

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

3-4

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. 3-4

2024

- 135 Dialogue and Mission Forty Years Later.
Reflections on *The Attitude of the Church towards the Followers
of Other Religions* (1984) (Part Two)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 157 Confucius Was a Humble Man
Umberto BRESCIANI
- 167 L'etica sociale ed economica nel Buddhismo
Tiziano TOSOLINI
- 204 Imperativi per il missionario in Giappone
Note per gli esercizi spirituali (Seconda parte)
Luigi MENEGAZZO

CULTURA E SOCIETÀ

- 225 L'anima comunitaria dei Giapponesi
Antonio SOTTOCORNOLA

IN MARGINE

- 249 La Signora Yuki viene a fotografare la chiesetta
Silvano DA ROTT
- 252 Il cammino della mia debole fede.
Una storia di conversione
Maria Francesca

INDICE 2024

Dialogue and Mission Forty Years Later

Reflections on *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions* (1984) (Part Two)

ROCCO VIVIANO

The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions: a commentary (continued from Part 1)

Dialogue

Sections 20–35 of the document *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Guidelines on Dialogue and Mission* fall under the heading «Dialogue». This part is structured around two aspects: the foundations on which dialogue with followers of other religions is based (20–27), and the forms it may take (28–35).

(20) The discussion on interreligious dialogue opens with a clarification about its motivations—or rather about what are *not* the right motivations: it «does not arise from tactical opportunism of the moment».¹ In recent times, interreligious dialogue has, in some cases, become a fashionable item on social and political agendas, serving as a means to gain the support of religious communities and individuals, particularly in multi-religious contexts.

In my personal experience over the past decade in Japan, initially as vice-director of the Shinmeizan Centre for Interreligious Dialogue (2016–2017), and particularly as director of the Diocesan Office for Interreligious dialogue and representative of the Archbishop of Osaka in such matters (since 2017), I have received numerous invitations to participate in such initiatives. Our policy is that, while we do not decline these invitations—in the spirit of Catholic teaching and theology, whereby we believe that the Spirit may be working in those involved—we aim to adopt a style of presence that clearly man-

1. As mentioned in the first part of this essay, all direct quotations from the document are taken from my own translation: Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church Before the Followers of Other Religions: Reflections and Guidelines on Dialogue and Mission* (1984), trans. Rocco Viviano, *Quaderni del CSA* 19 (2024) no. 1–2, 23–34.

ifests the Catholic understanding of interreligious dialogue. At the same time, we seek to ensure that our participation is not interpreted as a blanket approval of the intentions or views of the organisers.

The affirmation that interreligious dialogue «does not arise from tactical opportunism of the moment» underlines the sincere and meaningful nature of true dialogue. It is not pursued for superficial or strategic reasons, such as gaining an advantage or promoting an agenda. Instead, it stems from profound, well-considered motivations arising from shared experiences, thoughtful reflection, and even the challenges and misunderstandings that may occur during interactions between people of different faiths.

In essence, the document emphasises that genuine dialogue is rooted in the desire to understand and respect one another, to learn from each other's perspectives, and to address difficulties with patience and openness. It is about building bridges of mutual trust and enrichment rather than advancing personal or institutional interests.

(21) Starting from section 21, the text outlines the appropriate motivations for genuine interreligious dialogue. The first to be mentioned is «faithfulness to man», which represents the anthropological basis for Christians to engage with followers of other faiths.

In every person there is both an «aspiration» and a «need» to be recognised as «responsible subject», and to be allowed to act as such. This is true not only of individuals, but also of «human groups». People share a deep-rooted desire and a necessity (an essential need) to be recognised and valued. This need for acknowledgement and respect is thus not only personal but also collective—entire communities, cultures, or groups seek recognition for their identity and worth. Both individuals and groups also desire to act as responsible entities. This means being trusted to make decisions, take actions, and play meaningful roles, both in society and within their interpersonal or broader cultural contexts. There are times when individuals or groups feel the need to receive, whether it be support, understanding, resources, or acknowledgement. Even during moments of dependence, there is a desire to maintain dignity and be treated with respect. This need is also especially strong when they are aware that they have something valuable to give or communicate. This could be knowledge, ideas, culture, emotions, or insights. They wish to share these with others in a way that is respected and valued.

Through «interpersonal dialogue», individuals come to realise their limitations but they also experience the «possibility of overcoming them». In particular, they realise that while they do not «possess the truth perfectly and totally», they can confidently «walk towards it», «together with others». In this shared journey towards the truth, «mutual

evaluation», «reciprocal correction», the «fraternal exchange of their respective gifts» take place. These eventually result in the «greater maturity» of each individual, and lead to «interpersonal communion». From the Christian perspective this statement holds profound significance, given the theological and spiritual depth of the term «communion». While this applies to dialogue in general, as seen for example in the Greek philosophical tradition, it also applies to the dialogue involving the religious dimension, both within the same religion—for example the practice of spiritual direction and various forms of faith-sharing—and also cases where those involved may belong to different faith traditions. On these bases, Christians are urged to «listen and understand what other believers can convey to us», and «benefit from the gifts that God bestows» on us, also through them.

Another reason for engaging in interreligious dialogue is also mentioned in this section. It is affirmed that such «a dialogical style of relationships» is even more important due to the «socio-cultural changes», the «increased interdependence in all spheres of human existence» and «the demands of peace». Incidentally, this is even truer in the present time than it was when the document was written, decades ago. This idea echoes the opening of *Nostra Aetate*, which placed the Church's new interest in and reflection on the relationships with the followers of other religions precisely «in (the contexts of) our time».

(22) Section 22 affirms that the most important motivation for the Church's commitment to dialogue is her faith. Specifically, it rests on our belief in the Trinity. This idea is further elaborated in sections 22–24.

According to *Dialogue and Mission*, «revelation enables us to glimpse a life of communion and exchange» in the trinitarian mystery. As we consider the Trinity, in the Father we «contemplate» a love that is «pre-emptive» and unlimited, such that the «universe and history are filled with his gifts». God's love «envelops» «every reality and every event», to the extent that despite the manifestations of evil, the power of redeeming grace is «present in the story of every man and every people». On this basis, the Church has a threefold duty: «discovering» all «the riches God has hidden in creation and history», «bringing (them) to light», and bringing them «to maturity». This echoes *Nostra Aetate's* teaching, whereby the Church calls all «her sons and daughters» to «recognise, preserve and promote» all the «good things» present among the followers of other religions (NAe

2).² This effort has two purposes: «to celebrate God's glory in the liturgy», and to «promote the flowing of the Father's gifts» among people.

