgimenti sociali⁶². Questo militarismo si manifestò anche durante il periodo moderno, nel quale alcuni gruppi buddhisti sostennero attivamente il nazionalismo giapponese. A partire dal 1937, le Scuole Zen e della Terra Pura fornirono sostegno finanziario alla guerra contro la Cina, e nella Seconda Guerra Mondiale la maggior parte delle Scuole buddhiste appoggiarono la campagna giapponese contro gli alleati. Molti noti maestri Zen furono entusiasti sostenitori della guerra, e in alcuni monasteri si celebrarono riti e preghiere per i *kamikaze* (神風) alla vigilia delle loro missioni suicide. I monaci buddhisti assecondavano poi gli obiettivi dello Stato anche mediante i loro sermoni, conferenze e scritti. Nei loro discorsi patriottici celebravano il sistema imperiale, lo Stato giapponese e le operazioni militari, allineando filosoficamente gli insegnamenti buddhisti all'ideologia imperiale dominante. Essi, ad esempio, sostenevano che «la guerra che il Giappone stava conducendo in Asia è una guerra santa; che le azioni giapponesi in quella guerra sono espressioni di compassione; che la morte di soldati coraggiosi incarna la dottrina buddhista del non-Sé; che attraverso questa immolazione buddhista i giapponesi possono ripagare il loro debito (*on* 恩) nei confronti dell'Imperatore; che l'esercito giapponese cerca di stabilire una Terra Pura qui sulla terra, con l'Imperatore visto come la personificazione del Buddha Amida»⁶³.

sed-Mind-Fitness Training) dal costo di svariati milioni di dollari investiti dal Pentagono per affinare le prestazioni militari delle truppe di terra e dei piloti di droni americani. Il programma, della durata di otto settimane, utilizza la consapevolezza del respiro, la meditazione in varie posizioni, l'attenzione concentrata, il lavoro sulle sensazioni dolorose, il rilassamento mente-corpo, la riduzione dello stress e lunghi periodi di silenzio per rinforzare la resilienza e ottimizzare le prestazioni individuali e di squadra. Come scrive Elizabeth Stanley, professore associato presso l'Università di Georgetown ed ex ufficiale dell'esercito americano che assieme a Amishi Jha, neuroscienziato dell'Università di Miami, ha sviluppato uno studio pilota per testare l'addestramento alla consapevolezza per i Marines statunitensi, «Per l'addestramento delle truppe da combattimento ai soldati che imparano a sparare con il fucile M-16 viene insegnato a prestare attenzione al proprio respiro e a sincronizzare il processo di respirazione con il movimento del dito che preme il grilletto durante l'espirazione» citato in C. Queen, «The Ethics of Engaged Buddhism in the West», in D. Cozart e J. M. Shields, *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford, Oxford University Press 2018, p. 515.

62. Lo spirito che unisce lo Zen e la spada ha radici profonde nella dottrina e nella storia del Buddhismo Zen. Per alcuni scritti su questa tematica si veda Y. Munenori, *La spada che dà la vita. Gli insegnamenti segreti della Casa dello Shogun*, Milano, Luni Editrice 2013; S. Takuan, *La mente immutabile. Scritti di un maestro zen a un maestro di spada*, Milano, Luni Editrice 2013; D. T. Suzuki, *Lo Zen e la Cultura Giapponese*, Milano, Adelphi 2014 (soprattutto i due saggi intitolati «Lo Zen e l'arte della spada I» e «Lo Zen e l'arte della spada II» rispettivamente alle pp. 85-121 e pp. 123-81).

63. C. Ives, «Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics», *The Eastern Buddhist* 33/2, 2001, pp. 16-7. Dello stesso autore si veda anche «The Mobilization of Doctrine. Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan», *Japanese Journal of Religious Studies* 26/1-2, 1999, pp. 83-106. L'elenco degli elementi buddhisti in favore dell'ideologia imperialista giapponese citati

Si deve tuttavia ricordare che di recente il Giappone ha anche assistito alla nascita di diversi movimenti buddhisti contrari all'uso della violenza e al ricorso alla guerra come risoluzione dei conflitti: la Scuola Nipponzan Myōhōji Daisangha (日本山妙法寺大僧伽), ad esempio, fu fondata nel 1947 da Fujii Nichidatsu (藤井 日達, 1885–1985) all'indomani delle bombe sganciate su Nagasaki, e tutt'ora si oppone all'uso delle armi nucleari promuovendo marce per la pace e costruendo pagode in vari paesi del mondo per fornire un punto di riferimento a persone di ogni razza e credo che desiderano coltivare la non-violenza. Un secondo gruppo attivo su questo fronte è la Risshō Kōsei Kai (立正佼成会), che nel 1978 ha istituito il Premio Niwano per la Pace per contribuire alla realizzazione della pace nel mondo.

dall'autore sono tratti dal libro dello studioso B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Dogliani (Cuneo), Edizioni Sensibili alle Foglie 2001. Si veda anche B. D. Victoria, *Zen War Stories*, London and New York, Routledge Curzon 2002. Ives continua affermando che «La domanda fondamentale da chiedersi non è quali azioni buddhiste durante la guerra fossero ritenute “antidemocratiche”, “cooptate” o “fasciste” — aggettivi che implicano criteri extra-buddhisti — ma quali azioni fossero in tensione con i valori fondamentali del Buddhismo come la non violenza (sans. *ahimsā*), la saggezza e la compassione» in Ibid., p. 33. Si può qui notare che sia prima che durante la seconda guerra mondiale, anche alcuni esponenti della famosa Scuola filosofica di Kyoto furono presi nel vortice del nazionalismo. A questo riguardo si veda J. Heisig, J. Maraldo (a cura di), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawaii Press 1994. Per un testo della Scuola di Kyoto nel quale l'autore fece pubblica ammenda per il suo coinvolgimento nella propaganda imperialista e per aver incitato i suoi studenti universitari ad arruolarsi, si veda H. Tanabe, *Filosofia come metanoetica*, Milano-Udine, Edizioni Mimesis 2011. Per offrire un esempio di come il concetto di vacuità buddhista sia stato usato per eliminare senso di colpa in coloro che erano mandati ad uccidere, e di come la morte provocata dalla spada possa essere messa in relazione con la compassione del Buddhismo Zen, riportiamo le seguenti parole di D. T. Suzuki, il divulgatore indiscusso dello Zen in Occidente: «La spada viene in genere associata all'uccisione, e molti di noi si chiedono in che modo essa possa venire associata allo Zen, una scuola buddhista che insegna il messaggio dell'amore e della compassione. Il fatto è che l'arte della spada distingue fra la spada che uccide e la spada che dà la vita. Quella che viene usata da un tecnico non può fare molto più che uccidere, perché il tecnico non ricorre mai alla spada se non quando intende uccidere. La situazione è completamente diversa nel caso di chi, la spada, è costretto a sfoderarla. Infatti, in realtà, non è lui che uccide, è la spada a farlo. Lui non desidera fare del male a nessuno, ma il nemico appare e fa di se stesso una vittima. È come se la spada eseguisse automaticamente la propria funzione di giustizia, che è funzione di compassione... Quando si pensa che la spada svolga questo tipo di ruolo nella vita umana, essa non è più un'arma di autodifesa o uno strumento di morte, e colui che la maneggia diventa un artista di primo piano, impegnato a produrre un'opera di autentica originalità» in B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, op. cit., pp. 191–92. Tuttavia, Bernard Faure giustamente ricorda che «Questa situazione [di monaci che impugnano le armi] non era circoscritta al solo Giappone feudale. Monaci-guerrieri si trovavano anche in Cina e in Corea, anche se la tendenza non si sviluppò mai come in Giappone. I monaci Shaolin in Cina, in particolare, erano (e sono tuttora) famosi per le loro abilità marziali. Durante l'invasione giapponese della Corea (1592–1598), alcuni leader buddhisti coreani organizzarono i monaci in unità di guerriglia. Anche in tempi recenti, le ricorrenti lotte tra fazioni armate hanno diviso il *sangha* buddhista. Nel 1998, ad esempio, i monaci del Comitato per la Purificazione e la Riforma (PRC), protestarono contro la possibile rielezione del leader dell'ordine Jogye occupando a sorpresa il Jogyesa, la sede dell'ordine a Seul, e furono fatti sgomberare dalle forze di polizia» in B. Faure, «Buddhism and Violence» in R. A. Orsi, *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge, Cambridge University Press 2012, p. 261.

Dalla guerra giusta al fenomeno del terrorismo

Malgrado questi sviluppi operati dal Buddhismo Mahāyāna in cui si assiste ad una dilatazione delle interpretazioni delle prime fonti, si deve comunque ribadire il fatto gli insegnamenti buddhisti si oppongono fortemente alla violenza considerandola, come abbiamo già visto, il prodotto di stati mentali associati all'avidità (*rāga*), all'odio (*dosa*) e all'illusione (*moha*). Si afferma che l'aggressività è alimentata dalla convinzione errata di un Sé e di ciò che gli appartiene (i propri beni, il proprio Paese, la propria razza) e dal desiderio di proteggerlo da ciò che gli è estraneo o altro. L'obiettivo fondamentale degli insegnamenti buddhisti è dunque quello di dissolvere il senso del Sé, e con esso la paura e l'ostilità che sono all'origine di molti conflitti. Una virtù importante, a questo riguardo, è la pazienza (*ksānti*) in quanto la mancanza di tolleranza o di sopportazione è spesso causa di dispute violente⁶⁴. E la pratica della pazienza dipende dall'equanimità (*upekkhā*), ovvero da quello stato emotivo distaccato e senza coinvolgimenti emotivi che considera in maniera equilibrata tutte le persone, siano esse amiche o nemiche. Quando perciò le prime fonti parlano di guerra, esse la condannano quasi senza eccezioni perché la guerra comporta l'uccisione, e l'uccisione è una violazione del primo precetto. In questo contesto, poco importa se la guerra che si combatte è di natura offensiva o difensiva, perché in entrambi i casi ci sarà inevitabilmente una perdita di vite umane. Inoltre, la virtù della *ahimsā* (della non-violenza o, meglio ancora, della inviolabilità o sacralità della vita), che sostiene come sia sempre moralmente sbagliato causare intenzionalmente un male o un danno a delle creature viventi, è ritenuta essere il principio fondamentale della moralità buddhista. Mediante questo principio, infatti, si esortano i fedeli a non far ricorso alla violenza, ma a cercare piuttosto soluzioni pacifiche ai vari problemi che possono eventualmente sorgere in società, o nei rapporti con altri Stati.

Tuttavia, e come abbiamo visto riguardo alla figura del *Cakkavatti*, esistono delle circostanze in cui l'uso della forza pare essere tollerata al fine di poter organizzare e gestire la vita sociale in maniera pacifica ed egalitaria. Di fatto, ad oggi nessun Paese buddhista ha abolito lo stato di diritto o si è privato dei mezzi per applicarlo (esercito o forze dell'ordine), e pare difficile immaginare come una società possa funzionare in maniera equa e stabile in mancanza di un'efficiente giustizia penale. D'altra parte, il Buddha non ha mai espressamente condannato la sovranità, l'esercito o il servizio militare, ma sempre e solo

64. A questo riguardo si veda J. Stone, «Nichiren's Activist Heirs. Sōka Gakkai, Risshō Kōsei Kai, Nipponzan Myōhōji», in C. Queen, C. Prebish e D. Keown, *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, London, Routledge Curzon 2003, pp. 63-94. Si veda anche P. Green, «Walking for Peace: Nipponzan Myōhōji», in C. Queen, *Engaged Buddhism in the West*, Boston, Wisdom Publication 2000, pp. 128-56; C. Busquet, *Incontrarsi nell'amore. Una lettura cristiana di Nikkyo Niwano*, Roma, Città Nuova 2009.

l'avidità, l'odio e la delusione. E se l'uso della forza è in qualche maniera tollerato (sempre con le dovute eccezioni) entro in confini di uno Stato, non potrebbe essere giustificato anche al di fuori di esso, cioè nei confronti di altri Stati che paiono essere belligeranti o ostili e che possono rappresentare così un pericolo o una minaccia per la propria nazione?⁶⁵

Nella riflessione giuridica occidentale (da sant'Agostino a Emmerich de Vattel, passando per Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Ugo Grozio e altri), l'idea guida per determinare se una guerra fosse legittima o moralmente giustificabile era quella della cosiddetta «guerra giusta», la quale includeva due criteri principali: il primo riguardava le condizioni che dovevano essere soddisfatte per entrare in guerra, ovvero il *jus ad bellum* («diritto di fare ricorso alla guerra»); il secondo, noto come *jus in bello* («il diritto in guerra»), includeva il comportamento da seguire affinché una guerra si svolgesse nella maniera più corretta possibile (indipendentemente da chi avesse iniziato il conflitto). Il consenso tra gli studiosi è che le cinque condizioni che devono essere soddisfatte per applicare il diritto di far ricorso ad un conflitto sono: a) l'autorità propria (la guerra deve essere dichiarata da una legittima autorità); b) la giusta intenzione o causa (non deve essere fatta per interessi nazionali o con mire espansionistiche, ma per ristabilire la pace); c) l'ultima risorsa (dopo che si siano esaurite tutte le altre possibili opzioni, compresi i negoziati); d) la ragionevole prospettiva di successo (anche se di solito si ha una conoscenza imperfetta della reale forza e capacità dell'altro); e) la proporzionalità (la forza impiegata non deve maggiore rispetto agli obiettivi da raggiungere). Il «diritto in guerra» (ovvero la «condotta di guerra», il «come» combattere), invece, si fonda su altri due requisiti fondamentali: il primo si riferisce principio di umanità (si deve evitare attacchi deliberati a civili e persone non protette), e il secondo si rifà al principio della limitazione dei mezzi e dei metodi di combattimento (non si devono usare armi e sostanze che arrechino un male irragionevolmente o un danno esteso e grave all'ambiente)⁶⁶.

65. Si veda a questo riguardo il *Khantivādi-jātaka* («Il predicatore della pazienza») in cui si racconta la storia di un re che portò il suo harem nella foresta e, dopo essersi addormentato, le donne si riunirono intorno a un asceta che insegnava la tolleranza. Il re, al suo risveglio, si arrabbiò e ordinò che l'asceta fosse frustato e gli fossero tagliati gli arti. L'asceta, nonostante questo trattamento ingiustificato e doloroso, non si arrabbiò ma sopportò ogni dolore con infinita pazienza.

66. Si deve qui notare una certa differenza tra il termine «violenza» (che è negativo e implica sempre una certa aggressività) e il termine «forza» (che pare sia un termine moralmente neutro: occorre una certa forza per far girare le ruote della preghiera, così come per portare in salvo dei sopravvissuti ad un naufragio). Con il concetto di «forza» si necessita quindi una maggiore comprensione della situazione sotto esame per eventualmente giustificare il ricorso e l'idoneità. D'altra parte, se si optasse per un pacifismo totale ed intransigente, se si escludesse anche l'uso della forza dalle relazioni con altri, come si potrebbe bloccare qualcuno che minacciasse la vita di persone innocenti, o fermare un individuo che sta per commettere un atto autolesionista? Inoltre, questa idea di «forza» potrebbe essere impiegata anche a scopo deterrente, ovvero come «minaccia dell'uso della forza» per dissuadere il nemico ad iniziare un conflitto. Come afferma

Esiste certamente tra gli studiosi un largo consenso sul fatto che, a differenza della tradizione cristiana⁶⁷, non esista nel Buddhismo alcun concetto riconducibile a quello di «guerra giusta» (né tantomeno a quello di «guerra santa»): al termine della sua analisi sulla letteratura Theravāda, ad esempio, lo studioso di etica e di filosofia buddhista Premasiri sostiene che «l'idea di una guerra giusta o retta (*dharma yuddha*) che preveda l'uso di armi da guerra e di violenza è vistosamente assente nel Canone buddhista»⁶⁸. In questo senso, il fatto che le norme e i precetti che proibiscono l'uso della violenza siano state occasionalmente (o anche costantemente) violate da determinati individui o gruppi, non necessariamente invalidano o delegittimano quegli stessi precetti. Altri studiosi, invece, se da una parte si oppongono all'analisi del *karma* solo in termini di intenzioni, emozioni o stati mentali individuali sostenendo, al contrario, come vi sia qualcosa di intrinsecamente erroneo nell'uccidere (nell'atto di uccidere si commette infatti una grave ingiustizia nei confronti di qualcuno, indipendentemente dallo stato d'animo dell'omicida), dall'altro sono persuasi che in alcuni casi il ricorso alla guerra giusta possa essere moralmente motivata. Anche in questo caso, infatti, ci troveremmo di fronte a una situazione in cui sarebbe presente qualcosa di oggettivamente erroneo, indipendentemente dallo stato psicologico dei contendenti, e che si deve cercare di evitare in ogni caso, ovvero la morte

Keown: «Definisco la deterrenza come una strategia militare utilizzata dalle autorità statali con l'obiettivo di dissuadere un avversario dall'intraprendere un'azione ostile. Una deterrenza di successo convince l'obiettivo a non intraprendere un'azione ostile alzando la posta in gioco fino al punto in cui il prezzo di un'azione aggressiva diventa troppo alto. La deterrenza è quindi un tentativo di raggiungere un obiettivo senza l'uso della forza, e segnala inoltre un'opportunità di negoziazione e riconciliazione... Come politica militare, la deterrenza non mira né alla vittoria né alla sconfitta. In quanto tale, sembra una "via di mezzo" che evita i problemi associati ai due "estremi". La sconfitta implica il risultato negativo della perdita di una delle due parti, con tutti i danni sociali, economici e psicologici che ciò comporta. E anche la vittoria non è esente da problemi, perché sarà sempre acquistata a un prezzo, a volte estremamente alto se misurato in termini di perdite di vite umane e di costi economici della guerra. Vi è inoltre il rischio di una spirale di vendette e ritorsioni, in quanto la parte sconfitta anela a vendicarsi dei vincitori». (D. Keown, «The Role of Deterrence in Buddhist Peace-making», in Thich Nat Tu e Thich Duc Thien, *Buddhist Contributions to Global Peace Building*, Ho Chi Min City, Religion Press 2014, pp. 3-4). Ovviamente, il concetto di deterrenza qui impiegato non riguarda la deterrenza nucleare, in quanto verrebbe meno ogni idea di proporzionalità (in caso di scontro reale tutti avrebbero perso). Un esercito convenzionale, invece, può essere schierato in maniera flessibile e in numero adeguato alle diverse situazioni. Per queste valutazioni si veda anche D. Keown, «The Role of Deterrence in Buddhist Peace-building», *Journal of Buddhist Ethics* 21, 2014, pp. 656-78.

67. Per un approfondimento su questi temi, si veda C. Guthrie e M. Quintlan, *The Just War Tradition. Ethics in Modern Warfare*, New York, Walker 1988; J. McMahan, *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press 2007.

68. Ricordiamo tuttavia che il concetto di «guerra giusta» è stato messo in discussione sia dall'Enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (nella quale affermava che «riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia», n. 67), sia dal Concilio Vaticano II (che evita persino di ricorrere alla terminologia «guerra giusta» adottando invece le riflessioni sul «diritto di una legittima difesa... per difendere i giusti diritti dei popoli», *Gaudium et Spes*, n. 77), e che infine è stato dichiarato inaccettabile e inammissibile da Papa Francesco nell'Enciclica *Fratelli tutti* del 2020, n. 258.

di persone innocenti. L'obbligo di «non uccidere» verrebbe così ad essere trasceso o eluso dall'obbligo di proteggere la vita di persone indifese e inerme⁶⁹.

Nonostante il dibattito presenti al momento delle voci discordanti, è ormai indubbio che i principi che sorreggono l'idea di una «guerra giusta» siano di difficile applicazione nel contesto dei moderni conflitti internazionali. E questo non solo perché ormai una controversia bellica difficilmente si può risolvere con una battaglia finale, (come accadeva solitamente durante il periodo in cui si dibattevano i principi della guerra giusta), ma anche perché le tecniche adottate per ostacolare e sconfiggere il nemico si sono fatte molto più sofisticate e raffinate di un tempo, con gruppi di persone che pongono in atto azioni violente contro governi o società (o semplicemente contro l'ordine costituito) per raggiungere obiettivi politici, religiosi o ideologici. È questo, ad esempio, il caso dei gruppi terroristici i quali, contravvenendo ai principi della guerra giusta, non rappresentano un'autorità politica legittimata a dichiarare guerra ad altri (cfr. il primo principio del *ius ad bellum*), e nei loro attacchi o incursioni prendono di mira specificamente i civili, non le truppe nemiche, al fine di diffondere il terrore tra la popolazione (contro il primo principio del *ius in bello*). Certamente, il problema suscitato dal fenomeno del terrorismo, pare essere molto più complesso di quello della guerra, dato che se una fazione identifica alcune persone o gruppi come «terroristici», la fazione opposta invece li elogia come «combattenti per la libertà», come «guerriglieri che si sacrificano per una causa santa», come «rivoluzionari che intendono sovvertire regimi politici o sociali corrotti, disumani e ingiusti», ecc.