(23) The Son, the Word and Wisdom in whom all was created (cfr. John's Prologue)—Christ, the Son incarnate, «the light that enlightens every man»—is the Redeemer «present with grace in every human encounter», unconditionally, to «free us from our selfishness and make us love one another as he loved us». The document reinforces this idea of Christ being present with his grace in every human encounter, with a direct quotation from John Paul II's *Redemptor Hominis* 14, stating that: «Every man, without any exception, has been redeemed by Christ, and with man, with every man without exception, Christ is in some way united». This is always true «even when that man is not aware of it».³

(24) The Holy Spirit is described as «that force of life, movement and perpetual regeneration (cf. *Lumen Gentium* 4)», at work in every conscience, directing people's «hearts' secret journey towards the Truth (cfr. *Gaudium et Spes* 22)». While making explicit reference to *Lumen Gentium* 16, *Gaudium et Spes* 22, and *Ad Gentes* 15, this section quotes directly from *Redemptor Hominis* 6 to affirm our belief that the Spirit works beyond the visible boundaries of the Church. Because the Spirit «precedes and accompanies the journey of the Church», she is committed to discerning the signs of the Spirit, to follow wherever the Spirit leads her, and to serve the Spirit as «a humble and discreet co-worker».

This passage is very important because here official teaching on the Church's attitude towards people of other religions elaborates on the pneumatological aspect of inter-religious dialogue. This is one aspect in which *Dialogue and Mission* develops the conciliar teaching. *Nostra Aetate* did not mention the Spirit. By contrast, the influence of John Paul II's teaching, where the Spirit is a key theme, is evident. For example, while its central theme is not explicitly about non-Christian religions, *Dominum et Vivificantem* (1986) explores the universal action of the Holy Spirit, which is relevant to interreligious dialogue. It emphasises the presence and work of the Spirit in all of humanity, in line with the Church's broader understanding of the Spirit's role in guiding all people towards truth and goodness (see for example sections 53–54). Another example is the third chapter of the encyclical *Redemptoris Missio* (1990), which explores the idea that the protagonist of

2. The relevant passage reads: «It therefore calls upon all its sons and daughters with prudence and charity, through dialogues and cooperation with the followers of other religions, bearing witness to the Christian faith and way of life, to recognise, preserve and promote those spiritual and moral good things as well as the socio-cultural values which are to be found among them». (Norman Tanner ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. II, London: Sheed and Ward, 1990, *969)

3. John Paul II, *Redemptor Hominis*, 4 March 1979, *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), 285.

the mission is not the Church, but the Holy Spirit.⁴ This connects closely to *Dialogue and Mission*'s affirmation that the Church is but a «humble co-worker» of the Spirit, including in the dialogue with other believers.

(25) The Church, which is the seed and the beginning of the Kingdom (LG 5, 9), is called to journey towards its full realisation. Above all, she is called to «make the rest of humanity advance towards it», because the Kingdom of God «is the ultimate end of all men». With her «struggle against evil and sin», the Church «prepares» humanity for the Kingdom, which has already begun in Christ, «until its perfect fulfilment in the perfect communion of all mankind as brothers in God».

Interestingly, this part of the document, despite its main focus being dialogue, and interreligious dialogue in particular, devotes much attention to the Church's mission. Thus, it reinforces the unique place of dialogue within the mission, and its legitimacy as a path of mission, now appearing more clearly rooted in Christian faith and theologically based.

With this reflection, this document is the first to elaborate on the foundations of the Church's positive attitude and constructive engagement with the followers of other religions, exploring the Trinitarian, Christological, and Pneumatological dimensions. It is another instance of development of the teaching of Vatican II, in line with the intention and implicit mandate from the Council itself.

(26) The initial words, «this vision», refer to the theological foundations that have just been presented. This is what prompted Vatican II to affirm the existence of «good things» in non-Christian religious traditions. Various images used in the Conciliar documents are mentioned, along with the respective references. *Optatam Totius*, the Decree on priestly training, speaks of «true and good things» (section 18); *Gaudium et Spes* mentions «precious elements, both religious and human» («*pretiosa elementa religiosa et humana conservant*», GS 92). *Ad Gentes* 11 mentions «seeds of the Word», and *Ad Gentes* 15 has «the seed of the Word». In this section *Dialogue and Mission* also mentions «seeds of contemplation» as if it were a direct quote from AG 18; however, the Conciliar text actually speaks of «the ascetic and contemplative traditions, whose seeds were sometimes planted by God in ancient cultures already prior to the preaching of the Gospel». Finally, *Nostra Aetate* 2 spoke of «the rays of the truth that enlightens all men». As a result, the document

4. John Paul II, *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate*, 7 December 1990, *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1991), 249–340, (Chapter III, 268–276).

can affirm that there are «clear indications» in the teaching of Vatican II that true values are «embedded in humanity's great religious traditions», and they «deserve the attention and the esteem» of Christian believers. They constitute a «spiritual patrimony» which is in itself an «effective invitation to dialogue» addressed to Christians.

Here, *Dialogue and Mission* clearly presents an optimistic interpretation of Vatican II regarding other religions.

(27) Section 27 concludes the discussion on the foundations of dialogue by presenting the implications for Christian life and mission. Various conciliar texts are collated into a long paragraph (AG 11 and 41; *Apostolicam Actuositatem* 14, 29), from which the following points emerge. First, in order to bear witness faithfully to Christ, Christians must establish «relationships of esteem and love with the people of their time». Second, they must see themselves «as living members [Italian text: *membra*, i.e. limbs] of the groups of people among whom they live», actively and constructively engaging in the life of the community. Third, this involves knowing well «the cultural and religious traditions of others», and being «glad to discover and ready to respect the seeds of the Word hidden in them». Lastly, interpersonal relationships are essential because it is through «sincere and patient dialogue» that Christians can learn about the riches «God has bestowed upon the peoples».