Il fenomeno degli attacchi terroristici che oggi si verificano con sempre maggiore frequenza su scala mondiale, pone dunque la domanda se di debba ricambiare la violenza con la violenza, se cioè (e con una curiosa torsione linguistica) si debba «dichiarare guerra al terrorismo», o se si possano trovare delle soluzioni diplomatiche diverse, meno violente e più dialogiche, per affrontare i problemi di sicurezza nazionale.

Alcuni leader buddhisti, intervenuti dopo l'attentato al World Trade Center di New York avvenuto l'11 settembre 2001, hanno concentrato le loro riflessioni soprattutto su tre

69. P. D. Premasiri, «The Place for a "Righteous War" in Buddhism», *Journal of Buddhist Ethics* 10, 2003, p. 158. Dello stesso parere è anche Rahula, laddove scrive che «È ben risaputo, senza dover ripeterlo qui, che il Buddhismo sostiene e predica la non violenza e la pace come suo messaggio universale e non approva alcun tipo di violenza o distruzione della vita. Secondo il Buddhismo non c'è nulla che possa essere definito come "guerra giusta", che è solo un termine falso coniato e messo in circolazione per giustificare e scusare l'odio, la crudeltà, la violenza e il massacro. Chi decide cosa è giusto o ingiusto? I potenti e i vittoriosi sono "giusti", e i deboli e gli sconfitti sono "ingiusti". La nostra guerra è sempre "giusta" e la tua guerra è sempre "ingiusta". Il Buddhismo non accetta questa posizione.» (W. Rahula, *What the Buddha Taught: Revised and Expanded Edition with Texts from Suttas and Dhammapada*, New York, Grove Press 2004, p. 84).

punti principali⁷⁰. Il primo riguarda la necessità di comprendere appieno le cause che hanno portato a formulare e attuare l'attacco alle torri gemelle (e, per estensione, a qualsiasi attacco terroristico). La dottrina dell'originazione dipendente (*pratītya-samutpāda*, la catena di causalità che evidenzia l'aspetto relazionale di tutti gli elementi dell'esistenza e che può essere riassunta nella formula: «Questo esistendo, esiste quello; questo sorgendo, sorge quello; questo non esistendo, non esiste quello, questo cessando, cessa quello»)⁷¹ sottolinea il fatto che gli eventi non accadono per caso, ma sono invece il risultato di interazioni complesse. E poiché, secondo questo punto di vista, tutti i fenomeni fanno parte di una serie causale, e non esiste nulla che sia in sé e di per sé indipendente, allora non sarà possibile trovare soluzioni durature a degli atti terroristici fintantoché non si comprenderà appieno le ragioni che hanno originato quelle iniziative.

Il secondo punto su cui i buddhisti si sono espressi è che all'aggressione si deve rispondere con compassione, anziché con odio. Rispondere alla forza con la forza è sempre errato e controproducente. Nelle parole del *Dhammapada*: «Mi hanno insultato, mal-

70. A parziale sostegno di questa posizione si veda T. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London and New York, Routledge Curzon 2002; D. Keown, «A Response to "The Place for a Righteous War in Buddhism" by P. D. Premasiri», *Journal of Buddhist Ethics* 3, 2010, e D. Keown, «On Compassionate Killing and the *Abhidhamma*'s "Psychological Effects"» op. cit. A questo riguardo si veda anche L. Jayasuriya, «Just War Tradition and Buddhism», *International Studies* 46/4, 2009, pp. 423-38. L'attuale XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, durante una sua conferenza alla Stanford University nel 2005, si pronunciò in questo modo: «Il confine tra violenza e non violenza non può essere basato sull'apparenza. La vera demarcazione tra violenza e nonviolenza è la motivazione... Qualsiasi azione che sia motivata da un senso di preoccupazione, di compassione, è essenzialmente nonviolenta... Il metodo violento è solo un metodo. Per raggiungere un obiettivo genuino e giustificato, un qualcosa di vantaggioso per un gran numero di persone e la motivazione [su cui si basa tale scelta] è la compassione e la preoccupazione, allora una violenza limitata è ammissibile. Potrebbe esserci una guerra giusta.» (citato in J. Scorsine, «Reconciliation and Post-bellum Restoration: The Buddhist Perspective», in Thich Nat Tu e Thich Duc Thien, *Buddhist Contributions to Global Peace Building*, op. cit., p. 118. Ovviamente, qui non si vuole affatto sostenere che il Dalai Lama, ritenendo che in certe situazioni ci possano essere degli estremi per riflettere se vi possa essere una «guerra giusta» la raccomandi come metodo privilegiato da adottare. Di fatto, oltre al Dalai Lama, la maggior parte degli attivisti buddhisti ritengono che il numero delle vittime riportate da una lotta non-violenta sarebbe minore rispetto a quello raggiunto da un eventuale ricorso alla «guerra giusta». Cfr. ad esempio quanto afferma la politica birmana Aung San Suu Kyi: «Abbiamo scelto la non violenza perché è il modo migliore per proteggere il popolo e, a lungo termine, assicurare la futura stabilità della democrazia... Se si ha la possibilità di scegliere e si ritiene di avere pari possibilità di successo, penso che si debba certamente scegliere la via non violenta, perché significa che meno persone soffriranno.» (Suu Kyi, Aung San, *The Voice of Hope: Conversations with Alan Clements*, New York, Penguin 1997, p. 114); oppure anche quanto afferma l'ex Kalon Tripa (Primo ministro del Governo tibetano in esilio) Samdhong Rinpoche: «Grazie al nostro approccio non violento, non solo la questione del Tibet è ancora viva, ma non una sola vita della RPC [Repubblica Popolare Cinese] o del Tibet è andata persa a causa della non violenza. Anche questo è un grande risultato: preservare la vita umana è molto importante e molto sacro.» (Samdhong Rinpoche, *Samdhong Rinpoche: Uncompromising Truth for a Compromised World: Tibetan Buddhism and Today's World*, Bloomington, World Wisdom 2006 pp. 158-59).

71. Devo queste considerazioni a C. S. Prebish e D. Keown, *Introducing Buddhism*, London and New York, Routledge 2006, pp. 247-49.

trattato, / mi hanno offeso, derubato” / impigliati in tali pensieri ravviviamo il fuoco dell’odio. / Se ci liberiamo del tutto / da pensieri che insinuano: / “Mi hanno insultato, maltrattato, / mi hanno offeso, derubato”, l’odio è spento. / L’odio non può sconfiggere l’odio, / solo esser pronti all’amore lo può»⁷². Gli insegnamenti buddhisti affermano perciò che solo raramente la violenza conduce alla risoluzione di un problema: essa, al contrario, genera ulteriore violenza e avvia un ciclo di ritorsioni e di vendette che allontana sempre di più le parti contendenti dal raggiungere una soluzione pacifica.

Il terzo elemento riguarda la necessità di riflettere (e di porre in atto un processo di autocritica) sul ruolo che ciascun individuo può aver svolto (direttamente o indirettamente) nel provocare il conflitto. Occorre ascoltare attentamente le voci di dissenso e di rabbia che sorgono da coloro che si sentono oppressi da un sistema che ritengono incompatibile con la loro cultura, religione e sistema economico affinché si possa intraprendere la strada del dialogo e della mediazione le quali sono le sole possono salvare vite innocenti e restituire dignità all’interlocutore⁷³.

Rimane ancora una questione ampiamente dibattuta se il pacifismo, in questo mondo odierno sempre più violento e intollerante, possa essere considerato un’opzione realistica o meno, e se esso sia in grado di fornire le basi per l’ordine pubblico e un sistema di giustizia penale efficace. Tuttavia, gruppi sempre più numerosi di buddhisti e di altre organizzazioni pacifiste sono convinti che, nella maggior parte delle situazioni in cui sembra predominare l’ostilità tra vari avversari, si potrebbero escogitare delle valide alternative non violente⁷⁴. È stato giustamente osservato che «pacifismo non significa affatto passivismo», e se davvero le risorse che finora sono state devolute per far proseguire

72. *Dhammapada* (Versi della Legge), nn. 3–5.

73. A questo riguardo Herschok giunge ad affermare che «La sfida dell’alternativa buddhista è che richiede di esercitare il tipo di coraggio necessario per comprendere e valorizzare meglio la prospettiva del terrorista, almeno fino al punto di poter contribuire alla sua situazione in modi che egli stesso apprezza e ritiene validi. Non si tratta di dare al “nemico” ciò che vuole. Si tratta di aprirsi un varco tra i nostri orizzonti di importanza, responsabilità e sollecitudine che li oppone a noi e che porta entrambe le parti a identificare l’altro come “il nemico”. È la sfida di trovare un terreno comune veramente condiviso.» (P. D. Herschok, «From Vulnerability to Virtuosity: Buddhist Reflections on Responding to Terrorism and Tragedy», *Journal of Buddhist Ethics* 10, 2003, p. 33).

74. S. King, «Buddhism, Nonviolence, and Power» in *Journal of Buddhist Ethics* 16, 2009, pp. 103–35, analizza le dinamiche delle lotte buddhiste non-violente svoltesi in Vietnam, Burma e Tibet comparandole con le strategie elaborate dal teorico non-violento Gene Sharp. Di quest’ultimo si veda l’opera in italiano: *Come abbattere un regime. Dalla dittatura alla democrazia. Manuale di liberazione non violenta*, Milano, Chiarelettere 2011, oltre che il suo contributo dal titolo di «Nonviolent Struggle. An Effective Contribution» per il volume di K. Kraft, *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*, Albany, State University of New York Press 1992, pp. 111–26. Sulla tematica della non-violenza si veda anche l’importante contributo di K. N. Jayatilleke, *Buddhism and Peace*, The Wheel Publication n. 41, Ceylon Buddhist Publication Society 1969.

conflitti e guerre sanguinosi fossero invece state impiegate in favore della pace, molte delle controversie attuali non sarebbero mai sorte — o sarebbero state risolte già molto tempo addietro senza alcun spargimento di sangue.

Conclusioni

Allorquando si affrontano i temi della violenza, della guerra e del terrorismo, pare che i buddhisti si ritrovino all'interno di un duplice dilemma: da un lato, le fonti classiche insegnano un pacifismo rigoroso (basti pensare al primo precetto che tutti i buddhisti devono osservare), dall'altro, e nelle fonti di altre tradizioni buddhiste (soprattutto Mahāyāna, le quali elaborano o sviluppano riflessioni del tutto originali come quelle dell'«abile mezzo» e della vacuità di tutte le cose) pare si giustifichi un certo uso della violenza da parte del *bodhisattva* — soprattutto se si ritiene che in questo modo si venga a creare una situazione favorevole e positiva per altri esseri senzienti. Da una parte si esalta l'inviolabilità della vita, la compassione, l'equanimità e la pazienza come alcune delle virtù cardinali proclamate dal Buddha, mentre dall'altro vi sono alcuni Paesi a prevalenza buddhista che non rigettano l'uso della forza per difendere il proprio status sociale o per rivendicare i propri diritti. Ciò che comunque rimane di indiscusso valore, è il costante richiamo alla pratica della non-violenza e all'attenzione che si dovrebbe porre per risolvere alcuni problemi legati al fenomeno del terrorismo. Infatti, nessuna persona ragionevole, buddhista o meno che sia, ignorerebbe di proposito le tre osservazioni sollevate riguardo a quel fenomeno: l'importanza di cercare di comprendere le cause di un conflitto, la compassione da esercitare nei confronti degli oppositori, lo sforzo di risolvere le controversie con mezzi pacifici e mediante la pratica del dialogo, cercando al contempo di porre in atto una seria autocritica dei propri comportamenti i quali, indirettamente o meno, possono aver causato l'effetto di una reazione violenta da parte di coloro che si sono sentiti minacciati nella loro cultura, identità o fede.⁷⁵

75. Padre Tiziano Tosolini, missionario saveriano, è docente presso la Pontificia Università Gregoriana; collaboratore con il Pontificio Consiglio per la Cultura; membro per il tavolo di studio sul Buddhismo dell'UNEDI (Ufficio Nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso) della Conferenza Episcopale Italiana; membro del Consiglio del Centro Studi Interreligiosi della Pontificia Università Gregoriana.

Imperativi per il missionario in Giappone

Note per gli esercizi spirituali

LUIGI MENEGAZZO

Pubblichiamo la prima parte di uno scritto di Padre Luigi Menegazzo (†2016), ora conservato nella Biblioteca Saveriana della Regione del Giappone a lui intitolata. Il testo, intitolato «Riflessioni su alcuni imperativi che vengono dati al missionario che lavora in Giappone» (Nichinan 16 febbraio 1987), contenente le sue note per un corso di esercizi spirituali rivolto ai confratelli saveriani del Giappone. Padre Menegazzo riflette sulla Scrittura in dialogo con alcuni aspetti della cultura Giapponese, nei quali ritiene sia possibile percepire tracce, un'eco della Sapienza Divina, che era presente al momento della Creazione. Trattandosi di appunti destinati a una presentazione orale, il testo è conciso e schematico; lo proponiamo tuttavia, pressoché invariato nella convinzione che il suo contenuto possa ancora stimolare una riflessione sulla spiritualità della missione, in generale e in particolare nel contesto giapponese. Per salvaguardare il più possibile l'integrità del testo originale, sono state apportate solo poche modifiche indispensabili per facilitarne la lettura.¹



1. Introduzione: la Sapienza

Perché partiamo con questo tema per una riflessione meditata nella preghiera? In quanto cristiani battezzati abbiamo non solo la consapevolezza, ma anche l'esperienza che la preghiera è la sapienza del cuore, e che la sapienza del cuore non ha nessun'altra manifestazione se non nella preghiera.

Il Signore ci accompagni nella meditazione delle sue vie, perché possiamo percorrerle fedelmente ed insegnarle ad altri.

1) Un testo della Scrittura: Sapienza 1,1-11

Dalla letteratura sapienziale biblica ho scelto il seguente brano per la sua forma discorsiva, ma soprattutto perché si rivolge a ognuno di noi sotto forma di preghiera: «pregandoci di chiedere a Dio la sapienza».²

1. Il manoscritto inizia con la preghiera del Padre Nostro nella vecchia versione, utilizzata al tempo della stesura.

2. Nel manoscritto originale i testi biblici sono dati in lingua giapponese.

¹Amate la giustizia, voi che governate sulla terra, rettamente pensate del Signore, cercatelo con cuore semplice. ²Egli infatti si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non rikusano di credere in lui. ³I ragionamenti tortuosi allontanano da Dio; l'onnipotenza, messa alla prova, caccia gli stolti. ⁴La sapienza non entra in un'anima che opera il male né abita in un corpo schiavo del peccato. ⁵Il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione, se ne sta lontano dai discorsi insensati, è cacciato al sopraggiungere dell'ingiustizia. ⁶La sapienza è uno spirito amico degli uomini; ma non lascerà impunito chi insulta con le labbra, perché Dio è testimone dei suoi sentimenti e osservatore verace del suo cuore e ascolta le parole della sua bocca. ⁷Difatti lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce. ⁸Per questo non gli sfuggirà chi proferisce cose ingiuste, la giustizia vendicatrice non lo risparmierà. ⁹Si indagherà infatti sui propositi dell'empio, il suono delle sue parole giungerà fino al Signore a condanna delle sue iniquità; ¹⁰poiché un orecchio geloso ascolta ogni cosa, perfino il sussurro delle mormorazioni non gli resta segreto. ¹¹Guardatevi pertanto da un vano mormorare, preservate la lingua dalla maldicenza, perché neppure una parola segreta sarà senza effetto, una bocca menzognera uccide l'anima.

2) Riflessioni

a) La letteratura sapienziale si sviluppa gradualmente. Da principio essa appartiene al solo piano umano poi diviene caratteristica dell'attività creativa di Dio, rimanendo però inaccessibile all'uomo. Nel libro della Sapienza, essa viene identificata con lo spirito di Dio. A questo riguardo, Roland Murphy afferma che

L'identificazione della sapienza con lo spirito di Dio è particolarmente chiara nel libro della Sapienza. Essa è chiamata «il Santo spirito della disciplina» (1,5), che fugge l'ipocrisia. In 9,17-18 la sapienza è in parallelismo col divino «spirito dal più alto dei cieli», che rivela i consigli di Dio agli uomini e così li salva. L'aspetto salvifica della sapienza è un altro tema favorito dallo pseudo-Salomone. Egli traccia la storia dell'uomo da Adamo all'esodo, e descrive la sapienza all'opera, quando salva Noè, i patriarchi e Israele (Sapienza 9,18-10,18). Questa applicazione della sapienza alla sfera storica deriva quasi direttamente dal ruolo di custode (Proverbi 4,7) che la sapienza esercita a favore di quelli che la coltivano.³

Infine, essa viene concepita come comunicazione divina:

Il tema della sapienza come comunicazione divina è un fatto teologico di grande importanza. È un'intuizione più feconda della semplice personificazione della sapienza.⁴

3. Roland E. Murphy, «Introduzione alla letteratura sapienziale», in *Grande Commentario Biblico della Queriniana*, a cura di A. Bonora, R. Cavedo, F. Maistrello (Brescia: Queriniana, 1973), 631 (Titolo originale: *The Jerome Biblical Commentary*, edited by R. Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy).

4. Ibid., 632.

b) Sapienza di Dio e vocazione missionaria. Per noi ogni riflessione sulla Scrittura, deve essere fatta da «chiamati», chiamati alla vocazione missionaria. La Sapienza di Dio si è rivelata per ognuno di noi come «vocazione missionaria».

Oggi, dopo aver letto la scrittura sulla Sapienza, formuliamo a cuore aperto una preghiera per chiederla ancora più in abbondanza.

Tutto ciò che non è tipicamente missionario in noi, non è sapienza. Nella letteratura sapienziale, come è stato detto, l'aspetto salvifico della sapienza è un tema favorito. La coscienza di essere salvati dalla Sapienza di Dio per annunciare a nostra volta questa sapienza, è il criterio di giudizio delle nostre opere.

La Sapienza, ne risulta, non è un acquisto o un dono, ma un modo di vita. Il passo della Scrittura letto all'inizio ce lo dice non solo con parole facili, ma anche con esempi concreti. Dovremmo chiederci: lunghi anni di vita religiosa ci hanno tolto o donato la limpidezza della sapienza del cuore? Abituati a pensare a cose difficili e a parlare di tante cose «nostre», siamo specchi limpidi che lasciano ancora trasparire la sapienza? Come avviene la nostra assimilazione-comprensione con la Sapienza?

Una buona dose di contemplazione-preghiera, forse è ancora la cosa più necessaria per l'apostolato di ogni giorno.

c) Concludendo, «la letteratura sapienziale testimonia che Dio comunica se stesso, si fa conoscere, e non è poco. Essa lascia aperta la possibilità di una comunicazione suprema in Gesù Cristo, che Paolo chiama «sapienza di Dio» (1 Corinzi 1,24)».⁵ Di questa sapienza noi, missionari in Giappone, ora, siamo fatti tramite.

2. La persona che ha la Sapienza

Il discorso della Sacra Scrittura è sempre discorso incarnato. La parola di Dio è azione (in ebraico, *dabar*). La riflessione sulla sapienza ci porta spontaneamente a riflettere sull'uomo sapiente. E come dire che il contenuto di una preghiera ci porta su spontaneamente a riflettere in colui che l'ha formulata.

1. Un testo della Scrittura

Nel Libro della Sapienza (1,12-15) si legge

¹²Non provocate la morte con gli errori della vostra vita, non attiratevi la rovina con le

5. Ibid., 632.

opere delle vostre mani, ¹³perché Dio non ha cercato la morte e non gode per la rovina dei viventi. ¹⁴Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, ¹⁵perché la giustizia è immortale.

Perché ho scelto questo brano? Esso contiene la descrizione dinamica del «giusto» e, contemporaneamente, di ciò che Dio si aspetta dall'uomo giusto.

L'uomo giusto sembrerebbe essere un fedele «distributore» della vita che già Dio sta versando nel mondo. Inoltre, egli è uno che ha occhi sufficientemente aperti e limpidi per accorgersi dello scopo per cui tutto—lui compreso—è stato creato, cioè l'esistenza. È, poi, uno grandemente innamorato delle creature nelle quali non c'è morte.

Il versetto 15 è la parola chiave di questo brano e di questa riflessione: il concetto astratto, inafferrabile, di giustizia (dell'«essere giusto»; in giapponese 正義 *seigi* = giustizia) si andrà sempre meglio delineando e, all'interno dello stesso libro della sapienza, prenderà forma concreta e diventerà l'uomo (2, 2–23) o il saggio (3, 4–9)

La stretta relazione, inscindibile, tra uomo, vita, giusto e sapiente ci fornisce materiale per almeno due spunti di riflessione: a) Il versetto 12, a me, come missionario, sia singolo che come congregazione, cosa dice? Esso mi parla di metodologia missionaria. Le mie mani (lavoro concreto) «parlano sapienza»? È chiaro che, se non è vita, è morte (cioè ira di Dio); b) Il versetto 14 è un atto di fede supremo nell'opera di Dio. Io lo interpreto alla lettera? Oppure no? Esso mi parla di teologia missionaria.

Ritorna, necessariamente, l'invito ad una meditazione profonda su Dio creatore manifestato nelle sue creature. Lo scopo all'esistenza delle creature è già segnato. Chissà se in noi è sufficientemente chiaro.

2. Alcune caratteristiche «universali» del sapiente

Per un istante divertiamoci a vedere come veramente Dio ha creato tutto bene, tutto per la vita. Dilettiamoci, cioè, nel considerare come il cuore dell'uomo di qualsiasi epoca e cultura abbia fondamentalmente i medesimi desideri (perché è figlio dello stesso Padre). Noi, come missionari, dobbiamo avere la sensibilità di accogliere la voce di Dio nelle diverse culture.

Il «sapiente» nel Rongo (論語)⁶ e nella Scrittura: alcuni paralleli

Il sapiente vive secondo onestà:

6. (Nota dell'editore): Il 論語 (*Rongo* in giapponese, *Lúnyǔ* in cinese) è un antico testo filosofico cinese noto come gli *Analetti di Confucio*. Questo testo raccoglie i detti e le idee attribuite a Confucio e ai suoi

Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita. (Sapienza 8,7)

Vivere nell'integrità (perfetta virtù) è meraviglioso. Se, esplorando vari modi di vivere, non si arriva a questa conclusione, non si può essere considerati saggi. (Confucio, *Analetti* 4:1)⁷

La persona sapiente è un tesoro da ricercare:

Se vedi una persona saggia, va' presto da lei; il tuo piede logori i gradini della sua porta. (Siracide 6,36)

Se vedi una persona eccezionale (il saggio), fanne un obiettivo dei tuoi sforzi; se incontri una persona insignificante, fanne una fonte di auto-riflessione». (Confucio, *Analetti* 4:17)⁸

La regola d'oro del sapiente è:

Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti. (Matteo 7,12)

Non fare agli altri ciò che non vuoi che gli altri facciano a te. Questo è ciò che desidero essere. (Confucio, *Analetti* 12:2)⁹

Conclusione

Il Vangelo ci presenta vari aspetti del saggio, tra i quali spicca il titolo di servitore fedele, di amico che dona la vita, di colui che sa, e annuncia, che Dio è la nostra origine e il nostro scopo.

contemporanei, ed è tradizionalmente considerato un testo compilato dai suoi discepoli. Gli *Analetti* sono stati composti principalmente durante il periodo degli Stati Combattenti (475–221 a.C.) e hanno raggiunto la loro forma finale durante la dinastia Han (206 a.C.–220 d.C.). Questo testo è uno dei principali classici del Confucianesimo e ha avuto un'influenza significativa sul pensiero e sui valori dell'Asia orientale per oltre due millenni. Confucio credeva che il benessere di un paese dipendesse dalla coltivazione morale del suo popolo, a partire dai leader. Gli insegnamenti degli *Analetti* enfatizzano la virtù, la pietà filiale e il rispetto per gli altri attraverso rituali e forme di correttezza.

7. Testo originale: 仁に生きることこそすばらしい。あれこれと人間の生き方を探求しながらここに思い到らぬようでは、知者とはいえない (孔子、『論語』 4: 1)

8. Testo originale: すぐれた人物を見たなら努力目標にすること、くだらぬ人物に会ったなら自己反省の資とすることだ (孔子、論語 4:17)

9. Testo originale: 人からされてはいやだと思うことを人にしない。わたしはこうありたいと思っています。 (孔子、論語 12, 2)

Ascoltiamo una parola facile, che ci insegna il lavoro concreto del «sapiente»: far sviluppare il buon seme che è stato seminato in noi. Il brano è tratto dal commento di Ōmori Sōgen al Sutra del Cuore (*Hannya Shingyō*).

Ho un conoscente che pubblica un piccolo giornale locale. È una persona alquanto insolita e ogni anno invia semi di ipomea ai suoi amici. Anche io ricevo questi semi, e sul retro del sacchetto è scritto che questi semi producono fiori di grandi dimensioni, con un diametro di circa cinque o sei pollici. A volte, dimentico di piantarli e li lascio nel cassetto della scrivania. In tal caso, non vedo fiori quell'anno. In altre parole, i semi di ipomea contengono il potenziale per produrre fiori di grandi dimensioni, ma senza le condizioni necessarie come essere piantati nel terreno, ricevere fertilizzante e luce solare, questo potenziale non si realizza. Questo è ciò che si intende per «causa e condizione». Tutte le esistenze sono interconnesse come cause e condizioni, sostenendosi reciprocamente in una profonda relazione. Il dottor Watsuji ha detto che l'essere umano è definito dalle relazioni tra le persone, ma questo vale non solo per gli esseri umani. Tutte le esistenze sono interconnesse in una rete infinita di relazioni causali, e la verità è che nulla esiste da solo in questo mondo.¹⁰

Vengono in mente le parole di Paolo: «Tutto sia ricapitolato in Dio».

3. La Sapienza riversata sulle nazioni

La meditazione sulla sapienza ci deve portare necessariamente a riflettere sull'amore di Dio per ogni sua creatura. La sapienza, intimamente legata a Dio, opera meraviglie in ogni tempo, luogo, situazione. Grazie alla sua presenza da ogni parte della terra si leva Dio, in ogni istante, una fiduciosa preghiera. Noi missionari dobbiamo essere capaci di cogliere questa preghiera. Consideriamo alcuni brani della Sacra Scrittura

10. 大森曹玄、『般若心経講話』、柏樹社、昭和 56, p. 86-87. [Ōmori Sōgen, *Hannya Shingyō Kōwa* (Tōkyō: Hakujusha, 1981)]. Testo originale: 私の知人に、小さな地方新聞を出しておる人がいます。その人は少々変わった人で、毎年友人に朝顔の種子を送ってくれます。私もその種子を頂くのですが、その袋の裏を見ますと、この種子は直径五寸から六寸の大輪の花を開くということが記されています。うっかり忘れて机の引出しに入れっぱなしにしていることがあります。するとその年には花は見られません。つまり、朝顔の種子の中には五寸なり六寸の大輪の花が開くという原因はあるわけですが、それを土の中に蒔き、肥料を与える、太陽光線にふれさせるといった縁、つまり条件が具わりませんと、その原因はあっても大輪の花は開かない。それが因縁というものです。すべての存在は、互いに因となり縁となり、深い関連のうちに、持ちつ持たれつしているというのが存在の実相だといえるのです。

人間とは人と人との間柄と和辻博士は言われましたが、人間ばかりではありません。すべての存在がみな縦にも横にも、限りのない因果関係にあるものであって、この世にただ一人在るものあらず、と言われるのが真理であります（

1. *Libro della Sapienza 6,12–20*

¹²La sapienza è radiosa e indefettibile, facilmente è contemplata da chi l'ama e trovata da chiunque fa ricerca. ¹³Previeni, per farsi conoscere, quanti la desiderano. ¹⁴Chi si leva per essa di buon mattino non faticherà, la troverà seduta alla sua porta. ¹⁵Riflettere su di essa è perfezione di saggezza, chi veglia per lei sarà presto senza affanni. ¹⁶Essa medesima va in cerca di quanti sono degni di lei, appare loro ben disposta per le strade, va loro incontro con ogni benevolenza. ¹⁷Suo principio assai sincero è il desiderio d'istruzione; la cura dell'istruzione è amore; ¹⁸l'amore è osservanza delle sue leggi; il rispetto delle leggi è garanzia di immortalità. ¹⁹E l'immortalità fa stare vicino a Dio. ²⁰Dunque il desiderio della sapienza conduce al regno.

Lo sviluppo descritto nei versetti 12–16 indica chiaramente che la sapienza non è un corpo di dottrina, ma piuttosto designa Dio che sollecita l'uomo e vuole farsi conoscere da lui. Usando immagini del Nuovo Testamento, possiamo dire che la sapienza è: 1) il padre buono della parabola del figliol prodigo, oppure 2) il Signore Gesù, venuto non per salvare i sani ma gli ammalati.

Il versetto 20 introduce l'idea che il regno celeste, che è dono della sapienza.

Risulta chiaro, sia nel brano sopra citato che nelle analoghe tematiche del nuovo testamento, che la sapienza è elargita da Dio, aldilà di ogni preferenza, a tutti i popoli. Occhi speciali, cuore speciale, sensibilità particolare per accorgersi di ciò e aspetto fondamentale del lavoro e vocazione missionaria. Allo stesso tempo il processo che vi è descritto dovrebbe essere la rappresentazione abbastanza fedele del nostro stile di vita.

2. *Libro della Sapienza 7, 22–31*

²²In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, mobile, penetrante, senza macchia, terso, inoffensivo, amante del bene, acuto, ²³libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senz'affanni, onnipotente, onniveggente e che pervade tutti gli spiriti intelligenti, puri, sottilissimi. ²⁴La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa. ²⁵È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s'infiltra. ²⁶È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà. ²⁷Sebbene unica, essa può tutto; pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova e attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti. ²⁸Nulla infatti Dio ama se non chi vive con la sapienza. ²⁹Essa in realtà è più bella del sole e supera ogni costellazione di astri; paragonata alla luce, risulta superiore; ³⁰a questa, infatti, succede la notte, ma contro la sapienza la malvagità non può prevalere.

L'autore sacro ci insegna che la Sapienza si distingue per lo spirito che in essa (ventuno attributi: elencati in sette triadi).

L'universalità (普遍性, *fuhensei*) della sapienza è ben descritta. Chi, leggendo queste parole, rimane imperturbato e non pensa tutte le manifestazioni (di ogni tipo e di ogni epoca) dell'amore sapiente di Dio?

Infine, particolarmente toccante e significativo per noi, è il versetto 27. È una lirica composta all'unisono da Dio Padre che riversa la sua sapienza in tutti e lo scrittore di questo testo, che se ne accorto. Entrando nella chiesa di Ravenna si aprono ai nostri occhi meravigliosi mosaici che ritraggono i santi e le sante della chiesa. Il versetto 27 è un mosaico ancora più splendido che ritrae di fronte ai nostri occhi i santi della storia dell'umanità: Socrate, Buddha, Sen-no-Rikyuu, Luther King, Madre Teresa¹¹. Essi sono preghiere viventi, naturali, e chi si accosta ad essi si accosta a qualcosa di superiore: al profumo di Dio.

3. Alcune considerazioni

In primo luogo, la Chiesa invita ognuno di noi, soprattutto coloro che sono chiamati all'apostolato tra i non cristiani, ad avere occhi capaci di scoprire la sapienza di Dio nei popoli. Questo è il primo e forse più difficile passo.

Così ha scritto il Concilio Vaticano Secondo, nel Decreto sulla missione:

Ma perché essi possano dare utilmente questa testimonianza, debbono stringere rapporti di stima e di amore con questi uomini, riconoscersi come membra di quel gruppo umano in mezzo a cui vivono, e prender parte, attraverso il complesso delle relazioni e degli affari dell'umana esistenza, alla vita culturale e sociale. Così debbono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che vi si trovano nascosti; debbono seguire attentamente la trasformazione profonda che si verifica in mezzo ai popoli, e sforzarsi perché gli uomini di oggi, troppo presi da interessi scientifici e tecnologici, non perdano il contatto con le realtà divine, ma anzi si aprano ed intensamente anelino a quella verità e carità rivelata da Dio. Come Cristo stesso penetrò nel cuore degli uomini per portarli attraverso un contatto veramente umano alla luce divina, così i suoi discepoli, animati intimamente dallo Spirito di Cristo, debbono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e comprensivo, affinché questi apprendano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ed insieme devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, di liberarle e di ricondurle sotto l'autorità di Dio salvatore. (*Ad Gentes* 11)

Inoltre, la sapienza riversata nei popoli è il primo «strumento» di apostolato perché quei popoli stessi si avvicinino a Cristo. Essa tocca idee fondamentali quali:

a) La vita eterna. A Pasqua dell'anno scorso [1986, *n.d.e.*], durante la messa del giorno, c'è stata la cerimonia del Tè, per lodare Dio attraverso le forme «liturgiche» proprie di

11. *Nota dell'editore*: il testo fu composto diversi anni prima della beatificazione e canonizzazione di Madre Teresa.

questo popolo e perché per mezzo di esse la cultura risorga. Alla fine della messa, il maestro (settantaduenne, non-cristiano) che condusse la cerimonia mi disse: «oggi ho capito perché mi ha fatto fare la cerimonia: perché crede nella vita eterna. Oggi ho capito anche il Tè». Una frase che mi rimarrà per sempre impressa.

b) L'unione con Dio. Prendo una frase famosa dalla cultura Shintō:

Gli esseri umani sono, di fatto, spiriti divini nel mondo. (*Cronache della fondazione del Grande Santuario Imperiale di Ise*).¹²

Secondo un commentatore

Questa è un'espressione fondamentale della visione Shintōista della vita e dell'anima, secondo la quale ogni persona sotto il cielo e la terra ha ricevuto la vita ricevendo lo spirito divino (*mitama*). Il cuore, cioè l'anima, ci è stata data dai *kami* e ferirlo equivale a ferire i *kami*. Il primo passo per rispettare i *kami* è proteggere con cura il cuore ricevuto da loro, in quanto manifestazione del cuore dei *kami*.¹³

4. Cultura e Bibbia

La fede nel fatto che Signore ha riversato nei popoli la sua Sapienza, ci impone un'altra meditazione sulla cultura dei popoli. È una meditazione che è necessaria per ogni missionario di qualsiasi epoca. La visione biblica della cultura è il movente di ogni forma di apostolato, perché crea la comunione tra l'annunciatore e l'ascoltatore (che a vicenda si inter-scambiano i ruoli).

1. Lo Spirito che supera i confini

Nel Libro di Gioele, si legge: «Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato» (3,5). A questo riguardo, Emanuele Testa scrive:

Con il profeta Gioele inizia un nuovo tema salvifico: le nazioni non si salveranno perché tributano il loro omaggio al Dio Guerriero vittorioso, o perché pellegrinando verso la

12. Testo originale: 二、人は乃ち天下のなり、を傷ましむるなかれ—「伊勢二所皇太神御鎮座伝記」.

(Nota dell'editore): L'*Ise Nisho Kōtaijin-gū Gochinza Denki* è un antico testo giapponese che descrive la storia e le origini del santuario di Ise, uno dei più importanti santuari Shintōisti del Giappone. Questo documento si concentra principalmente sulla venerazione degli specchi sacri e sulla storia del santuario, inclusi i dettagli sulla sua fondazione e le divinità principali, Amaterasu Ōmikami e Toyouke Ōmikami.

13. La fonte non è indicata. Testo originale: 天下の人はみな、一人のこらず神の「みたま」をいただいてこの世に生を受けたのであるという神道としての生命観、靈魂観の基本的な表現です。自分の心、すなわち「たましい」は神からいただいたものであり、これを傷つけることは神を傷つけることになります。神からいただいた心を、神の心のあらわれとして、これを大切に護ることが敬神の第一歩ということです。

santa Sion si assimilano al popolo eletto, ma perché esiste un piano divino di salvezza universale. L'autore del libro di Giona accetta questa verità, che risale al periodo d'oro che va da Adamo ad Abramo, e ridicolizza la gretta pretesa del giudaismo che vi si vorrebbe opporre. Il libretto del servo di Yahweh ci descrive il «missionario» di questo universalismo assoluto. Nel giorno di Yahweh grande terribile, Iddio stesso promette di effondere come acqua e lo Spirito suo, perché penetri insensibilmente anche nei cuori più aridi (cfr. Ezechiele 39, 39; Zaccaria 12,10), in modo che possa finalmente attuarsi il desiderio di Mosè (Numeri 11, 29) e la profezia di Geremia (31, 31-34).¹⁴

Vengono in mente anche le parole di Mosè circa il dono divino della profezia: «Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito!» (Numeri 11, 29)

È sempre in clima di preghiera che il missionario contempla la presenza dello spirito di Dio nelle culture dei popoli. Sotto quali forme lo spirito è presente? Su chi è versato? Le culture (il termine va pian piano prendendo un significato più profondo) sono luogo della Sapienza di Dio, perché in essa c'è lo spirito di Dio.

Non si tratta ancora dello Spirito personale del Nuovo Testamento, ma della forza divina che crea:

¹In principio Dio creò il cielo e la terra. ²Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. (Genesi 1,1-2)

e che dona fertilità:

²⁹Se nascondi il tuo volto, vengono meno, toglie loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere. ³⁰Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra. (Salmo 104, 29-30)

È lo Spirito che dona capacità superiori per compiere qualche grande missione:

Mentre [Sansone] giungeva a Lechi e i Filistei gli venivano incontro con grida di gioia, lo spirito del Signore lo investì; le funi che aveva alle braccia divennero come fili di lino bruciati dal fuoco e i legami gli caddero disfatti dalle mani. (Giudici 15, 14)

¹⁰Lo spirito del Signore fu su di lui ed egli fu giudice d'Israele; uscì a combattere e il Signore gli diede nelle mani Cusan-Risataim, re di Aram; la sua mano fu potente contro Cusan-Risataim. ¹¹Il paese rimase in pace per quarant'anni, poi Otniel, figlio di Kenaz, morì. (Giudici 3, 10-11)

14. E. Testa, *La missione e la catechesi della Bibbia* (Roma: Urbaniana University Press, 1981), p. 139.

ma soprattutto si tratta di quello spirito che come nel nostro testo di Gioele, dona la capacità di diventare profeti (預言者, *yogensha*)

Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni. (Isaiah 42,1)

Lo spirito del Signore investirà anche te e ti metterai a fare il profeta insieme con loro e sarai trasformato in un altro uomo. (1 Samuel 10, 6)

Questo Spirito carismatico si effonderà su ogni carne, cioè su tutte le creature viventi, su tutti gli uomini, benché deboli e fragili:

Egli dà il cibo ad ogni vivente: perché eterna è la sua misericordia. (Proverbi 136, 25)

Allora si rivelerà la gloria del Signore e ogni uomo la vedrà, poiché la bocca del Signore ha parlato (Isaia 40, 5)

Farò mangiare le loro stesse carni ai tuoi oppressori, si ubriacheranno del proprio sangue come di mosto. Allora ogni uomo saprà che io sono il Signore tuo salvatore, io il tuo redentore e il Forte di Giacobbe. (Isaia 49, 26)

Poi verrà la salvezza universale. Sarà salvato chiunque invocherà il nome di Yahweh, celebrando un culto legittimo e credendo nel piano universale di grazia.

2) *Il mondo e la sua cultura: oggetto di amore di Dio*

Nel contesto della parabola del seminatore, il Vangelo di Matteo attribuisce a Gesù queste parole: «Colui che semina il buon seme è il Figlio dell'uomo. Il campo è il mondo (Matteo 13, 37)».

Severino Dianich ha osservato:

L'interesse prevalentemente ecclesiologico di Matteo non può, comunque, eliminare lo scenario di questa sua piccola apocalisse, che resta il mondo. Analogamente si può osservare che Giovanni conserva, accanto al suo uso di «mondo» in senso negativo, come realtà ostile ed impermeabile all'opera di salvezza, una costante indicazione del «mondo» come oggetto dell'amore del Padre e termine del dono del Figlio, meta di un'intenzione e di un'opera di salvezza e destinazione della missione dei suoi discepoli.

Il termine «mondo» porta con sé una connotazione di apertura illimitata, con la precisa indicazione di un orizzonte universale nel quale la missione trova la sua proporzione autentica: «il mondo intero», «tutto il mondo» è la destinazione indicata per la predicazione del Vangelo. Questa categoria universale è ancora utilizzata da Paolo in una presa di coscienza della missione intesa come opera di riconciliazione universale. (Dianich, *Chiesa-Mondo-Missione*)

A proposito del mondo, l'Apostolo Paolo afferma che

È stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione (2 Corinzi 5, 19).

La meditazione su queste verità bibliche, oltre che aprire il nostro cuore di missionari al mondo, sono pure lezioni di metodologia missionaria.