Sections 28–35 elaborate on various forms that interreligious dialogue can take.⁵

(28) Various forms of interreligious dialogue are presented. These have emerged from the experience accumulated over the years. Other forms may emerge as contexts change. Nevertheless, these forms of dialogue are experienced either separately or in combination.

(29) To avoid giving the impression that dialogue between Christians and followers of other faiths may be reduced to mere activities, section 29 affirms that such dialogue is «first and foremost, a style of action, an attitude, and a spirit that governs behaviour». It is a combination of interior dispositions: «attention, respect, and acceptance of the other», which constitutes «the norm and necessary style of Christian mission» and of every aspect of mission, whether it be, for example, «simple presence and witness», service, or direct Gospel proclamation. The point is that while interreligious dialogue is a specific path

5. This provided the basis for *Dialogue and Proclamation* § 42.

of mission, the internal disposition it requires is essential in all other aspects of Christian mission as well. Without such a «spirit of dialogue», mission would not only contradict the «demands of true» humanity, but also run contrary to the Gospel.

(30) The first form of mission described is not given a name, but is explained in terms of the duty of Christians «to live out dialogue» in their day-to-day lives. This is true whether they are part of a minority or a majority within society. The purpose is «to infuse the taste of the Gospel in every environment» in which they are present.

(31) Another form is the «dialogue of works and cooperation», where Christians and people of other religions work together in different fields for «human liberation and promotion». This happens not just at the individual level, but through organisations operating in diverse spheres, that is to say, in a structured, organised way.

(32) Examples of such cooperation are presented with reference to the teachings of Vatican II, Paul VI, and John Paul II. What is important is that the «great problems of humanity call Christians to cooperate with other believers, precisely by virtue of their respective faiths».

(33) Another level of interreligious dialogue mentioned is the dialogue of «experts», the aim of which is twofold: «to compare, deepen, and enrich their respective religious heritages», and «to apply resources to the problems that humanity faces throughout history». After *Dialogue and Proclamation* (1991) this level of dialogue has been reduced to the «Dialogue of theologians»—who are experts in one particular field— where the object of the conversation is the respective religions. However, in *Dialogue and Mission*, it has a much broader scope.

Three observations emerge. First, «experts» does not mean only experts in religion, religions, or dialogue, because all Christians should be «experts in dialogue». Instead, it refers to people of faith who have special expertise in various fields of knowledge, from the humanities (including, of course, theology, philosophy, religion, and religions), to the sciences and technology.

Second, the aim of interreligious dialogue is not only to discuss religion but also to «apply», together, the resources of the participants' respective religions (let us call them the «wisdom» of the religions) to help humanity face its great problems in every age.

Third, the religious element, however, is a necessary condition. The document emphasises this aspect when stating that normally this kind of dialogue happens where «the interlocutor has a vision of the world, and adheres to a religion that inspires them to act». In other words, the partners in dialogue must be people who belong to a religion, which provides them with a worldview, and motivates them to act for the common good. On such premises, the «dialogue of experts» becomes possible.

(34) When this kind of dialogue takes place, those involved gradually come to learn and appreciate each other's values, rooted in their respective religious traditions. This eventually leads to the promotion of «communion and fraternity among people». Thus, the «dialogue of experts», when properly conducted, does not remain at the theoretical level but yields very concrete outcomes in fostering human relationships among followers of different religious traditions. There is also one more implication for the Christian interlocutor who, by engaging in the interreligious dialogue of «experts», «cooperates in the evangelical transformation of culture». In this regard, the document refers to *Evangelii Nuntiandi* sections 18–20, and 63.

(35) Lastly, section 35 introduces a type of interreligious dialogue that takes place «at a deeper level», when «individuals rooted in their own religious traditions can share their experiences of prayer, contemplation, and commitment». They may also share their respective ways of searching for the Absolute, and the outward manifestations of this spiritual quest. The condition for the possibility of this kind of dialogue is a certain level of spiritual maturity on the part of the participants.

This dialogue at the level of religious experience (as *Dialogue and Proclamation* will later refer to it), leads «naturally» to «mutual communication of the reason of one's faith». Being a dialogue between spiritually mature persons of faith, even when «profound differences» emerge, the dialogue will not end, because the conversation will «humbly and trustingly turn to God».

In this kind of interreligious dialogue, it is possible for the Christian «to offer the other the chance to experience existentially the values of the Gospel». «Existentially» is a crucial word here: even though the follower of another religion does not believe the Gospel, they can at least experience its message as it is embodied and lived out by the Christian dialogue partner.

When this form of dialogue occurs, it results in «mutual enrichment» at the level of faith, as well as «fruitful cooperation for promoting and preserving the highest values and spiritual ideals of humanity».

Dialogue and Mission

The final part of the document, titled «Dialogue and mission», consists of sections 36–44, organised around two focuses: the relationship between mission and conversion (37–40), and the value of dialogue for the establishment of God's Kingdom (41–44). It further elaborates on the point that, when properly understood, Christian mission and interreligious dialogue are intertwined. Section 36 serves an introductory function.

(37) In section 37, the document affirms that «the aim of missionary proclamation is conversion», and substantiates the statement with a quotation from AG 13 (also found in art. 787 §2 of the Code of Canon Law). It is also observed that while engaging in interreligious dialogue «reflecting on the spiritual journey of conversion is inevitable».

As this is a delicate issue, prone to misunderstandings, a clarification is added. From the Christian point of view, «conversion is the return to God of a humble and penitent heart, in the desire to submit more generously one's life to Him». This is always the work of grace. As such, conversion is not exclusive to the Christian faith, but is a universal experience of faith, and in this sense does not imply a change of religion. However, this possibility is not to be excluded as a potential outcome along the journey of interreligious dialogue.

(38) Nevertheless, the process of conversion (including in the case of a change of religious allegiance) must never be forced. The «supreme law of conscience prevails» at all times. A direct quotation from *Dignitatis Humanae* 3 is included to support this fundamental idea.