E nella misura in cui ci si getta dentro (al mondo), che si riuscirà ad amarlo come Dio lo ama. Se Dio ama a tal punto il mondo, i prodotti genuini della sua storia, arte, pensiero, spirito religioso... sono chiara espressione della sapienza di Dio. Il più accessibile apostolato lo si fa per mezzo della sapienza che Dio ha seminato nel mondo.

2. Un testo sapienziale della cultura giapponese

«Lo Shintō è nella vita quotidiana delle persone».¹⁵ Questa frase compare in un passo del *Yōfuki*, scritto da Nobuyoshi Watarai, uno studioso Shintōista del grande santuario di Ise a metà del periodo Edo.¹⁶ Il passaggio in questione recita:

Le cerimonie nei santuari, come l'offerta di rami sacri (*tamagushi*) e la lettura di preghiere (*norito*), fanno ovviamente parte dello Shintōismo e sono le più importanti. Tuttavia, considerare solo queste pratiche come Shintōismo è come guardare il cielo attraverso un piccolo tubo. Anche se ciò che si vede è il cielo, la visione è molto limitata. Il vero cielo è molto più vasto. Lo stesso vale per lo Shintō: Lo Shintō è parte integrante della vita di tutti i giorni delle persone, e non c'è nulla nella vita quotidiana delle persone che non sia Shintō.¹⁷

Così spiega un commentatore:

15. Testo originale: 「神道とは人々日用の間にあり…」

16. (Nota dell'editore): (Nota dell'editore): Lo *Yōfuki* (陽復記), completato intorno al 1650 nella prima metà del periodo Edo, è un'opera fondamentale del tardo Shintōismo di Ise. Composto da due volumi, il testo è attribuito a Watarai Nobuyoshi (1615-1690), sacerdote del santuario esterno (*Gekū*) e figura chiave della scuola Shintōista di Ise. Nel primo volume vengono trattate le origini e la storia dei santuari di Ise; il secondo esplora le relazioni tra Shintō, Confucianesimo e Buddismo. Nobuyoshi rifiuta l'influenza buddista, considerata contraria alla purezza della Via Shintōista, mentre assorbe selettivamente elementi del Confucianesimo, interpretandoli come strumenti etici utili alla riformulazione dello Shintō come tradizione morale autoctona. Il *Yōfuki* contribuì in modo significativo alla rinascita dello Shintō di Ise, delineandone un'identità più strutturata e autonoma rispetto alle religioni importate..

17. Testo originale: 玉串をささげたり、祝詞を読んだりする神社などの祭りの場での儀式は、もちろん神道の一事であって、最も大切なことです。しかし、このことばかりを神道だと思っていれば、大空を小さな管の穴からのぞいているようなものです。管の穴から見えるのは空にはちがいないけれども、それだけではあまりにも狭い部分しか見えません。ほんとうの大空はもっともっと広大な範囲に広がっています。神道も同様であって、人々の日常生活の中であって、一事も神道でないというものはありません。

Quando un genitore prova compassione per il proprio figlio, il genitore sta pensando al figlio con un cuore Shintōista, e quando un figlio presta devozione filiale al genitore, il figlio sta rendendo omaggio al genitore con un cuore Shintōista. Secondo Watarai Nobuyoshi, non c'è nulla nella vita quotidiana, nemmeno alzare una mano o fare un passo, che non sia Shintōista. La via dei *kami* non è un percorso speciale. Riflettere ogni giorno se si stia vivendo secondo la volontà divina e migliorarsi continuamente è l'atteggiamento di chi vive secondo lo Shintōismo.¹⁸

5. Cultura e missione evangelica

La meditazione che segue è incentrata sull'annuncio del messaggio evangelico alle varie culture. Il discorso è necessariamente vasto e generale. Insieme, però, vorrei—in clima di preghiera e conversione—meditare sul frutto-strumento-compito più necessario della nostra chiamata ad essere missionari: la predicazione. Essa è preghiera; è sapienza di Dio.

1. Dio, l'alleanza con le genti e il missionario

a) Ogni riflessione sull'annuncio e l'annunciatore, deve partire da una retta comprensione dell'alleanza di Dio con le genti.

Oh! Assiria, verga del mio furore, bastone del mio sdegno. (Isaia 10, 5)

Possiamo affermare che Iddio, come piano creativo, aveva esteso la sua benedizione fecondante e potente su tutta l'umanità, riparando il male compiuto da Adamo e dai suoi figli e rinnovando il patto universale con il giusto Noè e facendo fonte di tale benedizione Abramo, padre non solo degli ebrei, ma di tutto il genere umano. Quando per l'involuzione religiosa del giudaismo tale benedizione fu ristretta soltanto al popolo eletto, Iddio seguito a servirsi delle genti almeno come «verga della sua ira», per purificare i suoi figli ribelli, ma nello stesso tempo, con fine pedagogia, preparò questo suo popolo, gretto e superbo, alla riaccettazione delle nazioni, prima come tributarie del Dio vittorioso, poi come gruppi di pellegrini assimilati e finalmente come fedeli aventi diritto alla salvezza universale, al piano primitive dell'età dell'oro. Perché Iddio non è soltanto il Dio di Israele, ma del mondo intero.¹⁹

La storia dell'alleanza di Dio con l'uomo, il peso che hanno avuto le «nazioni» nella pedagogia divina è un capitolo di fondamentale importanza per la riflessione dell'inviato

18. Testo originale: 親が子をいつくしむ時は、その親が神道の心で子を思っているのであり、子が親に孝をつくす時は、子は神道の心で親に対してです。日常生活にあつては、手を挙げるのにも、足を運ぶのにも何一つ神道でないというものはないというのが度会延佳の説くところです。神の道は特殊な道ではありません。一日一日を神のみ心にかなっているかどうか、反省し、精進するのが神道に生きる人の心がまえでしょう。La fonte non è menzionata.

19. Testa, *La missione e la catechesi della Bibbia*, p. 144

alle nazioni, il missionario. Soltanto una chiara fede che Dio è Dio del mondo intero, può permettere un apostolato e annuncio fecondo.

b) Il missionario alle nazioni. Nel Deutero-Isaia si legge:

¹Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni. ²Non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, ³non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta. Proclamerà il diritto con fermezza; ⁴non verrà meno e non si abatterà, finché non avrà stabilito il diritto sulla terra; e per la sua dottrina saranno in attesa le isole. (Isaia 42, 1-4)

Così commenta Testa su a questo passo della Scrittura:

Nella pericope di Isaia 42,1-4 lo stesso Iddio presenta il suo servo come missionario ideale al mondo intero (v. 1), 15 descrive il modo discreto del suo apostolato (vv. 2-3) e l'estensione del medesimo (v. 4). Il nobile suo servo, l'eletto sostenuto dal Signore, ripieno dello spirito Santo, come predetto da Gioele, e accettato con compiacenza da lui, quale grato sacrificio, ha la missione, come un nuovo Mosè, di essere mediatore di rivelazione (*mispāt*), ma per i pagani: farà infatti arrivare il diritto alle nazioni. Per questo, nei suoi metodi missionari, non adotterà la predicazione tumultuosa e roboante dei Giudei trionfalistici e dei falsi profeti, ma quella quieta e garbata, come una conversazione intima con le coscienze. Non farà perciò comizi sulle piazze né userà violenza (ricordare i modi di Neemia!), soprattutto ai danni dei gentili, canne già fesse e lucignoli fumiganti; ma come medico, sanerà i malati, fortificherà i convalescenti, ridonerà calore forza e moribondi. Fedele alla propria missione, proclamerà la retta religione, fatta di misericordia non di doveri, di obbedienza non di sacrifici. In questo paziente apostolato, il servo non sia accascierà a causa delle sconfitte, ma con costanza aspetterà che il «giudizio», ossia la rivelazione da lui predicata, si stabilisca su tutta la terra. Perché in questo consiste il miracolo: che tutte le «isole», cioè tutte le terre lontane degli Jafiti, privi fino allora della rivelazione mosaica, ascoltano con desiderio la torà, cioè l'istruzione e la dottrina rivelata da Dio per mezzo del nuovo sacerdozio (cfr. Isaia 1,10; 8,16.20; 30,9; 51,4.7). Il servo di Yahweh, presentato dallo stesso Yahweh, come ripieno di doni carismatici, porterà dunque la nuova religione fino ai confini della terra, con discrezione e gentilezza, rispettando le coscienze aspettando una risposta che dovrà venire.²⁰

2. Una riflessione teologica sulla missione alle nazioni

Noi come battezzati ed inviati alle nazioni, come dobbiamo annunciare il cristianesimo? Cosa impone a noi, oggi, la pericope di Isaia? Qual è la forma sapiente di annuncio alle nazioni?

20. E. Testa, *La missione e la catechesi della Bibbia*, p. 143.

Il Nuovo Testamento ci dona la formula classica, fondamentale della catechesi: l'incarnazione. Ecco alcuni spunti di riflessione:

- a) Se l'incarnazione esprime una costante storica dell'unico eterno piano creativo-soteriologico di Dio, la fede cristiana, come risposta libera e cooperazione dell'uomo alla realizzazione delle intenzioni ultime del disegno di Dio, possiede essa stessa una dimensione di incarnazione.
- (b) Di fatto lo stato «disincarnato» della fede cristiana è stata una tra le non minori cause della scristianizzazione degli ambienti tradizionali di fede e dell'insuccesso della missione ecclesiale.
- (c) La fede cristiana deve possedere queste qualità di incarnazione in ragione del suo stesso ministero.²¹

3. Rapporto tra cultura e Vangelo (Riflessione pastorale)

Come per i neofiti di un tempo, così forse anche oggi, questo interrogativo è attuale: «fino a che punto condividere i modi di vivere e di pensare della società?», oppure «fino a che? Il messaggio con la cultura?»

San Paolo ai suoi cristiani da queste tre massime, regole di condotta:

1) Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono. Astenetevi da ogni specie di male. (1 Tessalonicesi 5, 21–22);

2) Fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri. (Filippesi 4, 8);

3) Fuori di questi casi, ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato; così dispongo in tutte le chiese. (1 Corinzi 7, 17).

Secondo l'insegnamento di Paolo il messaggio cristiano deve essere accolto secondo le diverse culture. Ne consegue che l'annunciatore deve annunciare questo messaggio universale in termini «particolari».

Così osservava Pietro Rossano:

Voglio dire che il messaggio evangelico che ha una «struttura incarnatoria» (K. Rahner), cioè porta in sé l'istanza di venire a contatto con l'uomo e la sua cultura, per trasformarla interiormente, dando origine a quello che si può chiamare ispirazione cristiana o evangelizzazione della cultura e delle culture.²²

Si comprende da tutto questo che il messaggio cristiano per sua vocazione non passa sulle

21. G. Barbaglio e S. Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, 8° edizione (Alba: Edizioni San Paolo, 2000), 639–40.

22. P. Rossano, *Vangelo e cultura. Note per un Incontro tra il Vangelo e la Cultura Contemporanea* (Roma: Edizioni Paoline, 1985), p. 29.

culture con un rullo compressore, non è distrugge dall'esterno le peculiarità caratteristiche, ma agendo da rettificatore e da sprigionatore di nuovi elementi di stimolo dall'interno lo sviluppo secondo il genio di ogni singola cultura, che può uscirne rinnovata e come rigenerata (Cfr. 2 Corinzi 5, 17).²³

Dunque, la fede deve trasformarsi in cultura (cfr. Giovanni Paolo II).

4. Alcuni propositi per il missionario

La riflessione sul tema «annuncio del Vangelo (catechesi) alle culture» deve essere conclusa con alcune determinazioni, che non sono solo desiderabili, ma necessarie.

- a) Incarnazione della fede che mostri l'amore del credente per l'uomo per il suo mondo.
- b) Rammentiamo che il «farsi come» del linguaggio giovanneo non esprime semplicemente l'esigenza di pienezza e integralità, ma esprime una fase storica dell'economia salvifica caratterizzata dal discendere nella condizione umana nella sua fragilità, mortalità, nella partecipazione alla sua sofferenza legata storicamente il peccato dell'uomo.
- c) L'incarnazione della fede è inscindibilmente legata alle due fasi fondamentali dell'evento soteriologico pasquale di morte e risurrezione, di abbassamento ed esaltazione, da cui non può essere separata.²⁴

Il Signore ci guidi ad una più profonda partecipazione al suo mistero pasquale.

6. Il metodo della missione

Proviamo ora a calare nella pratica quotidiana della predicazione-annuncio le idee guida che ci sono state offerte della Scrittura, in rapporto al tema «catechesi e cultura». La riflessione verterà soprattutto sulle regole della predicazione Cristiana».

1. Il metodo della predicazione evangelica

Antico Testamento

Le regole oratorie del missionario cristiano sono, dunque, in contrasto con quelle dei rabbini della retorica greco romana, inventate da Demostene e da Cicerone e classificati da Quintiliano. Esse hanno come sottofondo del servo l'apostolato del servo di Yahweh che conobbe il fallimento nel ministero indigeno, e che, quando fu fecondo, lo fu soltanto nelle «isole lontane».

«Le isole staranno in attesa del suo insegnamento». (Isaia 42, 4)

23. *Ibid.*, p. 33.

24. Barbaglio e Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, 640-41.

Sono di esempio, ancora, le parole di Ezechiele, il quale non fu ascoltato dai suoi connazionali (Ezechiele 2, 1–6):

¹Mi disse: «Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare». ²Ciò detto, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi e io ascoltai colui che mi parlava. ³Mi disse: «Figlio dell'uomo, io ti mando agli Israeliti, a un popolo di ribelli, che si sono rivoltati contro di me. Essi e i loro padri hanno peccato contro di me fino ad oggi. ⁴Quelli ai quali ti mando sono figli testardi e dal cuore indurito. Tu dirai loro: Dice il Signore Dio. ⁵Ascoltino o non ascoltino—perché sono una genia di ribelli—sapranno almeno che un profeta si trova in mezzo a loro. ⁶Ma tu, figlio dell'uomo, non li temere, non aver paura delle loro parole; saranno per te come cardi e spine e ti troverai in mezzo a scorpioni; ma tu non temere le loro parole, non t'impresionino le loro facce, sono una genia di ribelli».

Nuovo Testamento

Le regole della predicazione cristiana hanno un chiaro esempio anche in Gesù, il quale fu respinto e invitato a curare se stesso (Luca 4,23) così che anche lui gustava il proverbio:

«Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua» (Marco 6, 4).

Le regole sono state ben codificate bene da Paolo in 2 Corinzi 12, 7–10. Così scrive Testa a riguardo:

Sono dunque tali regole basate sul fallimento umano e sul trionfo della potenza della Parola divina che, sola, converte le coscienze. Il missionario cristiano:

deve avere continuamente una «spina nella carne» che lo renda utile, nonostante la sua vasta cultura, la sua santità e persino le sue rivelazioni;

se pretende vantarsi, si deve vantare delle proprie debolezze fisiche, morali e spirituali, perché, nel suo apostolato, trionfi soltanto la potenza di Cristo;

si deve convincere che, quando è debole, allora è spiritualmente forte, convertendo non con le proprie qualità, ma con quelle di Cristo;

si deve, dunque, compiacere nelle proprie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per il crocifisso, l'unico vero «apostolo» che converte;

l'oratore cristiano non è il padrone delle folle che possa «signoreggiare» sulla fede dei fedeli (2 Corinzi 1, 24), ma è l'uomo che si presenta con debolezza, con timore e con gran tremore, essendo la fede fondata non sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio (1 Corinzi 2, 3–5).²⁵

Scriva Paolo:

Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete già saldi. (2 Corinzi 1, 24).

25. Testa, *La missione e la catechesi della Bibbia*, 370.

In conclusione, all'oratore cristiano non rimane che: a) gloriarsi delle proprie debolezze (2 Corinzi 11, 30); b) gloriarsi in Dio e non negli uomini (1 Tessalonicesi 2, 4. 6)

2. *Forme (方法, hōhō) della predicazione cristiana*

Per noi, chiamati all'annuncio diretto del messaggio evangelico, lo studio sulle forme della catechesi della chiesa primitiva è molto importante.

a) Atti degli Apostoli e Vangeli (tradizioni narrative); relazioni di miracoli, narrazioni storiche (passione), la reazione di vocazioni.

b) Detti del Signore (1 Corinzi 7, 10; 9, 14). Erano ripetuti con tecniche che favorivano la memorizzazione e l'attenzione (es. ritmi).

c) Libretti promemoria (racconti): Matteo 5-7; Matteo 13 (parabole); Matteo 10 (missione) raccolti per temi.

3. *Per noi oggi*

La fede profonda, meditata, pregata, deve trovare vie facili per raggiungere gli uomini. Non bisogna aver timore se ogni cultura esige da noi un grande sforzo per rendere accessibile il messaggio. Il presentarlo secondo le forme culturali e sapienziali dei vari popoli è addirittura un dovere. Soltanto una poca familiarità col contenuto della fede ci impedisce una data forma di predicazione.

Dipendendo tutto da Dio e dalla coscienza della storia, la predicazione cristiana non è legata a una forma o un metodo specifico di comunicazione, potendosi servire di tutte le forme in uso nelle varie regioni, cultura e civiltà; sicché la predicazione cristiana può andare dall'invito al dialogo, dalla notificazione all'informazione, dalla testimonianza all'insegnamento.²⁶

Per esempio, in Giappone, quale forma di predicazione è più appropriata?

Uno studio profondo delle forme sapienziali di questa cultura ci può portare a conclusioni concrete e a tentativi lodevoli. Probabilmente si capirà che, al di là della parola parlata, ci sono anche altre forme della Parola.

Per esempio, una riflessione sul teatro *Noh*, rivela quanto segue:

La divinità era l'oggetto intangibile della fede e la natura quello tangibile, e in genere nelle espressioni cerimoniali della fede si dava importanza al fare piuttosto che al mostrare: il popolo contadino affidava tutto alla sacra benevolenza, e le sue preghiere di supplica per i raccolti abbondanti o di ringraziamento per i buoni raccolti erano inserite nelle fon-

26. *Ibid.*, 372.

damenta della vita quotidiana. Le feste agricole sacre costituivano la base di quasi tutte le arti di intrattenimento del Giappone, e in esse vediamo chiaramente una tendenza al ciclo e all'assimilazione con la natura che potrebbe anche essere definita il fondamento della cultura giapponese, creata da un popolo di agricoltori.²⁷

Quattro punti meritano attenzione:

- È necessario l'amore per queste forme «sapienziali», come veicoli normali di annuncio.
- Chissà quante forme ci sono ancora di facile comprensione per i giapponesi!
- E perché non far tesoro di tante belle tecniche e usarle per creare storie, florilegi, etc., affinché parlino di cristianesimo?
- La funzione della donna, in questo campo, e di capitale importanza.

Preghiamo che le parole e l'esperienza di Paolo si trasformino per noi in preghiera e forza.

²⁷Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi, perché io non vada in superbia. ⁸A causa di questo per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. ⁹Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. ¹⁰Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte. (2 Corinzi 12, 7-10)

7. Aprire gli occhi sulla cultura giapponese: lo Shintō

Il Signore ha seminato ovunque le sue meraviglie. Siamo venuti meditando le sue azioni sapienziali nelle culture di tutte le epoche e di tutti i popoli. Davvero Dio è presente!

Come missionari dobbiamo essere uomini capaci di pregare attraverso le forme culturali dei vari popoli, particolarmente le forme culturali di base, che sono sempre religiose.

Una meditazione sulle forme culturali più profonde del Giappone (Shintōismo e cerimonia del Tè) credo faccia parte integrante di un corso di esercizi spirituali in Giappone.

27. K. Komparu, *The Noh Theater: Principles and Perspectives*, translated by J. Corrdry and S. Comee (New York: John Weatherhill; Kyoto: Tankosha, 1983), p. 4. Testo originale: «The god was the intangible object of faith and nature the tangible, and generally in ceremonial expressions of faith significance was placed in doing rather than in showing: the farming people entrusted all to sacred benevolence, and their prayers of entreaty for bountiful harvests or thanks for good crops were built into the foundations of daily life. Sacred agricultural festivals formed the basis for nearly all the entertainment arts of Japan, and in them we see clearly a tendency toward cycles and assimilation with nature that might even be called the foundation of Japanese culture, created by a farming people.»

1. Una premessa

È possibile dare una definizione di Shintōismo? Esso è un tutt'uno con l'animo giapponese, e qui sembra abbia ragione J.N.A. Anderson quando dice che «Nello Shintō puro è inconcepibile che qualcuno segua la via degli dei che non sia un giapponese o che non desideri diventarlo».²⁸

Noi missionari in Giappone, o siamo giapponesi, o desideriamo diventarlo. Perciò non deve fare meraviglia che lo Shintō entri nostri pensieri giusti. La definizione suddetta fa riflettere su due cose: A) lo Shintō è un modo di essere: B) lo Shintō è essere giapponese.

Apriamo la nostra mente a Dio che vuole che noi, per mezzo di questo scempio, insegniamo la via vera di Dio.

2. Alcune riflessioni di contenuto

Lo Shintō affonda le sue radici nel cuore stesso e perciò, oltre a rivelarne le peculiarità culturali, mistiche, di sensibilità ecc., ci rivela soprattutto il senso di Dio di questo popolo.

L'aspetto più caratteristico dello Shintō è la convinzione di fondo che gli dei (*kami*), gli uomini e l'intera natura siano effettivamente nati dagli stessi genitori e siano quindi della stessa stirpe. Secondo le sacre scritture, dopo alcune fasi preliminari, quando la creazione giunse allo stadio di materia solida, una coppia di *kami*, Izanagi e Izanami, procreò tutto l'universo esistente, compreso ciò che vediamo e ciò che non possiamo percepire. Ogni cosa e ogni persona essendo nata dai *kami* ha quindi la natura di *kami* ed è un *kami* potenziale a pieno titolo, che può essere riconosciuto come tale. Non sarebbe esagerato dire che questa credenza è stata il fattore preponderante nel plasmare la razza giapponese, non solo nelle sue prospettive e attività religiose, ma anche nei suoi modelli sociali e nel suo comportamento individuale, nella sua etica e nel suo atteggiamento mentale verso la vita.²⁹

Per noi missionari è indispensabile la conoscenza del senso di Dio del popolo al quale siamo chiamati. Nel popolo giapponese, la «presenza di Dio» sembra influire anche sulla

28. J.N.D. Anderson (ed.), *The World's Religions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968) 136.

29. J. Herbert, *Shintō: At the Fountain-Head of Japan* (Abingdon: Routledge, 2011), 8. First published in English in 1967. Il manoscritto cita dall'edizione giapponese: ジェアン・エルベル, 「神道: 日本の源泉」, 神社本庁訳, 神社本庁, 1970. Testo originale in Inglese: «The most characteristic feature of Shintō is a basic conviction that gods (*kami*), men and the whole of nature were actually born of the same parents, and are therefore of the same kin. According to the holy scriptures, after some preliminary stages, when creation came to the stage of solid matter, a pair of *kami*, Izanagi and Izanami, procreated all the existing universe, including both what we see and what we cannot perceive. Everything and everybody being *kami*-born therefore has a *kami*-nature and is a potential full-fledged *kami*, which may come to be acknowledged as such. It would not be an overstatement to say that this belief has been the preponderant factor in the moulding of the Japanese race, not only in their religious outlook and activities, but also in their social patterns and their individual behaviour, in their ethics and their mental attitude towards life» (.

vita sociale, a suo modo. È una meraviglia della sapienza di Dio, che bisogna far fruttificare.

3. Forme di fede

Matsuri

Due riflessioni sul *matsuri* (festa) ci possono aiutare a capire la sua valenza religiosa. Celebrare il *matsuri* è continuare a fare ciò che hanno fatto gli antenati. Esso forma e mantiene l'unità e le relazioni.

Il *matsuri* (festival) consiste nell'offrire devozione ai *kami*.

Nei santuari Shintōisti, veneriamo le divinità ancestrali della nostra gente e gli dei che ci elargiscono le benedizioni della natura. Pertanto, poiché le divinità ancestrali sono le divinità con cui condividiamo il nostro sangue e le benedizioni della natura in questa terra, esiste un rapporto inscindibile tra queste divinità e noi.

In origine, le feste si tenevano per offrire la nostra devozione agli dei, per ricevere le loro benedizioni, per unirli tutti in un unico cuore e per ricevere da loro la forza di affrontare la vita quotidiana. La parola *matsuri*, se estesa, diventa *matsurau*. Questo termine è indicato con i caratteri cinesi per armonia e sottomissione, indicando che il *matsuri* rappresenta il guardare al cuore degli dei, unirsi a esso e seguirlo.³⁰

Inoltre,

Ci sono così tante feste intorno a noi. Nel Paese ci sono circa 80.000 santuari, quindi il numero di feste deve essere enorme. Di recente, alcune di quelle più insolite sono state presentate in televisione e sulle riviste, e siamo diventati un po' esperti in materia anche senza rendercene conto. Tuttavia, è difficile capire il vero significato di queste feste. Inavvertitamente, anche le feste delle divinità che conosciamo possono in molti casi essere celebrate in modo vuoto. I festival sono cose importanti che i nostri antenati hanno coltivato e tramandato di generazione in generazione. Conferiscono un senso di ordine alla nostra vita di ogni giorno e la rendono più dinamica. Per questo è importante avere almeno una conoscenza di base.³¹

30. 神社本庁 編『神社と祭り』神社新報社、2011年 (Jinja Honchō (a cura di), *Jinja to Matsuri—Santuari e festività*, Tōkyō, Jinja Shinpōsha, 2011). Testo originale: まつりとは神にまことを捧げること。神社には、わが民族の祖神と、私共に自然の恵みを与えて下さる神々をおまつりしています。ですから、私共としては祖神は血潮を分けあつた神であり、この国土では自然の恵みを受けていますので、これらの神々と私共の間には、切っても切れない関係があります。元来、祭りというのは、神さまに対し、まことを捧げ、そのをり、皆が一つ心にまとなり、神さまから日々の生活を生き抜く力をいただくために行うものです。祭りという言葉を使つと「まつらう」という言葉になります。これは、古くから和順・帰順という漢字で示されていますが、それは祭りが神の心を仰ぎ、これに帰一、随順することを表わしているといえます。

31. 神社本庁 『四季の祭り』(Jinja Honcho, *Shiki no Matsuri—Festival delle Quattro Stagioni*). Testo originale: 私達のまわりには、実にたくさんの祭りがあります。全国に約八万の神社があるので、祭りの数はたいへんな数にのぼるでしょう。特にめずらしいものについては、最近テレビや雑誌などで、しばしば紹介され知らぬ間に多少の知識を持つようになりました。しかし、それらの祭りの本当の意味についてはなかなかわかりませ

Lo scopo del *matsuri*:

La cerimonia è un rito sacro, e poiché il rito sacro è un'espressione di sincerità, il *matsuri* deve combinare sia il rispetto spirituale che la bellezza formale. Così, quando una persona esegue un rito sacro con sincerità e si avvicina ai *kami*, dato che i *kami* e gli esseri umani condividono la stessa natura dello spirito (*mitama*), i *kami* percepiscono quella sincerità, e i *kami* e la persona si avvicinano e interagiscono. I *kami* mostrano compassione, proteggono, benedicono e portano felicità. In altre parole, le persone facendo del cuore dei *kami*, il proprio cuore, e vivendo in modo puro, retto, giusto e gioioso, possono contribuire al miglioramento e allo sviluppo della società. Questo è lo scopo del *matsuri*.³²

In pratica celebrare il *matsuri* consiste nell'offrire a Dio il meglio, in continuità con gli antenati (che gratificano il nostro attuale modo di fare). Avvicinarsi a Dio con cuore e corpo puro, per ricevere forza, grazie e beatitudine: questo è lo scopo del *matsuri*.

Norito (祝詞)

Norito è la preghiera sacra, eseguita dal ministro specializzato, che mette in contatto l'uomo con Dio e Dio con l'uomo.

Una parte essenziale del *matsuri* è il solenne canto della preghiera e invocazione liturgica chiamata *norito* (cfr. p. 39 sopra) da parte di uno dei sacerdoti di più alto rango. La *norito* è accompagnata dal *kami-mukae*, l'invocazione del *kami* quando la cerimonia si svolge al di fuori della sua dimora abituale, in un *himorogi* o in un santuario temporaneo allestito per la celebrazione. Questo è effettuato dal *keihitsu*, il sacro richiamo al *kami* affinché si manifesti. È un lungo, profondo e molto impressionante «Ô», anch'esso pronunciato da un sacerdote di alto rango.³³

ん。うっかりすると、日頃慣れ親んでいる氏神（うじがみ）様の祭りでさえ、むちゅうで行っている場合が多いのかもしれませんが。祭りは、私達の祖先がだいじにはぐくみ、代々伝えて来た大切なものです。毎日の生活に折目をつけ、活気に満ちたものにしてくれるものです。ですから、ぜひ基本的な知識だけは身につけておきたいものです。（神社本庁、四季の祭り）。

32. Fonte omessa nel manoscritto. Testo originale: その儀式が祭儀であって、つまり祭儀は真心の表現ですから、マツリには精神上の恭敬と形式上の厳美との両方を兼ね備えねばならぬわけであります。かくて、人が真心をこめて祭儀を行ない、神に接すれば、もともと神と人は同じ性質のみたまを持っているものですから、神はその真心を感じ得せられ、神と人とは近づき交わり、神はいつくしみを垂れて、守り・恵み・幸わって下さる。すなわち、人は神の心を心として、清く直く正しく楽しく、その生活を通じて社会の向上発展につくことができるので、これが祭りの目的とするところであります。

33. Herbert, *Shintô*, 145. Testo originale: «One essential part of the *matsuri* is the solemn chanting of the liturgical prayer and invocation called *norito* (cf. p. 39 above) by one of the highest-ranking priests. The *norito* is accompanied by the *kami-mukae*, the summoning of the *kami* when the ceremony takes place outside his usual dwelling-place, in a *himorogi* or a temporary shrine set up for the celebration. This is effected by the *keihitsu*, the sacred call to the *kami* to manifest himself. It is a long, deep and most awe-inspiring «Ô», also pronounced by a high-ranking priest.» Il manoscritto cita dall'edizione giapponese (p. 253).

È minuziosa nel dialogo con la divinità. Usa le parole migliori ed esprime sempre la speranza che la divinità sia presente all'uomo. Tutte le espressioni sono tratte dalla «quotidianità».

Harae (祓)

Per l'*harae* (la purificazione) si usa in particolare l'acqua. Il senso di purificazione è forse la più bella manifestazione del senso religioso dello Shintō. Secondo il Jinja Honchō³⁴

Fin dai tempi antichi, i giapponesi hanno rispettato la pulizia. Si sono sempre sforzati di purificarsi dai peccati e dalle impurità (*kegare*), e questo atto di purificazione è stato espresso come «purificare il corpo». In altre parole, i giapponesi hanno cercato di purificarsi dai peccati commessi e dalle impurità che hanno acquisito, consapevolmente o inconsapevolmente, per tornare alla loro forma originale pura, dono dei *kami*. Il cuore puro, luminoso e retto ottenuto attraverso la purificazione era considerato come il cuore dei *kami*. Questo sentimento di rispetto per la pulizia e di avversione per l'impurità si è cristallizzato nella pratica religiosa della «purificazione» (*harae*).³⁵

La divinità *naobi* deve sempre vincere sulla divinità *magatsuhi*.³⁶

La purificazione non si esaurisce nel rito dell'acqua o del sale, ma deve essere un anelito profondo del cuore (per cui, in realtà, non è necessaria neppure l'acqua per la purificazione del cuore).

Conclusione

Ci sono alcuni punti nei quali ogni religiosità si incontra. Nella preghiera il missionario li sa cogliere ed elevare al vero Dio. Questi sono:

34. (Nota dell'editore): Il Jinja Honcho (神社本庁) è l'Associazione dei Santuari Shintōisti in Giappone. Fondata nel 1946, questa organizzazione religiosa amministra circa 80.000 santuari Shintōisti in tutto il Giappone.

35. 神社本庁 編『祓と信仰』神社本庁、発行年不明 (Jinja Honcho, *Harae to Shinkō—Purificazione e fede*, Tōkyō, Jinja Honchō, s.d.). Testo originale: 清潔を尊ぶ事と祖神の教え。昔から日本人は、清潔を尊んで参りました。常に罪・穢を祓うことに努め、そうした罪・穢を祓うことを「身を清める」とも表現してきました。つまり日本人は自ら犯した罪・穢、知らず知らずのうちに身についた罪・穢をば祓除け清められてお互いが神から授かったものの清浄な姿にたち返ろうと努力してきたのです。そして祓によってもたらされる清き、明き、直き心が神ながらの心とせられてきました。この清潔を尊び汚れをむ心情が、信仰生活として結晶したのが「祓」という行事です。(神社本庁、*祓と信仰*)

36. Nel contesto dello Shintō, Naobi e Magatsuhi sono due tipi di divinità con ruoli opposti. *Naobi no kami* (直毘神) sono divinità della purificazione e della rimozione delle calamità. Sono nate per correggere il disordine causato dalle divinità Magatsuhi no kami. Il termine *naobi* significa correggere qualcosa di anormale, e queste divinità trasformano la sfortuna in fortuna. *Magatsuhi no kami* (禍津日神) sono divinità associate ai disastri e alle impurità. Sono nate dall'impurità quando Izanagi, una delle divinità creatrici, tornò dall'oltretomba e si purificò. Queste divinità rappresentano il lato negativo e caotico della natura divina. In sintesi, mentre le divinità Magatsuhi rappresentano il caos e le calamità, le divinità Naobi sono invocate per purificare e ristabilire l'ordine.

1) Anelito al cuore puro: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo» (Salmo 51, 12).

2) Gli antenati sono maestri di vita: «Ringrazio Dio, che io servo con coscienza pura come i miei antenati» (2 Timoteo 1, 3).

3) Vita giusta, retta: «Fuggi le passioni giovanili; cerca la giustizia, la fede, la carità, la pace, insieme a quelli che invocano il Signore con cuore puro» (2 Timoteo 2, 22).

La Prima Preghiera Eucaristica ci lega agli antenati e, per mezzo di un sacrificio puro ci dona la vita eterna.

In questo sacrificio, o Padre,
noi tuoi ministri e il tuo popolo santo
celebriamo il memoriale
della beata passione,
della risurrezione dai morti
e della gloriosa ascensione al cielo
del Cristo tuo Figlio e nostro Signore;
e offriamo alla tua maestà divina,
tra i doni che ci hai dato,
la vittima pura, santa e immacolata,
pane santo della vita eterna
e calice dell'eterna salvezza.
Volgi sulla nostra offerta
il tuo sguardo sereno e benigno,
come hai voluto accettare
i doni di Abele, il giusto,
il sacrificio di Abramo, nostro padre nella fede,
e l'oblazione pura e santa
di Melchisedech, tuo sommo sacerdote.³⁷

— Fine della prima parte.

*La seconda parte sarà pubblicata
sul prossimo numero di Quaderni del CSA*

37. Padre Luigi Menegazzo (1952—2016) fu missionario saveriano in Giappone dal 1981 al 2001. Fu poi vice superiore generale e superiore generale dei Missionari Saveriani. Quando fu superiore della Regione saveriana del Giappone, incoraggiò l'organizzazione della Biblioteca Saveriana Regionale, ora a lui intitolata, e la fondazione del Centro Studi Asiatico, come strumenti per la formazione qualificata dei missionari Saveriani in Giappone.

Cultura e società



Novelle Bengalesi — XXIV
La parabola di una bambina naufraga
Moitu

ANTONIO GERMANO

Il Giappone e i fiori
SILVANO DA ROIT

Novelle Bengalesi — XXIV

A CURA DI ANTONIO GERMANO

La parabola di una bambina naufraga

Il racconto, in lingua bengalese, ha un titolo diverso: «La razza umana». Traducendolo in italiano, ho preferito modificargli il titolo, perché non si tratta di un racconto, ma di una parabola con contenuto di alto valore morale e sembra scritta proprio per i tempi che viviamo. Protagonista della parabola è Moni, una bambina naufraga di uno di quei violenti cicloni, che periodicamente si abbattono sulla baia del Bengala. «Moni» in lingua bengalese significa gioiello, perla, tesoro ed è un nome proprio assai diffuso fra le ragazze. Il contenuto di cui parlavo è che una religione che non va incontro a chi si trova in una situazione disperata non è vera religione. In Bangladesh c'è la presenza di quattro grandi religioni: musulmana, induista, cristiana e buddhista. Nessuna di esse ha accolto e si è preso cura della piccola naufraga Moni. La prima domanda che le rivolgono è: «A quale jati appartieni?» Jati (la «j» con pronuncia inglese), parola chiave della parabola, nella cultura bengalese e del subcontinente indiano assume una vasta gamma di significati. Etimologicamente il termine è vicino alla parola latina gens e quasi sempre assume un significato discriminante, può indicare la religione a cui uno appartiene, come nel caso della parabola, ma normalmente, nell'ampio contesto indiano, che ha ereditato la Dharma Protha dall'induismo, indica la casta o la sotto casta a cui uno appartiene. Alla fine Moni viene accolta con gioia da ragazzi e ragazze come lei, in mezzo ai quali non ci sono barriere di casta o di religione.



Sulla riva del mare a Moheshkhali una bambina di tre anni stava piangendo. Mentre si stava recando a casa del *mama*¹, nella furia del ciclone aveva perso tutto: la sua bambola, il suo bauletto, le sue scarpette nuove, la sua sciarpetta rossa, ma soprattutto aveva perso il papà e la mamma. Soltanto la palla non l'aveva persa. Aveva legato la palla al petto con la *gamcha*² in maniera così stretta che neppure il vento impetuoso del ciclone fu in grado di strappargliela.

Io conosco il volto di quella ragazza. Quella ragazza sono io. Non so niente di mio padre né di mia madre, non ricordo proprio nulla. So soltanto che, quando si scatenò il ciclone,

1. Zio materno.

2. Un tessuto di cotone che i bengalesi adoperano come asciugamano.

essi non pensarono a salvare la propria vita, ma misero prima in salvo la mia. Essi appartenevano al *jati* umano.

Io ero lì che dormivo sulla spiaggia del mare. I pescatori mi raccolsero e, affidandomi ad una vecchietta, mi dissero:

«La nonna è molto buona, ella si prenderà cura di te».

Io la chiamavo nonna e lei mi voleva bene. In questo modo trascorsi gioiosamente e in piena serenità cinque anni a casa sua. Ma un giorno la nonna si ammalò. Allora ella fece chiamare i capi del villaggio e disse loro:

«Prendetevi cura della mia Moni; quando sarà grande, provvedete a darle un buon marito. Dal cielo io vi benedirò».

Essi risposero:

«Noi non sappiamo a quale *jati* appartiene, come faremo a trovarle uno sposo?».

Data questa risposta, essi tornarono alle loro case. Allora io abbracciai la nonna e le dissi:

«Nonna, non è necessario che io mi sposi, ma quando tu non ci sarai più, con chi starò? Insieme a chi giocherò? Con chi riderò? Insieme a chi sopporterò il peso della vita?».

La nonna rispose:

«Essi non sanno a quale *jati* tu appartieni, tesoro, ma io lo so: tu appartieni al *jati* umano. Se non fosse stato così, l'oceano ti avrebbe risucchiato e tuo padre e tua madre non ti avrebbero salvato la vita. Quando io morirò, tu andrai alla ricerca del *jati* a cui appartieni. E adesso, Moni, dammi da bere un sorso d'acqua».

Dopo aver sorseggiato l'acqua, la nonna volse verso di me lo sguardo e sorrise. Poi spirò. Io le chiusi gli occhi e scoppiai a piangere.

Quando le lacrime dei miei occhi si esaurirono, mi alzai. In un angolo della casa era appesa la mia *gamcha*. Legata alla *gamcha* la mia palla. Presi la *gamcha* con la palla, perché anch'io appartengo al *jati* umano ed un giorno dovrò anch'io salvare mia figlia. Poi uscii di casa per andare alla ricerca del mio *jati* e mi incamminai sulla spiaggia del mare. Dopo aver camminato a lungo, raggiunsi un villaggio. Al centro del villaggio c'era un *mondir*³. I fedeli avevano fatto la *puja*⁴ e stavano uscendo. Sul volto di tutti c'era il sorriso. Essi mi piacquero molto e dissi:

«Io rimarrò con voi».

Mi chiesero:

«Qual è il tuo *jati*?».

«Il mio è il *jati* dell'uomo».

3. Tempio induista.

4. Preghiera rituale.

«Noi non conosciamo il tuo *jati*. Cosa vuoi da noi?».

«Io resterò con voi».

«Ma il tuo *jati* è diverso. Vai avanti e cerca nel villaggio qui vicino».

Ripresi a camminare sulla spiaggia del mare e raggiunsi un altro villaggio. Nel bel mezzo splendeva la cima dorata di un minareto e davanti un'immensa spianata ricolma di gente. Dopo il *namaz*⁵ essi si stavano scambiando l'abbraccio di pace. Mi piacquero molto e dissi:

«Io mi fermerò da voi».

«A quale *jati* appartieni?».

«Io sono un essere umano».

«Noi non conosciamo il tuo *jati*. Vuoi entrare a far parte del nostro *jati*?».

«No, io non farò parte del vostro *jati*».

«Allora come farai a stare con noi? Vai e cerca più avanti».