(39) In fact, conversion is never mere human work, but the real «agent of conversion» is the Holy Spirit. *Evangelii Nuntiandi* 75 is quoted to explain that the Spirit is at work both in the Christian, «impelling» them to proclaim the Gospel, and in the other person, in whose conscience the Spirit makes the «word of salvation» acceptable and understandable. Hence, in the process of conversion «the Christian is but a mere instrument and co-worker of God».

(40) Ideally, the Christian «harbours in his heart the desire to share his experience of Christ with others», even when he engages in interreligious dialogue. It is «natural that the other believer may desire something similar»—that is, to share their own experience.

Conversion is to be understood as a process of turning one's heart to God, which may ultimately result in a change of religion. However, it is a gradual process, and its success depends on the extent to which the heart of the Christian and the non-Christian interlocutors turn to God. It may well be the case that the heart of the non-Christian turns to some extent towards the God of Jesus Christ, even if not to the point of an explicit confession of faith. Such an outcome should already be considered a success in Gospel proclamation. We believe that the Holy Spirit will continue to inspire and guide that process. As humble «co-workers», we do our best to fulfil our duty and entrust the rest to God.

(41) In the awareness that there are «seeds of good in every human community» and that God has a «loving plan for all nations», the Church goes out to meet «all men, peoples, and their culture» because she believes Christ's promise that the Holy Spirit guides her to the fullness of truth. For this reason, she «wishes to work together with all, for the fulfilment of this plan».

In doing so, the Church seeks to appreciate and actively use the immense and diverse wisdom that comes from God in a multiplicity of forms and ways, putting it into practical use to benefit her mission. Moreover, through this collaborative effort, she contributes to imbuing the cultures she encounters with the values of the Gospel, thereby contributing to their spiritual growth and transformation.

(42) Section 42 consists of an extensive quotation from *Gaudium et Spes* 92. In the light of the previous section, the Church wishes to work together with other believers, whose traditions «preserve precious human and religious elements». She hopes that in the dialogue with them, she may be able to «accept... the promptings of the Spirit» faithfully and «carry them out diligently». The Church desires to «establish a dialogue inspired only by the love of truth», without excluding anyone. «Since God the Father is the origin and purpose of all people, we are all called to be brothers», all called by God, «we can and must work together» for a peaceful world.

(43) Thus, interreligious dialogue practiced along these lines becomes a «source of hope», not only for those directly involved but also for society in general. It also becomes a «factor of communion in mutual transformation». This indicates a dynamic communion, in which differences and divergences are met with the effort to understand each other and

allow oneself to be transformed by the encounter.

This is possible under the action of the «Holy Spirit, who guides the realisation of God's plan»: the unity of all God's children, to which the Church contributes—as previously affirmed—by carrying out her mission, which includes dialogue and cooperation with followers of other religions.

(44) Interreligious dialogue is not merely the result of human effort. It is primarily the work of God's Spirit, who «opens to individuals and peoples the paths of dialogue, to overcome racial, social, and religious differences, and enrich each other». The Church's dialogue with the followers of other religions happens «in the time of God's patience», during which we are reassured of God's mercy and his desire that all people be saved. During this time, we are given the opportunity to respond by striving for holiness and sharing the Gospel with others.

In the last paragraph, the Church is portrayed as standing before the «humanity of the third millennium», a «new humanity». This conveys the idea of an evolving world with its specific challenges, opportunities, and spiritual needs. The document expresses the hope that, in this transformed context, the Church may be able to «radiate an open Christianity». The verb «radiate» conveys the notion of shining forth and spreading widely, suggesting an active and visible presence, while «open Christianity» emphasizes inclusivity, dialogue, and adaptability to contemporary realities. Moreover, as she sows the seeds of the Gospel—not without trials and difficulties, but trusting in God—it is hoped that the Church may persevere and wait patiently for those seeds to sprout in God's appointed time.

Dialogue and Mission: its enduring significance forty years on

1. Foundational value of Dialogue and Mission

The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions (1984) is a fundamental milestone for the Church's dialogue, on account of the theology of interreligious dialogue it contains. For this reason, all subsequent magisterium on this specific dimension of the Church's life and mission, including *Dialogue and Proclamation*, as well as papal teaching, should be read alongside this seminal document.

In the wake of the Second Vatican Council, Paul VI's *Ecclesiam Suam* (1964) elevated «dialogue» to the level of an ecclesiological category, strengthening the legitimacy of

all forms of dialogue, especially with all realities outside the Church, and interreligious dialogue in particular. Twenty years later, *Dialogue and Mission* represented a significant development of the theology of *Ecclesiam Suam* (1964), by providing a necessary bridge to «transpose» the revolutionary realisation that the Church experienced at Vatican II vis-à-vis other religions and their followers, into concrete guidelines for Catholic communities and individuals engaged in interreligious relations—which were particularly needed in situations where Christianity was not the majority religion. The document did so primarily by presenting the main elements of a fundamental theology of interreligious dialogue, in relation to dialogue in general.

Dialogue and Mission has also served as a significant reference point for papal teaching. In his 1990 encyclical *Redemptoris Missio*, reaffirming the Church's ongoing missionary mandate, John Paul II dedicates three substantial sections (55–57) to interreligious dialogue as one of the Church's approaches to missionary work. While the encyclical contains only a single direct reference to *Dialogue and Mission*, its themes and language closely align with those of the 1984 text, which at the time was the sole magisterial document entirely dedicated to the Church's relationship with followers of other religions. The document *Dialogue and Proclamation* was already being prepared but would not be published until 19 May 1991—several months after *Redemptoris Missio*.

Regrettably, however, *Dialogue and Mission* is not very well known among Catholics, including clergy and people who have received theological training. One of the reasons for this could be that just seven years after its publication, the *Dialogue and Proclamation* (1991) was issued. This was a longer and more complex document, prepared by two dicasteries of the Roman Curia—the Secretariat for non-Christians, which had become in 1988 the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, and the Congregation for the Evangelisation of the Peoples—under the supervision of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Moreover, in the intervening seven years, interreligious dialogue had been powerfully boosted by John Paul II's words and actions. Thus, for a combination of reasons, *Dialogue and Proclamation* received more attention, almost obscuring *Dialogue and Mission*. Numerous key references to *Dialogue and Mission* within *Dialogue and Proclamation* clearly indicate that the authors of the latter intended to build upon the former. Nevertheless, many readers interpreted the new document as superseding its predecessor, which led to *Dialogue and Mission* being largely overlooked.