Continuai a camminare lungo la spiaggia del mare. Cammina e cammina, arrivai ad un altro villaggio. I fedeli stavano uscendo di chiesa e sorridendo si scambiavano il saluto fra di loro. Mi piacquero immensamente e dissi:

«Io resterò con voi».

«Vuoi tu convertirti?».

«No, io non voglio convertirmi, io voglio rimanere quello che sono».

«Allora come farai a rimanere fra di noi? Vai e cerca più avanti».

Di nuovo proseguì il mio cammino sulla spiaggia del mare. Davanti c'era un altro grosso villaggio: al centro una pagoda. Terminata la preghiera, i fedeli uscirono sulla prospiciente spianata. Qui, sfilando in processione, accesero dei lumini e danzando intonarono dei canti. I loro canti erano molto belli. Dissi:

«Io mi fermerò qui con voi».

«Qual è il tuo *jati*?».

«Io sono un essere umano».

«Un tempo, in questa nostra contrada c'era un *jati* di quel genere; tutti i nostri testi sacri ne parlano, ma ora non è più così: quel genere si è dissolto. Tu cosa vuoi da noi?».

«Io voglio restare qui con voi».

«Tu non puoi perché il tuo *jati* è diverso. Vai e cerca più avanti».

I miei occhi si riempirono di lacrime. Davanti non c'era più nessun villaggio. Tornai verso il mare. Seduta sulla sabbia incominciai a piangere. Mi venne voglia di sprofondare nel

5. Preghiera dei musulmani.

mare. Sulla spiaggia del mare ragazzi e ragazze stavano giocando. Essi si accorsero che stavo piangendo. Improvvisamente smisero di giocare. Le loro grida di giubilo cessarono.

«Come ti chiami, moni?».

«Lo hai detto tu; il mio nome è Moni».

«Perché piangi?».

«Ho fame».

«Su, prendi la mia polpetta dolce».

«Prendi le mie noccioline».

«Prendi il mio *muri*»⁶.

«Ma gli adulti non mi vogliono».

«E allora? Tu starai con noi».

«A casa di chi mangerò?».

«Mangerai nelle nostre case».

«Ma se gli adulti non mi danno da mangiare?».

«Noi ruberemo il cibo e te lo daremo. Gli adulti in molte cose sono ignoranti. Bisogna aver pazienza con loro».

«Ma io appartengo ad un *jati* diverso».

«Perché diverso? Tu piangi come noi, ridi come noi, tu hai fame, ti stanchi... Dunque tu appartieni al nostro *jati*, tu sei un essere umano».

«E non vorranno sapere niente di più?».

«Assolutamente no! Noi sappiamo tutto: tu sei Moni, tu sai ridere, sai piangere, sai giocare, tu hai fame, tu sei una di noi, tu appartieni al nostro *jati*».

I ragazzi e le ragazze, ai miei due fianchi, mi presero per mano e cominciarono a danzare. Io andai a stare con loro.⁷

6. Riso soffiato abbrustolito.

7. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano Padre Antonio Germano Das.

Moitu

Una fiaba, la cui protagonista è una ragazza, affascinante sì, ma anche ricca di tante altre qualità. Rimasta anzitempo orfana del padre, non si sottrae alla fatica di aiutare la mamma a portare avanti il peso della famiglia. Non potendo più andare a scuola, non abbandona la lettura, anzi, per accrescere la sua conoscenza, con sacrificio, continua a comprare libri. La sua avvenenza, la sua laboriosità e la sua dedizione ai fratelli per il mandato ricevuto dal padre morente, vengono premiate. Così la fiaba si conclude nel modo migliore: Moitu troverà il suo principe che la sposerà. L'autore di questa fiaba, come di tutte le altre, aveva un pensiero costante: spingere ragazzi e ragazze ad approfondire la conoscenza e quindi ad aprire la mente ad altri orizzonti attraverso la lettura. Una raccomandazione questa che vale, penso, anche ai nostri giorni.



Quando suo padre morì, Moitu aveva solo dodici anni. Mentre il papà era in vita, Moitu andava a scuola e aveva imparato a leggere e a scrivere. Il suo nome, *Moitu*, significa «fontana»: il suo riso esplodeva come lo scroscio di una fontana. Era così bella nell'aspetto che suo padre diceva sempre:

«Un bel giorno qualche principe attraverserà questa foresta e ti vorrà sposare. Suo padre vorrà sapere: che grado di istruzione ha la ragazza? Ed il principe risponderà: inutile chiermelo, ella è più istruita di me; ha letto ben cento libri!».

Dopo la morte del papà nessuno più rivolse a Moitu parole tanto carine. Così, col trascorrere del tempo, Moitu dimenticò le parole di elogio della sua bellezza. Quando con la madre si recava nel bosco a raccogliere la legna, legava in nodo i suoi lunghi capelli. Col fascio della legna sulla testa si recava al bazar. Con quello che ricavava dalla vendita della legna, neppure le passava per la mente di comprare una nuova camicetta per sé: a casa c'erano tre fratellini. Tuttavia, non poteva dimenticare le parole di suo padre: quelle riguardanti i cento libri. Ella ne aveva solo quindici. Aveva imparato a memoria ogni pagina di quei libri. Nel bazar c'era un negozio di vecchi libri. Un giorno, dopo aver venduto la legna, disse:

«Mamma, fermati un istante!».

Tra i libri ella ne intravvide uno voluminoso: all'interno c'erano solo favole e favole. Disse alla madre:

«Devo comprare questo libro; lo pagherò un po' alla volta».

Da quel giorno Moitu ogni mese comprava uno o due libri. Li leggeva lei e incominciò a insegnare a leggerli anche ai suoi fratellini.

Trascorsero così l'uno dopo l'altro gli anni. Moitu aveva diciotto anni. Non faceva più fatica a portare la legna al bazar; non le pesava più trasportare col grosso *kolshi*⁸ l'acqua dalla fontana e, manco a dirlo, poteva leggere con scioltezza qualsiasi libro. Un pomeriggio andò a prendere dell'acqua alla fontana. In quel frangente, nel bosco accanto, un giovane stava cacciando con l'arco. Egli rimase fisso a guardare in direzione di Moitu ed anche Moitu incrociò il suo sguardo. Quando tornò a casa, quei due occhi continuavano a fissarla dentro nel cuore. Il giorno dopo, quando si recò a prendere l'acqua, le capitò di incontrarlo ancora. Il giovane aveva preso una lepre. Avvicinatosi a Moitu, le disse:

«Su, prendila, io non ne ho bisogno».

Moitu rispose:

«Perché allora l'hai uccisa?».

Il giovane riprese:

«Per donarla a te!».

Moitu rincalzò:

«Su, vieni, portiamola a mia madre».

La madre domandò al giovane:

«Dove abiti?».

«Là, nella reggia».

«E che lavoro fai lì?».

«Io... Beh! Sorveglio il lavoro dei cuochi».

«Bene, oggi allora assaggerai la mia cucina e poi te ne andrai. Ancora una domanda: perché sei venuto da noi?».

«Io voglio sposare sua figlia».

«Come mai? Cosa sai di lei?».

«Io so tutto. Lei sa lavorare instancabilmente; vuole bene ai suoi fratellini, ai quali insegna con molta pazienza a leggere e scrivere; ha comprato al negozio duecento libri e molti ne ha presi che deve ancora pagare. Lei ha comprato i libri a basso costo, perché mese dopo mese io saldavo i conti col libraio. Ella inoltre ha un'altra dote per la quale non ha dovuto faticare: bella come lei non c'è nessuna ragazza in tutto il regno».

La mamma si rivolse a Moitu:

«Figlia mia, cosa ne pensi? Sei d'accordo?».

«Mamma, da quando l'ho visto ieri non faccio che pensare a lui; ma, se io non lo conosco, come faccio ad acconsentire?».

8. Recipiente di terracotta.

Il giovane intervenne dicendo:

«Quest'oggi, al cader della sera, nella reggia ci sarà una cerimonia. Se tu ci vieni, mi potrai vedere e, se chiedi alla gente, potrai sapere tutto sul mio conto. Prendi, se qualcuno ti impedisce di entrare, mostragli questo anello. Tutti ti lasceranno libero il passaggio».

«Ho ancora un'altra domanda. Mio padre prima di morire mi disse: Moitu, prenditi cura dei tuoi fratellini e falli crescere da uomini. Colui con il quale io mi sposerò, dovrà assumersi la responsabilità di educare i miei fratellini. Tu sei disposto a prenderti questa responsabilità?».

«*Inshallah*⁹, l'assumerò».

Sulle labbra di Moitu comparve il sorriso e non fece più domande.

Dopo aver assaporato il riso, il giovane si complimentò:

«Neppure nella reggia c'è una cucina così squisita».

Sentiti i complimenti, la madre sorrise. La notte Moitu si recò alla reggia. Quando le guardie vollero sapere il suo nome, ella mostrò il suo anello. Tutti, pieni di meraviglia, la lasciarono passare. Moitu chiese:

«Dove si trova la cucina?».

Una delle guardie, facendosi strada tra la folla, l'accompagnò in cucina. La cucina era immensa. All'interno, circa trenta persone erano intente a lavorare. Moitu chiese:

«Dov'è quel signore che sorveglia il lavoro della cucina?».

La guardia le indicò un vecchio signore con un lungo camice bianco. Moitu riprese:

«No, no! Quel giovane che mi ha dato questo anello dove si trova?».

La guardia condusse Moitu dentro una immensa sala. Il re era seduto in trono davanti a tutti. Al suo fianco, rivestito di uno splendido abito, c'era un giovane. Moitu, piena di meraviglia, chiese:

«Chi è quel giovane?».

«Come? Non lo conosci? Egli è il nostro principe».

«Allora egli non fa il lavoro del cuoco!».

«Assolutamente no! Egli non ha mai cucinato in vita sua».

«E che lavoro fa?».

«Egli svolge la funzione del principe».

«E com'è il lavoro del principe?».

«Egli siede accanto al re, ascolta le lamentele dei sudditi, dirime le liti e commina sentenze, impara l'arte della guerra e, in sella al cavallo, va a caccia».

9. «Con l'aiuto di Dio».

«E che guadagno ne ha?».

«Nessun guadagno, solo si diverte».

«E non fa nessun altro lavoro?».

«No, non fa nessun altro lavoro; se lo facesse, tutti ne rimarrebbero scandalizzati».

Il principe, quando si accorse di Moitu, corse verso di lei. I due occhi di Moitu si stavano riempiendo di lacrime:

«Perché mi hai detto bugie? Tu non fai il lavoro del cuoco e non sai fare neppure il boscaiolo; vai solo in giro a caccia e a fare il gioco della guerra... Ma io mi sono innamorata di te... Una volta che ci sposiamo, tu non mi permetterai di andare a raccogliere la legna... Come farò a prendermi cura dei miei fratellini e farli crescere come uomini?».

«Tu non devi preoccuparti per quello. Non ti ho detto che mi son preso io la responsabilità? E, se io non posso, mio padre senz'altro lo può. Andiamo, che ti presento a lui».

Moitu salutò il re e, senza inchinarsi dinanzi a lui, gli rivolse lo sguardo. Non c'era in lei nessun segno di vergogna o di paura. Il re rimase sorpreso. Disse al figlio:

«A questa ragazza non è necessario insegnare il mestiere di regina, ella appartiene già a quel rango. Non avrei mai sperato che tu saresti riuscito a sceglierti una sposa di tanto talento...».

E rivolto a Moitu:

«Ma¹⁰, in quale scuola hai studiato?».

«Io non ho trovato il tempo per andare a scuola, *moharaj*, quello che so l'ho appreso da mio padre e mia madre e poi, da me stessa, ho imparato leggendo i libri».

«E tu hai letto dei libri?».

«A dirlo occorre tempo, *moharaj*, ma ne ho letto più di mille».

«E tu ricordi tutto di quei libri?».

«Certo che ricordo, altrimenti per quale ragione li avrei letti? Ovviamente non tutto; io sceglievo e consegnavo alla memoria quello che ritenevo importante e dimenticavo quello privo di senso».

«Come fai a capire cosa è importante e cosa non lo è?».

Moitu scoppiò a ridere ed il suo ridere somigliò allo scroscio di una fontana. Il re rimase stupefatto e dentro di sé pensò:

«Se un tale riso risuona nella reggia, ne cambierà l'atmosfera».

Moitu continuò:

10. «Mamma», titolo affettuoso.

«*Moharaj*, gli autori dei libri sono intelligenti, ma un pizzico di intelligenza ce l'ho anch'io. Facendo il lavoro del boscaiolo, per sopravvivere occorre non meno intelligenza, *moharaj*».

«Di questo ne ho la prova, *ma*... per questo mio figlio ti vuole sposare ed io acconsento. Dimmi, quanto ti è piaciuto mio figlio?».

«Mi è piaciuto molto, *moharaj*, ma non ancora riesco a decidermi».

«Come mai? Qual è il suo difetto?».

«Egli non sa fare nessun lavoro all'infuori del gioco della guerra e dell'andare a caccia di lepri. In questo modo, con quello che guadagna, non riesce a mantenere se stesso e, se io non posso fare il lavoro del boscaiolo, allora non potrò prendermi cura dell'educazione dei miei fratellini».

Questa volta fu il re rise di cuore e ridendo disse:

«Ti auguro di diventare una grande donna, *ma*¹¹, nessuno alla presenza di mio figlio ha mai avuto il coraggio di dire la verità. Tu hai avuto il coraggio di farlo. Penserò io a sistemare le cose. Subito dopo il matrimonio egli incomincerà ad imparare un lavoro, un lavoro molto duro, che sarà il lavoro del re. Fin dall'inizio egli prenderà uno stipendio ed un po' alla volta il suo stipendio aumenterà. Così voi due potrete vivere e potrete prendervi cura dell'educazione dei tuoi fratellini. Nutri ancora qualche riserva?».

«No, *moharaj*, non ho più alcuna obiezione... A quando le nozze?».

«Quando tu lo vorrai».

«Siano allora domani mattina».

Detto ciò, rivolto al principe, disse:

«Su, andiamo, fammi conoscere tua madre e poi andiamo a casa mia. Mia madre ha creduto alle tue bugie e adesso vediamo cosa dice... La mezza lepre è rimasta ancora lì!»¹².

11. Mamma.

12. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano Das.

Il Giappone e i fiori

SILVANO DA ROIT

L'amore per i fiori

Dopo quarant'anni di missione in Giappone mi chiedo se per i fedeli giapponesi sia più importante l'Eucaristia o l'*ikebana*. La domanda può sembrare provocatoria, ma ho le mie ragioni per porla.

Di fatto in tutte chiese giapponesi si può notare la presenza di una o più composizioni floreali: senz'altro davanti all'altare, oppure davanti al tabernacolo, molto spesso anche davanti alla statua della Madonna, e all'entrata stessa della chiesa, per accogliere le persone. In molte sacrestie c'è un settore particolare per preparare l'*ikebana* della domenica, e in qualche convento di suore addirittura una stanza apposta fornita di ogni tipo di vasi e accessori vari.

In questo paese la preparazione e la disposizione dei fiori è un'arte che si apprende. Ci sono diversi stili e svariate scuole di *ikebana*. Non basta semplicemente mettere i fiori in un vaso, ma ci sono regole precise da rispettare per disporli con arte. Ammirando le composizioni floreali, ho imparato il nome di molti fiori in giapponese e purtroppo devo ammettere che di molti di essi non conosco ancora il corrispettivo italiano.

La letteratura classica giapponese vede espressi attraverso i fiori tutti i sentimenti umani. Basta aprire una pagina qualsiasi del *Manyōshū* (万葉集) per rendersi conto di questa sensibilità che perdura tutt'ora nella grande maggioranza dei giapponesi. Negli *haiku*, *tanka*, poesie, poemi e canti c'è sempre immancabilmente un riferimento ai fiori di stagione. Anche i soggetti preferiti dell'arte figurativa, anziché essere paesaggi, persone o oggetti, sono per lo più i fiori.

Nei paesi più piccoli e sperduti della campagna giapponese, il comune o le istituzioni locali, per preservare la cultura tradizionale, promuovono periodicamente esposizioni di *ikebana*. In occasione di eventi pubblici si fanno concorsi in cui si premiano i fiori più belli. Molti comuni invitano i cittadini a coltivare fiori davanti alle case, per abbellire il paesaggio e per addolcire le relazioni sociali.

Qualche anno fa, nella parrocchia di Kikuchi, dove risiedo attualmente, ricevvemmo un piccolo riconoscimento dal comune, per come teniamo bene i fiori davanti alla chie-

setta. Gruppi locali si prendono cura delle aiuole pubbliche e dei fiori nei parchi. Negozi di fiori o di giardinaggio ci sono un po' ovunque, su tutto il territorio giapponese.

Non è raro vedere, durante i mesi di marzo, aprile e maggio, persone, per lo più giovani, che vanno in giro con mazzi di fiori confezionati. Probabilmente stanno tornando a casa dopo la festa dell'ultimo giorno di scuola, oppure la festa del primo giorno di lavoro.

Conosco persone che fanno centinaia di chilometri in macchina, oppure anche in treno, solo per andare a vedere, in un determinato periodo dell'anno, la fioritura di un tipo particolare di fiori che sono diventati una attrazione turistica.

In tutto il mondo si sa che per i giapponesi i giorni della fioritura dei ciliegi, sono giorni speciali di festa, e molte persone si ritrovano sotto gli alberi fioriti a consumare un pranzo e a far festa.

Di solito, per festeggiare una persona, per un qualsiasi motivo, le si dona immancabilmente un mazzo di fiori. Negli asili si insegna ai bambini a innaffiare i fiori, e nelle scuole elementari i fiori coltivati dagli studenti e dagli insegnanti vengono regalati agli ospiti.

È normale che negli alberghi e ristoranti ci siano dei fiori e delle composizioni floreali un po' ovunque per accogliere gli ospiti. Possono mancare tante altre cose, ma i fiori ci devono essere sempre, quasi come segno essenziale dell'accoglienza dell'altro. A chi è ricoverato in ospedale si portano fiori, e l'ospedale stesso fornisce i vasi in cui metterli, per la gioia di tutti i malati. Tra parentesi, si evita di portare fiori con le radici, perché sarebbe come augurare al malato di rimanere a lungo in ospedale.

Dove c'è, sull'altare Shintōista di famiglia ci sono sempre non fiori ma due rametti di *sakaki* sempreverdi, mentre l'altare familiare buddhista, dove sono poste le tavolette dei morti, è sempre ornato di fiori di stagione.

Sulle tombe i fiori possono essere anche di plastica, per motivi pratici, ma devono esserci sempre. La venerazione dei morti è molto sentita, e chi vive nelle grandi città, lontano dalle tombe dei propri cari, e non può prendersene cura direttamente, stipula contratti con persone o aziende specializzate affinché sulla tomba dei propri cari non manchino mai i fiori.

I coltivatori di fiori, soprattutto nelle regioni più calde del sud, fanno di solito buoni affari tutto l'anno perché è un business molto redditizio. I fiori, infatti, costano molto di più della frutta e della verdura.

Ogni stagione ha i suoi fiori che allietano la vista e il cuore delle persone.

I miei amici giapponesi amano le cose fragili, piccole e belle, e i fiori sono esattamente questo. Avendo di fondo una sensibilità animista, vedono nei fiori la presenza dei *kami*, le forze superiori della natura.

Qualche anno fa, nella ricorrenza del centocinquantésimo anniversario della fondazione dell'arcidiocesi di Osaka, andai con un gruppo di donne cristiane a visitare varie chiese antiche della diocesi. Ci interessavamo alla storia delle chiese, alle loro caratteristiche particolari. Immancabilmente l'attenzione delle donne andava ai fiori coltivati nelle aiuole attorno e nel giardino della chiesa. Una di loro, faceva più fotografie ai fiori della chiesa che a tutto il resto. A me la cosa sembrava strana, e in effetti devo proprio a quella signora se ho cominciato a capire meglio che cosa significano i fiori per i miei amici giapponesi, un aspetto a cui prima non facevo molto caso.

Ho potuto sperimentare che la preparazione dei fiori per la messa della domenica è più importante delle pulizie della chiesa. Addirittura, in quasi tutte le parrocchie dove ho lavorato, ho assistito a difficoltà, problemi e a volte anche litigi, tra le donne addette ai fiori. Devo confessare che io stesso, spostando i fiori da una parte ad un'altra dell'altare, ho scatenato degli autentici putiferi. Adesso che ho imparato la lezione, tocco solamente i fiori appassiti!