It is legitimate to see *Dialogue and Proclamation* as an expanded version of *Dialogue and Mission*, not only on account of the matter covered, but also of the great details it provides on aspects of mission and interreligious dialogue. However, the «expansion»

also meant a broadening of focus, away from the theological and spiritual dimension of interreligious dialogue, which can be described as its essential core. At a practical level, moving too quickly from *Dialogue and Mission* to *Dialogue and Proclamation*, resulted in the content of the former being taken for granted, and the attention of many Catholics shifting quickly from the foundations of interreligious dialogue to its practical aspects. On the contrary, far from superseding it, *Dialogue and Proclamation* acquires even deeper significance in light of *Dialogue and Mission*'s theology of encounter.

Incidentally, *Dialogue and Mission*, wisely, remains focused on the theological foundations of the dialogue, and does not get involved in the debate of the salvific value of religions, which was gaining momentum in academic and theological circles at the time, both among Protestants and Catholics. By so doing, the document makes it clear that the Christian's responsibility to engage in good and constructive relationships with the followers of other religions, stems from their faith, regardless of the «theological status» of other religions. It is a divine vocation.

Another important reason why *Dialogue and Mission* remains crucial is that—as noted in the commentary—it advances interreligious dialogue to a deeper level, that of spirituality. While laying theological foundations and emphasizing that dialogue ultimately stems from Christian faith, it also highlights the interior attitudes necessary for meaningful engagement. In doing so, it introduces the concept of a spirituality of interreligious dialogue, which serves as an essential foundation for authentic and fruitful interaction with followers of other religions.

With few exceptions, we missionaries in Asia have the privilege—although at times it may be hard to recognise it as such—of being part of small local Churches representing a minority among other religious constituencies. Often, for us, the only way to speak of our faith is through dialogue with the followers of other religions. This is true not only at the interpersonal, individual level, but also at the institutional level. In the practice of interreligious dialogue, we have the opportunity to develop and refine a spirituality, a theology, attitudes, and practical skills that are not only useful but also necessary in the enactment of all the other forms of mission, including direct proclamation. Interreligious dialogue can become a school of mission, a school of Christian discipleship, where we can to learn how to be «always ready to give reason of the hope» that is in us (See 1 Peter 3:15).

Importantly, *Dialogue and Mission* also gives consideration to the pastoral dimension of interreligious dialogue. A point that deserves special mention is the emphasis placed on giving interreligious dialogue importance at the local level, ensuring that all local Churches make the necessary arrangements. This aspect was also highlighted by John

Paul II in his address at the conclusion of the Plenary Assembly of the then Secretariat, from which the document emerged (4 March 1984). The pontiff stated that

No particular Church is exempt from this duty, made urgent by continuous changes. Due to migration, travel, social communications, and personal choices, believers of different religions and cults easily come into contact and often live together. Therefore, a pastoral care that promotes respect, hospitality, and testimony is necessary so that spiritual values may enliven our societies, which are tempted by selfishness, atheism, and materialism. To promote this pastoral care, it is highly advisable to establish a special commission within each bishops' conference.⁶

2. *Mission ad gentes and interreligious dialogue in crisis*

The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions gives an account of dialogue—in general—and mission not as merely connected, but as closely intertwined realities. In this sense, the shortened title often used for the document, while more convenient, could also be misleading in that the conjunction «and» naturally conveys the idea of juxtaposition. On the contrary, as already observed, the document speaks of mission while discussing dialogue and of dialogue while discussing mission, showing that neither can be fully defined without reference to the other. This is true of interreligious dialogue as well.

In *Redemptoris Missio* (33–34), John Paul II described three key contexts of evangelisation: first, areas needing mission *ad gentes*; second, already established Christian communities requiring pastoral care; and third, regions needing new evangelisation to rekindle faith among baptised individuals. He argued that the mission *ad gentes* retains a distinct place of priority within the Church's broader mission, addressing specific groups and contexts where Christ is unknown and the Church under-represented. Its specific goals are Gospel proclamation, the establishment of local churches, and the promotion of Kingdom values in non-Christian contexts. While a harmonious relationship exists between pastoral care, new evangelisation, and mission *ad gentes*, each enriching the other, it is nevertheless essential to the evangelizing mission of the Church in its entirety, that mission *ad gentes* retain the priority status, directly conferred on it by Christ's mandate. This implies the effort to prevent the central role of mission *ad gentes* from becoming just one aspect among others amid the Church's universal outreach, and eventually being sidelined as other pressing issues call for more attention.

6. John Paul II, *Ad eos qui plenario coetui Secretariatus pro non Christianis interfuerunt coram admissos*, 3 March 1984, *Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984), 710–11, my translation from the Italian original.

Regrettably, in recent times, a gradual shift in this direction can be detected within the Church. Diminished interest and enthusiasm for the proclamation of the Gospel to non-Christians is discernible at various levels of the Church's structure, and in the day-to-day operation of Christian communities. Just to mention one example, to date, the Catholic Bishops Conference of Japan has never felt the need to establish a commission or office for mission. Diminished interest also translates into fewer resources, especially in terms of personnel, fully invested in *ad gentes* ministries. All of this amounts to a «crisis» of mission *ad gentes*, and consequently a crisis of all its dimensions, including interreligious dialogue. This contrasts sharply with the great missionary enthusiasm that gripped the Church in the wake of Vatican II and reached its peak in the 1980s and 1990s.

At the turn of the century, the advancing tide of secularization brought about a progressive de-Christianization, demanding urgent attention from the Church. This decline was marked by a weakening of faith in regions historically shaped by Christianity, as rapid social transformations, scientific and technological progress, shifting cultural norms, and globalization increasingly pushed religion to the margins of people's lives.

Recognizing this challenge, Pope Benedict XVI established the Pontifical Council for Promoting the New Evangelisation, on 21 September 2010, through the Apostolic Letter *Ubicumque et Semper*⁷. He saw the need to reaffirm the Church's commitment to addressing the spiritual and cultural struggles of the modern world while remaining faithful to its mission of proclaiming the Gospel. The Council was specifically created to respond to the growing difficulties of evangelisation, particularly in traditionally Christian areas where faith had been severely affected by secularization. Its mission focused on renewing the proclamation of the Gospel and strengthening catechesis to ensure that the Church's message remained relevant in a time of profound social and cultural shifts.