Per i miei amici giapponesi i fiori non sono solamente fiori ma molto di più: oserei dire che sono la manifestazione più semplice e concreta dell'amore di Dio per le persone. Dio si fa presente come consolazione, cura, sostegno, incoraggiamento e ristoro quando un giapponese semplicemente vede e contempla un fiore. Anche solo un fiore, con la sua forma, i suoi colori, il suo profumo, la sua bellezza, la sua fragilità, la sua unicità, fanno vibrare il cuore dei giapponesi in modo speciale. Io, un missionario cattolico, occidentale, questo e molto di più lo ritrovo nell'Eucaristia, ma sono convinto che per i miei amici giapponesi i fiori sono ciò che manifesta al massimo grado l'amore di Dio per loro.

I fiori e l'*ikebana*

In Giappone ci sono quattro stagioni. Nonostante i cambiamenti dovuti al riscaldamento globale, il loro ritmo resta invariato. I giapponesi si sono a lungo interessati ai fiori e alle piante che danno colore al loro paesaggio e le hanno collegate a eventi e usanze, utilizzando nella loro vita quotidiana. Essendo un popolo fondamentalmente animista, in ogni fiore e in ogni pianta essi percepiscono la presenza di una forza spirituale o di un *kami* (神). Pochi popoli hanno incorporato le piante nei loro eventi e nella loro cultura come hanno saputo fare i giapponesi.

Il *kadomatsu* (門松) per il nuovo anno, le sette erbe *nanakusa* (七種) a gennaio, l'agrifoglio (*hīragi*, 柊) per la cerimonia del *setsubun* (節分) a febbraio, i fiori di pesco per l'*hina-matsuri* (雛祭り) a marzo, il bambù per la settimana sera di luglio e il *bonbana* (盆花) per la festa dell'*obon* (お盆) ad agosto, sono alcuni esempi. Questi eventi sono basati sul calendario e, sebbene derivino dalle feste stagionali cinesi, le piante utilizzate sono proprie del Giappone.

Ci sono anche eventi particolari legati ai fiori, che variano di anno in anno a seconda della fioritura. Il più rappresentativo di questi eventi è l'*hanami* (花見), che letteralmente significa «guardare i fiori». La sola menzione della parola *hanami* evoca nei giapponesi immagini di ciliegi in fiore, anche se di per sé i ciliegi non sono menzionati. Ogni anno la previsione del tempo della fioritura dei ciliegi è un fatto di pubblico interesse. Quando si aprono cinque fiori di determinati alberi tenuti appositamente sotto osservazione da parte degli addetti, viene dichiarata ufficialmente la fioritura dei ciliegi in quella zona. Il Giappone è l'unico Paese in cui la notizia dello sbocciare dei fiori appare sui giornali a livello nazionale. È forse anche l'unico Paese al mondo in cui le persone vanno apposta a vedere i fiori in gruppo, bevono *sake*, mangiano e fanno festa sotto le piante di ciliegio fiorite.

Il profondo interesse dei giapponesi per i fiori è unico. In autunno contano i fiori in serie di sette, descrivono la ricerca delle foglie autunnali come una «caccia» anche se non si tratta di animali. Le bambole di crisantemo, coltivate con cura in vasi durante tutto l'anno, vengono esposte solo durante la fioritura.¹ Queste tradizioni che mettono al centro i fiori, sono probabilmente dovute al fatto che, in passato il ritmo della vita delle persone era scandito dai cambiamenti naturali, in particolare dal cambio delle stagioni, con le loro varie fioriture. In Giappone la bellezza dei fiori rimanda immediatamente un mondo bello e soprannaturale, in cui tutti vorrebbero vivere, uno spiraglio di paradiso.

La fioritura è generalmente associata alla temperatura atmosferica. I giapponesi, storicamente un popolo di pescatori e contadini, conoscono bene il ritmo delle stagioni e hanno imparato a fruirne naturalmente nella vita quotidiana, godendo dei fiori e gioendo dei raccolti. Oggi, grazie alla possibilità di regolare artificialmente la luce e la temperatura, è facile ottenere fiori tutto l'anno nelle serre, ma all'esterno nelle aiuole e nei giardini l'alternarsi delle stagioni è visibile nell'alternarsi dei vari fiori stagionali. Questo dà un

1. (Nota dell'editore): Le bambole di crisantemo (菊人形, *kiku ningyō*) sono figure a grandezza naturale realizzate con strutture leggere rivestite di fiori di crisantemo, spesso raffiguranti personaggi storici o teatrali. Nate nel periodo Edo come forma di celebrazione dell'autunno e della bellezza effimera, sono legate al simbolismo del crisantemo, fiore imperiale e di longevità. Oggi la tradizione sopravvive in eventi stagionali come il Festival di *Nihonmatsu* (Fukushima) e mostre presso santuari come Yushima Tenjin (Tokyo).

ritmo naturale sia alla vita sociale che a quella del singolo. Oggi per lo più si vive in città, in un mondo costruito dall'uomo, fatto di strade, negozi, case, fabbriche, palazzi, uffici, treni, automobili, ecc. Tuttavia, anche nelle città, dove la maggior parte dei giapponesi sono oggi concentrati, osservando i fiori, presenti un po' ovunque, possiamo entrare in contatto con la natura, e trovare un momento di pace e di consolazione nello stress della vita moderna.

I fiori e la letteratura giapponese

Nella poesia tradizionale giapponese — *waka* (和歌), *tanka* (短歌), *haiku* (俳句) — i fiori e gli alberi occupano un ruolo centrale. La più antica antologia poetica del Giappone è il *Manyōshū* (Antologia delle miriadi di foglie), compilata intorno al 759 d.C.² Essa raccoglie 4516 poesie in venti volumi, di cui oltre un terzo è dedicato alle piante. Le specie vegetali citate con nome sono 163. Tra queste, l'*hagi* (萩, spesso tradotto come agrifoglio selvatico), è la più frequente, con 142 poesie, anche se solo una cinquantina di autori è identificabile. Segue l'*ume* (梅), la prugna giapponese, con 119 poesie, di cui circa tre quarti riportano il nome del poeta. Il fiore di *sakura* (桜), il ciliegio, compare in 50 poesie, ma solo la metà ha un autore noto. Questo potrebbe riflettere il fatto che l'*ume*, introdotto dalla Cina e apprezzato dalle élites, era oggetto di poesia colta, mentre il *sakura*, più radicato nella cultura popolare, ispirava composizioni anonime tramandate oralmente.

Nel periodo Manyō (più o meno 1300 anni fa), c'erano circa trenta tipi di piante coltivate, di cui undici erano piante da fiore tipicamente giapponesi: *hagi*, *yamabuki* (山吹, *kerria* giapponese), *sakura* (桜, ciliegio), *fuji* (藤, glicine), *asebi* (馬酔木), *tsubaki* (椿, *camelia*), *utsugi* (空木), *tsutsuji* (躑躅, *azalea*), *ajisai* (紫陽花, *ortensia*), *tachibana* (橘, *mandarino*) e *nemunoki* (ねむの木, glicine della seta); tre alberi ornamentali: il pino, chiamato *matsu* (松), l'acero, detto *kaede* (楓), e il bambù, *take* (竹); e tre piante da fiore: *yuri* (百合, *giglio*), *nadeshiko* (撫子), e *susuki* (薄, *miscanto cinese*). Non si ammiravano solo in natura all'aria aperta, ma anche nei loro giardini. Il pioniere di questa pratica fu Ōtomo no Yakamochi (大伴家持), che coltivò nel suo giardino un totale di ventuno specie di piante, tra cui quattordici specie di alberi da fiore, tre di bambù ornamentali e quattro di arbusti da fiore.³

2. (N.d.e.): Il *Manyōshū* è stato compilato durante il periodo Nara (710–794).

3. (N.d.e.): Ōtomo no Yakamochi (718–785) è stato un importante poeta e statista giapponese del periodo Nara. Membro del prestigioso clan Ōtomo, è noto per il suo contributo alla compilazione del *Manyōshū*, la più antica antologia di poesie giapponesi. Le sue poesie celebrano spesso la bellezza della natura, con particolare attenzione ai fiori, riflettendo il profondo apprezzamento di Yakamochi per il mondo naturale.

Nel periodo Heian (平安, 794–1185), le poesie furono classificate in base alle quattro stagioni: primavera, estate, autunno e inverno, come nel caso del *Kokin Waka Shū* (古今和歌集).⁴ Le piante erano i principali simboli delle stagioni. Da quel momento in poi, le stagioni divennero il requisito principale per la classificazione delle poesie *waka* (和歌), portando all'uso successivo di termini stagionali negli *haiku* (俳句). Al tempo della compilazione del *Manyōshū*, gli imperatori uscivano per godere della natura, ma nel periodo Heian, le classi più elevate erano meno propense a uscire dalle loro abitazioni per sperimentarne la bellezza.

Verso l'anno 1000, comparve il primo romanzo della storia del Giappone. Nel *Racconto di Genji* (源氏物語, *Genji Monogatari*) della nobildonna Murasaki Shikibu (紫式部), sono rappresentate scene in cui figurano i fiori delle quattro stagioni. All'età di trentacinque anni, Hikaru Genji (光源氏) viveva a Rokujo-in (六条院), una casa dove erano riunite in un unico luogo le donne imparentate con lui. Tenendo conto delle rivalità femminili, egli creò un giardino detto delle quattro stagioni, così separando effettivamente le donne l'una dall'altra. I giardini di primavera, estate, autunno e inverno erano decorati con alberi, piante e fiori che caratterizzavano ciascuna stagione. Questo era uno degli stili del paesaggio giapponese ed era il luogo ideale per l'autrice del romanzo, Murasaki Shikibu, che non poteva muoversi liberamente se non in casa e nel suo giardino.

Lo stile che prevedeva la presenza di piante e alberi di tutte le stagioni nel giardino, è attestato anche da Fujiwara no Teika (藤原定家) nel periodo Kamakura (鎌倉, 1185–1333). Nel suo diario, *Meigetsuki* (明月記), Fujiwara registra quarantacinque tipi diversi di piante. Anche Kenko Hōshi (兼好法師, 1283–1350), nel suo *Tsurezuregusa* (徒然草, *Saggi sull'ozio*), cita alberi ed erbe che amava avere nel suo giardino. Nel periodo Muromachi (1336–1573), Ichijo Kaneryo (一条兼良), nel suo *Shakusoku Orai* (尺則往来), elenca 116 specie di piante da giardino, secondo le quattro stagioni.

Nel periodo Edo (江戸, 1603–1868), la gente comune apprezzava ulteriormente le stagioni attraverso la coltivazione di fiori in vaso, come le glorie mattutine, *asagao* (朝顔), e i crisantemi, *kiku* (菊).

e i cambiamenti stagionali.

4. (N.d.e.) Il *Kokin Waka Shū* (古今和歌集), conosciuto anche come *Kokinshū*, è una delle prime antologie di poesie *waka* giapponesi, compilata per ordine imperiale all'inizio del X secolo. È una delle raccolte di poesie giapponesi più importanti e fu curata da diversi poeti, tra cui Ki-no-Tsurayuki. L'antologia contiene poesie di tempi antichi fino al primo periodo Heian ed è divisa in venti libri, che coprono vari temi come le stagioni, l'amore e i viaggi. Il *Kokinwakashū* è significativo per la sua influenza sulla letteratura giapponese successiva e per il suo ruolo nell'affermare il *waka* come principale genere poetico.

Oggigiorno, i fiori sono disponibili tutto l'anno, non solo nel periodo della loro fioritura stagionale. Conoscerne i nomi e le tradizioni che li accompagnano vale la pena, perché può arricchire il senso della vita, come accade per i miei amici giapponesi.

L'ikebana e le tipologie di composizioni floreali

Questa passione per i fiori continua anche oggi. *Kadō* (花道) è il termine che indica l'arte della composizione floreale tradizionale, che letteralmente significa «la via dei fiori». L'ikebana prevede l'utilizzo di rami, foglie e fiori che vengono collocati in contenitori o vasi.

In vari periodi della storia giapponese, l'ikebana è stato chiamato con nomi diversi, tra i quali: *tatehana* (立花, «fiore eretto») dalla fine del xv alla fine del xvi secolo; *nageire* (なげ入, gettare dentro [il vaso]), dalla fine del xv secolo in poi; *rikka* (立華) a partire dal XVII secolo; *seika* o *shoka* (生花) a partire dal xvii-xviii secolo in poi; *bunjinbana* (文人花) nel xviii e xix secolo; e *moribana* (盛花, fiori sovrapposti) a partire dal xix secolo. Oggi queste composizioni sono tutte chiamate genericamente *ikebana*.

Esiste una teoria secondo la quale l'ikebana sarebbe nato dall'antica usanza giapponese di offrire rametti sempreverdi di *sakaki* (榊) nei luoghi di culto per invitare i *kami*.⁵ In ogni caso, sembra che alla base dello sviluppo dell'ikebana ci siano una considerazione e attaccamento speciali, di tipo animista, alle piante e agli alberi tipicamente giapponesi.

Si ritiene che l'origine dell'ikebana sia da ricercare nelle offerte di fiori davanti al Buddha fatte dai monaci. Le offerte floreali buddhiste, chiamate *kuge* (供花), venivano poste sull'altare dei templi. L'offerta consisteva in tre steli principali raccolti strettamente alla base e che sorgevano dall'acqua come un tutt'uno. Questi rappresentavano il rapporto armonioso tra cielo, uomo e terra. Per centinaia di anni, i monaci hanno continuato a fare offerte floreali al Buddha, ma non c'erano regole fisse per la composizione.

Ikenobo Senkei (池坊 専慶), un monaco buddhista di Kyoto, creò la prima forma di *ikebana*, chiamata *tatehana*.⁶ L'ikebana appare per la prima volta in forma chiara in alcuni documenti del periodo Muromachi. In questo periodo si sviluppò una cultura giap-

5. (N.d.e.): *Kami* si riferisce alle divinità o spiriti venerati nella religione Shintōista. Nella visione del mondo Shintōista, i *kami* possono essere entità naturali come montagne, fiumi, alberi, e fenomeni come il vento o il sole, oltre che antenati divinizzati e altre figure sacre. I *kami* sono considerati manifestazioni della natura e del divino, e sono oggetto di culto e devozione nei santuari Shintōisti.

6. (N.d.e.): Ikenobo Senkei (池坊 専慶) visse nel XV secolo. Il suo nome appare per la prima volta nei documenti storici nel 1462 come «maestro di disposizione floreale». È associato al tempio Rokkakudo a Kyoto, dove i sacerdoti facevano offerte floreali sull'altare buddhista. Questo tempio è considerato il luogo di nascita dello stile *Ikenobo*, la scuola di più antica e più diffusa di *ikebana*.

ponese tipica e unica, che comprendeva l'architettura in stile *shoin* (書院)⁷, i giardini, il *renga*⁸, il teatro *Noh*⁹, e la Cerimonia del Tè. A guidare questo nuovo movimento culturale furono alcuni maestri samurai, che si sostituirono all'aristocrazia ed emersero nella sfera culturale. Molti di questi maestri erano impiegati dai potenti signori feudali. Alcuni di loro si specializzarono nell'ambito fiori, e così apparvero sulla scena i maestri di composizione floreale.

L'*ikebana* si sviluppò notevolmente dal periodo Momoyama (桃山時代) al primo periodo Edo. Perfezionato stilisticamente da Ikenobo Sen'ei (池坊 仙栄), Ikenobo Senko I (池坊 閃光) e Ikenobo Senko II, si diffuse tra i cittadini che divennero le figure di spicco dell'epoca.¹⁰ Anche lo sviluppo della tecnologia della stampa e la pubblicazione di molti libri e disegni sui fiori ne favorirono la popolarità.

Nel periodo Azuchi-Momoyama (安土 桃山, 1573–1603), la Cerimonia del Tè, popolare soprattutto nella società dei samurai, fu notevolmente sviluppata da Sen no Rikyu (千利休). Da essa nacque lo stile *chabana* (茶花, fiore del tè). Rikyu insegnò, nelle sue istruzioni per la Cerimonia del Tè, che i fiori dovrebbero essere come sono nel campo, cioè disposti in forme semplici e altamente simboliche.

Nel periodo Edo, la gente comune apprezzava ulteriormente le stagioni attraverso il giardinaggio in vaso. Maestri organizzavano mostre per attirare studenti. Istituirono sistemi per classificare gli studenti e rilasciare certificati a coloro che erano qualificati a insegnare. Insieme al *chabana*, il *nageire* (投入) divenne molto popolare. Il *nageire* è una

7. Secondo lo stile architettonico *Shoin* (書院造), la casa è costituita da una sola costruzione che dà su uno stagno. Il pavimento è ricoperto da *tatami* in tutte le stanze. Generalmente, le case hanno una veranda che circonda tutta l'abitazione. Le varie stanze sono separate da leggeri pannelli di legno e carta scorrevoli dette *fusuma* (襖). Nella stanza principale si trova un *tokonoma* (床の間), dove si espongono oggetti preziosi, lavori di calligrafia e fiori. È uno stile che è stato fortemente influenzato dal Buddhismo.

8. (N.d.e.): *Renga* (連歌), o poesia a catena. Il componimento alterna due tipi di strofa (*ku*) tipiche della metrica giapponese tradizionale. Ogni poeta che partecipa al *renga* prosegue la composizione inserendo alternativamente uno dei due tipi di strofa. Pur esistendo esempi realizzati da un solo autore, il *renga* è tradizionalmente un passatempo in cui diversi partecipanti si alternano inserendo ciascuno una strofa continuazione dei versi precedenti. Dalla strofa iniziale del *renga* deriva l'*haiku* (俳句).

9. Il teatro *noh* (能, abbreviazione di *nōgaku*) è una delle forme di recitazione teatrale più antiche del Giappone, ed anche una delle più raffinate, rivolta principalmente ad un pubblico colto. Il repertorio di rappresentazioni del teatro *noh* ad oggi conta circa 250 testi, la quasi totalità dei quali ideati vari secoli fa dai grandi maestri di quest'arte. Il fondatore di questo teatro fu Kiyotsugu Kan'ami (1333–1384), il cui figlio, Motokiyo Zeami è considerato il più grande drammaturgo *noh*. Di molte opere però non si conosce l'autore. I temi trattati nel teatro *noh* riguardano il mondo del soprannaturale, quindi i protagonisti sono divinità, spiriti e fantasmi, oppure personaggi storici e leggendari.

10. (N.d.e.): Di Ikenobo Sen'ei, il 30° *Iemoto* della scuola Ikenobo, non si conoscono le date precise di nascita e morte. Tuttavia, è noto che visse durante il periodo Sengoku (1467–1615), un'epoca di significative trasformazioni politiche e culturali in Giappone, che favorì anche lo sviluppo di molte arti tradizionali. Analogamente, anche le date di nascita e di morte di Senko I non sono ben documentate, ma è noto che visse durante il periodo Muromachi (1336–1573). Senko II, invece, visse tra il 1570 e il 1638.

forma libera di composizione, realizzata di solito in un vaso alto. Non aveva regole fisse per la disposizione dei fiori, e poteva essere utilizzata per decorare qualsiasi tipo di spazio. L'enfasi sulla forma naturale dei fiori giocava un ruolo importante. Il *nageire* divenne popolare nella classe mercantile, probabilmente perché i ricchi mercanti volevano uno stile di *ikebana* più facile da imparare rispetto alle forme precedenti. Il nuovo stile, chiamato *shoka*, usava tre rami, che rappresentano il cielo, l'uomo e la terra, disposti in modo da formare una figura triangolare asimmetrica. Utilizzava meno materiali, mostrava l'influenza del *nageire*, ma manteneva una certa formalità dello stile. Era facile da realizzare e si diffuse rapidamente. A metà del XVIII secolo, quando gli stili tradizionali del passato, perdendo in termini di creatività, erano degenerati in ingombranti composizioni floreali, fece la sua comparsa lo stile *shōka* (生花), caratterizzato da composizioni di dimensioni più ridotte, e forme più facili, che perciò si diffuse subito ampiamente.

Dal 1633 al 1853, per 220 anni, il Giappone si isolò dal mondo esterno. Proprio allora, molte arti tradizionali raggiunsero picchi di straordinaria raffinatezza e maturità. Tuttavia, seguì un periodo di stagnazione. Poi, nel 1867, dopo che il Giappone si aprì al mondo, e giunsero per la prima volta navi commerciali statunitensi, nuove idee si riversarono nel Paese. Molte di queste idee straniere erano considerate civili e illuminate e furono rapidamente assorbite nella cultura giapponese. Gli abiti, e l'arredamento interno in stile occidentale diventarono di moda e insieme a molti nuovi prodotti, anche specie di fiori e piante provenienti dall'Occidente che i giapponesi non avevano mai visto prima, inondarono il Paese. Come reazione all'eccessiva politica di occidentalizzazione, il governo introdusse l'*ikebana* come materia scolastica nella formazione di buone mogli e madri sagge, il che diede un impulso alla rinascita di questa arte, portando anche suo al passaggio di questa arte dagli uomini alle donne.