At its core, the Council aimed to rekindle faith in regions where the Gospel had once flourished but where indifference and detachment from the Church had taken hold—symptomatic of the «interior desert» that forms when individuals seek meaning apart from God. To meet these challenges, the Council worked to develop new strategies and approaches to evangelisation, engaging contemporary societies while remaining deeply rooted in Tradition. Although its primary focus was on traditionally Christian regions, the Council also underscored the interconnectedness of internal (*ad intra*) and external (*ad extra*) missionary efforts, emphasizing that revitalizing faith locally would, in turn, strengthen the Church's global mission.

7. Benedictus XVI, *Ubicumque et Semper*, 21 September 2010, *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010), 788–92.

The creation of a dedicated body within the Roman Curia ensured that the pressing need for re-evangelisation received proper attention, without diminishing mission *ad gentes*, which remained under the charge of the Sacred Congregation for the Evangelisation of Peoples. However, twelve years later, under Pope Francis' pontificate, the Congregation for the Evangelisation of Peoples and the Pontifical Council for Promoting the New Evangelisation were merged into the newly established Dicastery for Evangelisation, as part of his broader reform of the Roman Curia.⁸ This restructuring aimed to streamline the Curia, consolidating Vatican offices for greater efficiency and reinforcing evangelisation as the Church's primary mission. Yet, in practice, it is likely to result in the loss of mission *ad gentes*' priority status within the Church's evangelizing mission. No longer distinct, it is now placed on equal footing with the new evangelisation, leading to a loss of clarity regarding the unique characteristics and roles of each.

In this context, *Dialogue and Mission* is an important reminder of the priority of the Church's mission to non-Christians. Together with the two other seminal documents dealing with mission that followed within the subsequent seven years—*Redemptoris Missio* (1990) and *Dialogue and Proclamation* (1991)—*Dialogue and Mission* reflects a missionary mindset and a strong missionary spirit of the Church, imbued with Saint Paul's concern for those who still do not know Christ. It presents a vision in which mission directed towards non-Christians is considered a priority, in obedience to Christ's mandate to the apostles and disciples. Without undermining the necessity and urgency of providing spiritual care and guidance to Christians on their path of discipleship, mission *ad gentes*, with the first proclamation at his heart, remains the model for all formation and catechesis directed towards the baptised, so that they, in turn, become missionaries.

A return to *Dialogue and Mission* can also benefit in particular the work of missionaries *ad gentes*, by helping them recover and maintain their specific focus. Like other missionary religious orders and societies of apostolic life, the Xaverian Missionaries were established as specialists of mission *ad gentes*. This fundamental element of our Xaverian identity was reflected in all aspects of our life and work, even from the years of initial formation: from the initiation in the spirituality and the charism of the Congregation to the training for mission and ministry. There was great insistence on keeping non-Christians—those who had not yet known Jesus Christ—and the concern for their salvation at the centre of our studies, discussions, liturgy, prayers, planning of yearly activities, ministry, discernment at the personal and community levels. Even the choice of subjects and

8. The reform was outlined in the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium*, 19 March 2022, and came into effect on 5 June 2022.

topics of study during philosophical and theological preparation more clearly reflected this focus. However, in recent times, this concern appears to have weakened.

By contrast, a tendency has emerged, to settle for forms of ministry that, while undoubtedly important and urgent, could nevertheless be carried out by secular clergy or religious orders with different charisms, leaving us free to concentrate on the specific purpose of our institute.⁹ This tendency could become a cause for concern. Obviously, the exclusive purpose of our mission has never prevented us from offering other services to the Church. In fact, precisely in virtue of our missionary vocation, we have assisted local Churches in their needs, especially where there was a shortage of local clergy. However there has always been a certain «anxiety»—an awareness that some activities, such as parish ministry, were temporary measures rather than an expression of our specific calling.¹⁰

Concrete cases come to mind. For example, I remember long and sometimes passionate discussions, in the Philippines in the early 2000s, about whether it was right or not to take on the pastoral care of another parish beside the one we have been running since the beginning of our presence there (Maligaya), and the pastoral care of a subdivision in another parish (Sitio Militar). The new parish in Marikina was eventually accepted, but not before careful discernment over a number of years.

What troubles me is the fading of the sense of «anxiety»—almost a «sense of guilt»—for not working directly with non-Christians. Instead, we seem to have normalised the parish, which serves primarily Catholics, as an ordinary way of our mission, rather than viewing it as an extra-ordinary mode, an exception. Even more regrettable, is that younger generations of Xaverians are being formed in environments where the urgency and concern for the evangelisation of non-Christians, once so palpable, have greatly diminished.

9. «The sole and exclusive purpose of our Institute is the proclamation of the good news of God's Kingdom to non-Christians» (Xaverian Missionaries, *Constitutions and General Rule*, revised edition, Rome, 2008, §2); «The Society of St Francis Xavier for Foreign Missions is a religious family, whose particular goal is the preaching of the Gospel in faith-less [*infedeli*, i.e. without the Christian faith] lands, in obedience to Christ's mandate to his Apostles: "Go to the whole world and proclaim the good news to all creation."» (Xaverian Missionaries, *Fundamental Rule*, 1971, §1); «We must endeavour to implement the sublime objectives that the Institute aims to achieve, working with ever-increasing ardour to expand the Gospel in unbelieving lands, thereby contributing our modest share towards the fulfilment of Christ's prophecy, which envisages the formation of a single Christian family that embraces all of humanity.» (Guido Maria Conforti, *Letter Testament*, 2 July 1921). My translations.

10. Xaverian Missionaries, *Constitutions and General Rule*, §10: «The pastoral service we offer to Christian communities in established, though not yet fully self-sufficient Churches is of a temporary nature. We make every effort to ensure that our assistance is not prolonged more than is necessary».