Nel 1895, Ohara Unshin (小原雲心, 1861-1916) fondò la Scuola Ohara. Egli creò un nuovo stile di *ikebana* che utilizzava i nuovi materiali che arrivavano in Giappone. Il nuovo stile, chiamato *moribana* (盛花), letteralmente «fiori ammicchiati», utilizzava un nuovo tipo di contenitore e un nuovo modo di disporre i fiori. Questi erano disposti in un contenitore basso e largo, simile a un vassoio, chiamato *suiban* (水盤), in maniera più libera rispetto al modo tradizionale, regolato da norme molto strette. Questo nuovo stile sconvolse l'ordine stabilito dell'*ikebana*, ma alla fine fu accettato dalle altre scuole principali e venne insegnato insieme al *nageire* e al *rikka*.

Le sette scuole floreali o stili maggiori

Tra le scuole di *ikebana*, *Ikenobo* (池坊), *Sogetsu* (草月) e *Ohara* (小原) sono le tre più popolari. *Ikenobo* è la più antica e conserva ancora i concetti classici dell'*ikebana*. *Sogetsu* è la più moderna e enfatizza l'espressione di sé. *Ohara* si basa sulla tradizione ma presta anche particolare attenzione a ogni stagione e a ogni fiore per esaltarne la bellezza naturale, creando un'interpretazione moderna delle forme classiche.

La Scuola *Ikenobo* fu fondata dal monaco buddhista Ikenobo Senkei nel periodo Muromachi. La caratteristica di questa scuola è l'utilizzo della natura così com'è, compresi fiori, piante e alberi appassiti, trovandovi la bellezza. Ha sviluppato vari tipi di tecniche tra cui *rikka*, nata nel periodo Muromachi, che rimanda allo scenario delle montagne e dei fiumi, e *shōka*, nata nel periodo Edo, che esprime la forza della natura con pochi fiori e piante.

La Scuola *Sogetsu* fu fondata nel 1927 da Teshigahara Sofu (勅使河原 蒼風, 1900–1979) il quale, studiando l'*ikebana* tradizionale, mise in discussione la natura troppo formale dello stile e creò i propri stili. Questi lasciano un grado di libertà molto elevato e sono aperti a tecniche e conoscenze nuove. Tra essi c'è il *jiyūka* (自由花), che è uno stile libero che incorpora anche fiori occidentali. *Sogetsu* ha la reputazione di essere una scuola che crea opere uniche, non vincolate dalla formalità e dalla tradizione. È particolarmente adatta a chi vuole creare opere d'arte moderna e all'avanguardia.

La Scuola *Ohara* fu fondata in epoca Meiji (1868–1912) da un artista di nome Ohara Unshin che aveva studiato alla scuola Ikenobo. Durante il periodo Meiji (1868–1912), sotto l'influsso della cultura occidentale, Ohara riuscì a incorporare con successo fiori e stili di vita occidentali. Egli adottò lo stile *moribana* per ottenere forme più libere e tridimensionali. Si dice che la questa Scuola sia stata la prima a utilizzare il *kenzan* (剣山), una base di metallo con numerosi spilli affilati che servono a tenere i gambi dei fiori in posizione.

Ryūseiha (龍生派) è la scuola fondata nel 1886 da Yoshimura Kaun (吉村華芸, 1859–1932) durante il periodo Meiji (1868–1912), quando, con l'arrivo della cultura occidentale, uno stile altamente liberale divenne popolare. Tuttavia, Yoshimura Kasen (吉村花仙), Maestro della terza generazione, propose l'approccio classico di utilizzare le piante stesse.¹¹ Oggi, la Scuola pratica sia forme classiche di composizione, sia lo stile libero, che enfatizza l'individualità e l'ispirazione dell'arrangiatore.

11. (N.d.e.): Un principio fondamentale dell'approccio della Scuola *Ryūseiha* è ciò che chiamiamo «aspetti delle piante». In questo metodo unico, l'arrangiatore cattura e mette in risalto l'espressione di ogni ramo e foglia dei materiali disponibili osservandoli da diverse angolazioni. Tra le principali tecniche utilizzate per ottenere questo risultato ci sono il cambio del punto di vista, la modifica del materiale e la combinazione dei materiali in un modo nuovo.

La scuola *Saga Goryu* (嵯峨御流) risale all'imperatore Saga (IX secolo), che amava i fiori, e sebbene sia decaduta per un certo periodo, la sua tradizione è stata tramandata nel tempio Daikakuji, a Kyoto, e si è diffusa in tutto il Giappone, soprattutto nella regione del Kansai. Questa scuola enfatizza l'importanza dell'utilizzo di fiori e piante così come sono, e l'espressione dei sentimenti della persona che li dispone. Oggi la carica di Gran Maestro è detenuta dall'Abate Capo del Daikakuji. Esistono vari tipi di composizione floreale nella Scuola *Saga Goryu*, tra cui si possono distinguere: la composizione floreale tradizionale, utilizzata nei rituali e cerimonie, e la composizione floreale contemporanea, in cui i fiori sono disposti per esprimere i sentimenti del creatore utilizzando la natura così com'è.

La Scuola *Miseiryu* (見世流) ebbe origine a Osaka nel tardo periodo Edo e fu fondata da Miseosai Kazuho (見世斎 一法) e Miseosai Hiroho (見世斎 広法). La fama del *Miseiryu* si diffuse fino a Kyoto. È uno stile caratterizzato dalla esaltazione della bellezza intrinseca dei fiori attraverso l'aggiunta di materiali lavorati dall'uomo.

La Scuola *Ko* (古), conosciuta anche come *Koryū* (古流), fu fondata durante il periodo Edo (1603-1868) dal monaco buddhista Ikenobō Senkei. Essa è una delle scuole di *ikebana* più antiche e tradizionali, e ha influenzato lo sviluppo di varie altre scuole di *ikebana* nel corso dei secoli. La carica di Gran Maestro si trasmette di padre in figlio secondo un sistema patriarcale. La famiglia del Gran Maestro è chiamata *sōke* (宗家).

Oggi, l'*ikebana* è un'arte ancora molto vivace anche nelle grandi città. Le diverse forme e stili dell'*ikebana* cercano di armonizzarsi con gli spazi contemporanei in cui le persone vivono, lavorano e si divertono. Le composizioni utilizzano materiali naturali, portando la bellezza della natura all'interno delle abitazioni e degli spazi di vita. La tradizione si è evoluta in un'arte moderna che può essere apprezzata da tutti.

Shintō, Buddismo e i fiori

Ogni cosa bella suscita nei giapponesi un sentimento religioso. Le piante e i fiori con le loro forme, colori, profumi suscitano un senso di stupore e meraviglia nonché di ringraziamento nell'animo giapponese tradizionale. I *kami* possono essere quelli della mitologia, quelli della storia ma per la maggior parte i *kami* più vicini sono quelli della natura. In ogni montagna, fiume, lago, bosco, fiore, sassolino è presente una forza spirituale oltre a ciò che si vede, e lo spirito giapponese coglie in ogni fenomeno naturale la presenza di un *kami* specifico. Questa è l'anima Shintōista che venera in ogni pianta o fiore la presenza di un *kami*. Le foreste, i boschetti, ogni pianta e fiore sono considerati abitati da *kami*. Di fatto tradizionalmente tra le offerte che si fanno ai *kami* dello Shintō, non compaiono i

fiore, perché essi stessi sono dei *kami*, si offrono invece solo i rametti sempreverdi della pianta di *sakaki*.

Un esempio che illustra il rapporto tra Shintō e le piante e i fiori è il *tobusadate* (鳥糞立), un rito religioso che risale a tempi antichi, praticato tutt'oggi in alcune province del nord del Giappone, come la Prefettura di Nagano, (長野). È un rito dedicato ai *kami* della montagna, dopo il taglio delle piante. Consiste nel prendere la punta della pianta più alta che è stata tagliata, detta *uraho* (梢穂), metterla in un vaso, e portarla a casa nel luogo più importante dell'abitazione. Si porta a casa il *kami* della pianta perché continui a proteggere la vita delle persone. A rituali di questo tipo, che risalgono a tempi remoti, si collega probabilmente la nascita del *tatehana*, ovvero la prima forma di *ikebana*.

Alla matrice animista dello Shintō si sono sovrapposte le credenze e le tradizioni del Buddismo. Agli inizi del XIV secolo divenne comune utilizzare oggetti importati dalla Cina nelle case dei nobili. I *mitsuguroku* (三具足) erano i tre oggetti da mettere sull'altare per venerare Buddha, ovvero una candela, un incensiere e un vaso di fiori.

Fin dai tempi antichi il fiore di loto (*hasu-no-hana*, 蓮の花), originario dell'India, detiene un posto speciale. La simbologia del fiore di loto va dalla purezza divina, all'illuminazione, e alla rinascita. Questi significati sono tuttora validi per i fedeli induisti e buddhisti. Questo fiore solitamente cresce negli stagni o in vasi contenenti acque melmose, le quali simboleggiano il *samsāra* e il regno della sofferenza. Il loto, con il suo biancore e il colore candido dei suoi petali indica invece il *satori* (risveglio): per questa ragione il Buddha, e vari *bodhisattva*, vengono di solito rappresentati seduti a gambe incrociate su un fiore di loto, così da indicare tutti coloro che hanno raggiunto l'Illuminazione o il Risveglio mediante la comprensione del *dharma* e la pratica meditativa.

Nel mondo Buddhista è presente tuttora la pratica di venerare il Buddha stando seduti davanti ad una rappresentazione stilizzata di fiori.

Risalgono a tempi remoti i *Ten-yori-kudaru-hana-no-ezu* (天より下る花之繪圖, figure di fiori discesi dal cielo), che rappresentano forme di fiori disposti a ventaglio.

C'è un fiore centrale che è l'asse della connessione tra il cielo e la terra. Le parole «corpo» *shin* (身) e «Buddha» *Shaka* (釈迦) sono scritte sullo stelo centrale. Altri due piccoli ventagli di fiori sono dipinti sotto con scritto *Fugen* (普賢), il Buddha che rappresenta la pratica meditativa, e *Monju* (文殊) il Buddha della sapienza. È una triade buddhista dove il Buddha centrale è affiancato da due delle sue manifestazioni. I seguaci dello Shugendō (修験道), si sottopongono sin dai tempi antichi a viaggi ascetici sui monti, cosa che del resto fanno tutt'ora, e un tempo si sedevano con la schiena eretta a pregare davanti a queste rappresentazioni allegoriche che richiama il Buddha. In Giappone le tradi-

zioni e i riti associati alla montagna sono in stretta connessione sia con i *kami* che con la nascita del Buddha.

Un'altra rappresentazione di *tatehana* (館花) che merita di essere studiata è quella riguardante la nascita del Buddha (*tanjobutsu* 誕生仏) nel tempio Todaiji (東大寺) di Nara. Il seguente schema si trova nel *Kadensho* (花伝抄), uno scritto sull'*ikebana* composto intorno al xv o xvi secolo. Questo *tatehana* (館花) è paragonato al corpo fisico di un principe bambino che diventerà il Buddha. Questo perché i caratteri 天上天下 (*tenjo-tenge*, cielo e Terra) sono scritti nella parte superiore del ramo centrale e i caratteri 唯我独尊 (*yui-ga-dokuson*, Io solo sono Santo) sono scritti nella parte inferiore a destra. Nelle leggende buddhiste si dice che quando Buddha era appena nato, non pianse, ma indicò con un dito il cielo e con l'altro la terra e allo stesso tempo disse: «Io sono il centro dell'universo». In questo disegno troviamo che i caratteri 過去 (*kako*, passato) sono collegati ai semi di loto da una linea, i caratteri 現在 (*genzai*, presente) sono legati al fiore di loto e i caratteri 未来 (*mirai*, futuro) sono legati al germoglio di loto. In altre parole, il passato, il presente e il futuro sono condensati e visualizzati spazialmente in un fiore.

Gli studiosi del settore argomentano che l'arrangiamento dei fiori che va sotto il nome di *tatehana* ha origine da credenze religiose e shintoiste e buddhiste molto precise. Nell'epoca medievale le due religioni dello Shintō e del Buddhismo erano difficili da distinguere perché fuse insieme.

In Giappone la festa della nascita di Shākyamuni Buddha, fondatore del Buddhismo, è chiamato *hanamatsuri* (花祭, festival dei fiori), celebrato l'8 aprile. Si dice che Buddha sia nato in questa data intorno al v-vi secolo a. C., nei giardini fioriti di Lumbini, nell'attuale Nepal. I templi in Giappone festeggiano l'evento costruendo gli *hanamidō* (花御堂), padiglioni decorati con fiori, in cui viene collocata la statua del Buddha. Nei templi si tiene una cerimonia commemorativa, durante la quale si versa *amacha* (甘茶), un tè dolce, sulla statua del Buddha. Alcune scuole m aterne organizzano una processione di bambini, creando un'atmosfera molto suggestiva. Alcune persone decorano l'altare domestico con fiori e tè dolce.

L'*amacha* si ottiene dalla cottura a vapore, dallo sfregamento, dall'essiccazione e infusione delle foglie di una pianta della famiglia delle sassifraghe, che ha un sapore leggermente dolce e viene utilizzata anche nella medicina cinese. L'*amacha* viene distribuito nei templi, ma è disponibile anche in commercio.

Per la festa dei fiori, si preferiscono anche il cibo vegetariano e i prodotti di stagione. Si mangiano i germogli di bambù appena spuntati dal terreno, perché il loro modo di crescere, diritti, dalla terra verso il cielo, ricorda la nascita di Buddha.

Conclusione

Per gli occidentali, da una parte, la persistenza delle abitazioni e dei monumenti richiama la solidità storica di una cultura sedentaria; dall'altra, l'astrazione filosofica e la speculazione religiosa tendono a proiettarsi in dimensioni verticali. Per i giapponesi, invece, dove le costruzioni sono tradizionalmente di legno e di carta—materiali impermanenti destinati scomparire presto, prevale la concretezza pragmatica orizzontale della realtà immanente.

Per gli occidentali i fiori e le piante sono creature del mondo naturale: i fiori sono belli, danno gioia, rallegrano la vista e mettono di buon umore. I fiori si regalano e si ricevono. Rappresentano per lo più un ornamento della vita. Per i giapponesi i fiori, le erbe verdi del prato (*kusabana*, 草花) e tutte le piante, sono molto di più di ciò che noi riusciamo a immaginare; in una parola, sono dei *kami*, che aiutano la vita umana, richiamandone gioiosamente l'impermanenza e la fragilità.¹²

12. Padre Silvano Da Roit è un missionario Saveriano, in Giappone da oltre quarant'anni.

In
margine



Japan: First Impressions
ULRICH MOKAM SAA

Japan: first Impressions

ULRICH MOKAM SAA

After nearly two months in Japan, I was invited to share my very first impressions of this fascinating country. To be entirely honest, I was a bit hesitant because, not yet knowing the language or the culture, I feared my observations might come across as superficial. Even as I write these words, that concern lingers. However, I found encouragement while reading Michael Hoffman's book, *Chipangu: Golden Chipangu. Essays in Japanese History* (Virtualbookworm.com Publishing, 2020). His collection of insightful short stories about Japan reminded me that initial impressions, though incomplete, can serve as meaningful stepping stones toward a richer understanding. Inspired by this, I embraced the task, seeing these reflections as the foundation for future, more comprehensive perspectives.

I have divided this modest sharing into two parts: first, my impressions of the Xaverian confrères and community life, and second, my observations about Japan itself, including the remarkable places I have had the privilege to visit during this short period.

A warm welcome

The founder of our Congregation of the Xaverian Missionaries, Saint Guido Maria Conforti, once said, «Love each other like brothers and respect each other like princes». Though these words were spoken over a century ago, they perfectly encapsulate my first impressions of the Xaverian confrères and community life in Japan. From the moment I arrived in this blessed land, I was met with warmth and kindness that left a lasting impression.

My journey began at the airport, where I was greeted by our Regional Superior who, despite his busy schedule, made time to come and welcome me. On the way to the Regional House, where I now reside, two things about him stood out. First, he asked how I would like to be addressed in Japanese, offering suggestions for translating my name into the language. Even though I knew little Japanese at the time, I felt deeply valued by his consideration. Second, he inquired about my hobbies—the activities that bring me joy and fulfilment. These simple yet thoughtful questions made me feel like an integral

part of the community, as though I were already contributing to building God's kingdom with them.

The warmth extended beyond this initial encounter. Various members of the community, both in Osaka and elsewhere, have welcomed me personally. Their encouragement and heartfelt advice has touched me deeply. Among the many pieces of wisdom they have shared with me, two in particular have stayed with me.

The first is about the Japanese language. One brother advised me to approach it with patience and enjoyment. Unlike European languages, Japanese has a unique alphabet and writing system, which requires a different learning methodology. His words helped me understand that mastering Japanese would not be as straightforward as learning English, Spanish, or Italian, but with time and dedication, it would become manageable. This advice reminded me to embrace the journey rather than rush toward fluency.

The second piece of advice centred on the incarnation of Jesus as a model for my mission. The confrère explained that while Jesus' incarnation is associated with his ultimate sacrifice for humanity, it also involved a profound period of learning and understanding. Before his public ministry, Jesus spent thirty years in silence, immersing himself in the human experience. Similarly, my time in Japan should be a period of learning, to absorb the language, culture, and the psychological, anthropological, and sociological nuances of Japanese society. Only after this foundational period I will be ready to engage fully in active ministry. This gave me a renewed sense of purpose and patience.

A land of contrasts and beauty

I have come to realize that understanding Japan is akin to understanding the complexity of the human person; it requires time, patience, and an open heart. In my short time here, I have made observations on three aspects: people, religion, and places.

The Japanese people: politeness and honesty

The Japanese people have so far left an impression on me with their welcoming nature and extraordinary politeness. One of my first encounters with this quality was at the immigration office. When officers needed to check my luggage, they approached me with such respect and humility that I felt as though they were asking for permission rather than fulfilling a duty. This level of courtesy is pervasive in Japanese society, whether in restaurants, at police stations, or even when asking for directions. It is a culture where respect and consideration for others are deeply ingrained.

Beyond their politeness, the Japanese seem to be remarkably clean and honest. The streets are immaculate, with hardly a piece of trash in sight. Their honesty is equally striking. On one occasion, I travelled by train with a confrère and when we arrived at our destination, the ticket gate rejected his card. An employee noticed our confusion and approached us to help. After listening to our explanation, he resolved the issue without hesitation, trusting our account completely. This incident made me think of a profound truth: when people are honest with themselves, they are more likely to trust others.

Religion: thirst for the divine

Since my arrival, I have already had the opportunity to visit several Buddhist and Shintō temples in Nara and Kyoto. These visits were my first encounters with such ancient traditions, and have left me with a profound sense of awe. Walking through the serene temple grounds, I was struck by the deep spiritual longing evident in every ritual and prayer. It reminded me of Saint Augustine's words: «You have made us for yourself, O Lord, and our hearts are restless until they rest in you». Even in a land where Christianity is a minority religion, the universal thirst for God is palpable.

The Catholic community in Japan, however, is small. Both the number of priests and lay Christians is limited, which underscores the urgency and importance of missionary work here. Evangelisation in Japan is a necessity, and a calling that demands creativity, patience, and a deep understanding of the culture.

Places: a glimpse of Japan's diversity

In my brief time here, I have already been fortunate to explore a few areas, each with its own unique charm. From the bustling streets of Osaka to the historic temples of Kyoto and Nara, Japan offers a captivating blend of modernity and tradition. Every place I have visited has revealed a new layer of this country's rich cultural tapestry, leaving me eager to discover more.

Looking forward

Reflecting on my first two months in Japan, I am filled with gratitude for the warmth of the Xaverian community and the beauty of this country. While my understanding of Japan is still in its infancy, I am reminded that every journey begins with a single step. I hope that these initial impressions, though very partial, will be a foundation upon which a deeper understanding will be built. As I continue to learn the language, immerse my-

self in the culture, and grow in God's mission, I am inspired by the words of Saint Guido Maria Conforti and the example of Jesus' incarnation. Japan is a land of contrasts, where ancient traditions coexist with modern innovation, and where the human heart's search for meaning is ever-present. I look forward to the years ahead, knowing that this is only the beginning of a transformative journey.¹

1. Fr Ulrich Mokam Saa is a Xaverian Missionary recently assigned to Japan.

Quaderni of the Xaverian Asia Study Centre

Quaderni del CSA publishes articles and studies on religious, cultural, socio-economic, political, and missionary issues related to the Xaverian Circumscriptions in Asia. It also aims to highlight events and experiences that may enrich and support other missionaries engaged in similar work.

Le pubblicazioni del Centro Studi Asiatico si possono scaricare al seguente link
All publications of the Asia Study Centre are available for download at
<https://centro-documentazione.saveriani.org>