Needless to say, this transformation—the diminished pull towards the *gentes*—directly affects how interreligious dialogue is perceived within the Congregation. There is now a lack of interest in pursuing it, and above all, a reluctance to dedicate the time, energy, and sacrifice required to acquire the necessary knowledge, competence, and experience for this profoundly missionary ministry. Such changes risk affecting the very essence of our identity as specialists in mission *ad gentes*.

A cursory look at the documents of the past four Xaverian General Chapters (from the Fifteenth to the Eighteenth), spanning sixteen years (2007–2023), reveals a dramatic shift in the importance of interreligious dialogue. Once clearly declared a priority—particularly at the Sixteenth General Chapter (2013)—by 2023 it had become almost invisible. In the document of the Eighteenth General Chapter, the term «interreligious dialogue» is mentioned twice. However, in both cases it is relegated within a parenthesis, merely as an item among miscellaneous activities. In section 34, which is descriptive, it is simply included in a list of services we are presently offering to the Church, at various levels.¹¹ Similarly, in section 38, it appears as a sub-item in a list of «some other expressions that identify us... as a Xaverian missionary parish». The context of sections 34 and 38 is the «Xaverian missionary parish».¹² Similarly, section 39 mentions the «dialogue with the faithful of other religions», alongside other activities in the context of the parish.¹³ In addition, section 48 mentions a commitment «to establish a dialogue between religions and cultures for missionary purposes».¹⁴ Once again this appears as an item of a list, and no further clarification is given.

11. §34: «Our missionary service involves several areas such as diocesan, national, international organisations, assignments at the diocesan administrative level (Migrants, Indigenous pastoral care, Caritas, mission center, interreligious dialogue, justice and peace, roles of the diocese, etc.) or government employment such as teaching or chaplaincies (prisons, hospitals, schools)».

12. §38: «... continuing to propose missionary initiatives in synergy with other extra-parish entities (justice and peace, Basic Ecclesial Communities, intercultural, interreligious and ecumenical dialogue) ».

13. §39. «The missionary parishes entrusted to the Xaverians become increasingly significant if placed in contexts of poverty and marginalisation, for prophetic community choices that lead to those places where no one wants to go. This entails going out to the existential and geographical peripheries, an ongoing search for dialogue with the faithful of other religions, concern for the care and integrity of creation, and a regular encounter with the poor, sick, marginalised, and those who have drifted away from the Church».

14. §48. «In order to recognise ourselves as a Charismatic Xaverian Family, we propose these common characteristics as starting points: to witness in every time and place the good news of the kingdom of God, which is Jesus Christ, to those who do not know Him; to live one's life in a missionary perspective by committing oneself, like San Guido M. Conforti, to see, seek, love God in everything and in everyone; to promote justice, peace, and universal brotherhood; to establish a dialogue between religions and cultures for missionary purposes; to foster and value mutual complementarity; to encourage the social dimension of evangelisation».

Slightly more significant is the reference to interreligious dialogue in section 5, which speaks of three pillars of our charism, which are proclamation, dialogue, and liberation.¹⁵ Here too, however, dialogue is vaguely described as «a commitment to get to know and encounter the other, culturally and religiously different, to walk the paths of history together». On the whole, in the documents of the Eighteenth General chapter, interreligious dialogue is not given significant attention.

It could be argued, in response, that the *Ratio Missionis Xaveriana*, a normative text for our Congregation, has already established the importance of the interreligious dialogue within our missionary action. However, this is true also of other elements, which are instead recalled and further developed in later documents. Moreover, the *Ratio Missionis* was issued in 2001, and reflects the context and the deliberations of the Fourteenth General Chapter, held at the time of a renewed missionary impetus in the Church in the aftermath of *Redemptoris Missio*, when interest and enthusiasm for interreligious dialogue were particularly strong.

The fact that the last General Chapter did not feel compelled to devote even a short paragraph to interreligious dialogue—whether to acknowledge and assess our achievements, to reaffirm its importance and priority (see section 5) among other forms of mission, or encourage greater investment of human and material resources—especially in our Asian missions where other religions represent the majority, or urge some confrères to specialize in relevant fields—reflects a general diminished interest, and perhaps a weaker belief in the dialogue with followers of other religions as a legitimate and effective path of mission.

The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions embodies the spirit of a Church strongly committed to non-Christians. At this critical juncture this important document stands as an urgent call—a unique reference point and a springboard for renewing the enthusiasm for mission among non-Christians, especially through dialogue with our brothers and sisters of other religions. Returning to *Dialogue and Mission* could greatly help reignite interest and conviction, restoring interreligious dialogue to its

15. §5. «At a time when, at all levels, there is confusion about the founding values, let us imagine our Chapter documents as a common “grammar” of the Xaverian life, to be understood in a way that is certainly flexible, not rigid, that is, as a pedagogical aid, which instructs us on some essential and indispensable points to continue being Xaverians today. It refers us to the fundamental texts of the Institute, such as the Constitutions, the General Rule, the Testament Letter of the Founder and reminds us of the three pillars of our charism: “proclamation”, as sharing the joy of the Gospel with those who have not yet received the gift of faith in Jesus Christ; “dialogue”, as a commitment to get to know and encounter the other, culturally and religiously different, to walk the paths of history together; “liberation”, as human promotion, always on the side of the poor, concretised with the new paradigms of social friendship and integral ecology».

rightful place within the Church mission in faithfulness to Christ's mandate to proclaim the Good News to all nations.

*The first part of this essay was published
in Quaderni del CSA 19/1-2: 3-20*

Archivio Saveriano Roma

Religioni e missione



Confucius was a humble man

UMBERTO BRESCIANI

Letica sociale ed economica nel Buddhismo

TIZIANO TOSOLINI

Imperativi per il missionario in Giappone

(Seconda parte)

LUIGI MENEGAZZO

Confucius Was a Humble Man

UMBERTO BRESCIANI

Despite its remote antiquity and its numerous hermeneutical obstacles and dubious passages, Confucius *Analects* is a goldmine of information about Confucius the man and his times. For many passages, the meaning is quite clear, often finding further confirmation from repetitions or from similar passages. In the end, by pondering on his reactions and his words, one can feel what kind of man Confucius was and draw a vivid enough picture of his character.

In reading Confucius' *Analects*, one trait that strikes me is Confucius' humility. Humility is a major theme in the book. One could say that it is the unifying thread running through the *Analects*. In this essay, I would like to present a few relevant sayings of Confucius on humility. I will divide them into three groups, namely: instances where Confucius teaches his disciples the virtue of humility; instances where he praises people for their humility; and, finally, instances where his own humility comes to the fore.

Teachings on humility

The first saying of the book of *Analects* introduces the leitmotiv of Confucius' discourse: «The Master said: "To learn something and then to put it into practice at the right time: is this not a joy? To have friends coming from afar: is this not a delight? Not to be upset when one's merits are ignored: is this not the mark of a gentleman?"». (*Analects* I, 1)

The first word of *Analects* is «learning». Confucius' *Analects* are all about «learning», not to be understood as a colourless acquisition of notions, but rather as the assimilation of human moral values. To put it more precisely, borrowing Tu Weiming's well-known definition, it can be said that, for Confucius, «learning» means «learning to be human».

This first saying consists of three rhetorical questions. We leave aside the first two questions—which relate to other basic topics, such as the concept of «learning»—and concentrate on the «Not to be upset when one's merits are ignored: is this not the mark of a gentleman?».

Here, we realize that the first saying ends by striking a powerful note in the direction of humility. Confucius' professed life ideal was to become a «gentleman» (a *junzi*), and here he highlighted one fundamental trait of the character of a *junzi*: not to be upset if your merits are ignored. Obviously, it takes a good degree of humility not to be upset when one's merits are ignored.

Analects makes the same point elsewhere, where it is written: «Don't worry if people do not recognize your merits; worry that you may not recognize theirs» (*Analects* 1: 16). Or again: «The Master said: "It is not your obscurity that should distress you, but your incompetence"». (*Analects* 14: 30). and also: «The Master said: "A gentleman resents his incompetence; he does not resent his obscurity"». (*Analects* 15: 19).

Another passage, which strongly and sharply underscores the value of real substance over the human craving for vanity, reads: «The Master said: "Do not worry if you are without a position; worry lest you do not deserve a position. Do not worry if you are not famous; worry lest you do not deserve to be famous"». (*Analects* 4: 14).

Elsewhere, Confucius points out the distinguishing characteristic of a *junzi*: «The Master said: "A *junzi* shows authority, but no arrogance. A vulgar man shows arrogance, but no authority". (*Analects* 13: 26). The outer appearance of a *junzi* is the opposite of that of a vulgar man. The *junzi* is dignified and serene. On the contrary, the vulgar man is arrogant and not serene. Why is the vulgar man not serene? Perhaps, because he is hiding something; or else, because he is upset for not being appreciated by others.

As a teaching on the importance of humility, another relevant passage is the following: «The Master said: "A man may have the splendid talents of the Duke of Zhou, but if he is arrogant and mean, all his merits count for nothing"». (*Analects* 8, 11). The Duke of Zhou—a great sage of Chinese antiquity, the one who created a good system of government for the newly established Zhou Kingdom (1046–246 BC), the so-called «system of rites and music»—was the ideal human being for Confucius. What if a person has the talents of the Duke of Zhou but is arrogant and keen on bullying people, instead of helping his or her fellow human beings? Such a person has nothing beautiful to admire in them, all their remarkable talents come down to nothing concretely useful for society.

Another relevant passage reads:

Zizhang asked: «What must a scholar-official be like, to be considered outstanding?». The Master said: «What do you mean by being outstanding?». Zizhang replied: «Being famous whenever serving in the state, or famous when serving in a noble house». The Master said: «This is famous, not outstanding. An outstanding man is one who is upright in his character and loves righteousness, who examines people's words and observes their facial expressions, and who is anxious to remain humble towards his subjects. Such a

man is always outstanding in a state and always outstanding in a noble house. A famous man, however, is one who, in appearance, upholds humanity (*ren*) but, in action, departs from it and who, nonetheless, arrogates [to himself] it without scruples. Such a man is always famous in a state and always famous in a noble house». (*Analects* 12, 20)

Confucius' disciples were looking forward to a political career, either in one of the many states of feudal China, or in one of the noble houses. The noble houses were aristocratic families, who had usurped part of the state power and had carved out their own fiefs. In the state of Lu, there were three such noble houses. Confucius himself had to deal with them on many occasions. Such a historical situation explains both the disciples' question about becoming outstanding in a state or in a noble house, and also explains Confucius' reply.

Here Confucius replies, in his usual way, by stressing the gap between appearance-vanity and real substance. He stresses how a scholar-official should behave, also pointing out that he should be «always anxious to remain humble towards his subjects».¹ In other translations, the word translated here as «outstanding» is rendered, as «distinguished», «accomplished», «one who attained superior perception», or in numerous other ways. From the context, we may reasonably conclude that, all considered, the term found in the original text is synonymous with *junzi* (the ideal man, the superior man, the exemplary person, etc.).

Let us conclude this section with the theme of «humility in learning», which is a dominant theme in the sayings of Confucius.² In Confucian vocabulary, «learning» means moral cultivation, and humility is an important step towards moral cultivation. All the teachings we have recalled so far are related to that process. One point stressed by Confucius is that a person should be open to learn, without obstacles deriving from selfish thoughts—such as believing that one already knows everything, or that one knows more than others.

Another text reads: «The Master said, “Put me in the company of any two people at random; they will invariably have something to teach me. I can take their good qualities as a model and their defects as a warning.”» (*Analects* 7: 22). The point of this saying is that we have something to learn from every person we meet, either from their good example

1. This leads to the topic of «humility in politics», developed by certain philosophers in recent years. See, for instance, Sara Rushing, «What Is Confucian Humility?», in *Virtue Ethics and Confucianism*, ed. by Stephen C. Angle and Michael Slote (New York: Routledge, 2013), 173–81; Sara Rushing, «Comparative Humilities: Christian, Contemporary, and Confucian Conceptions of a Political Virtue», *Polity* 45, no. 2 (2013), 198–222.

2. This topic has recently drawn scholarly attention. See Jin Li, «Humility in Learning: A Confucian Perspective», *Journal of Moral Education* 45, no. 2 (April 2, 2016), 147–65.

or from their mistakes. A humble person is committed to learning and always ready to learn, so that everything they experience becomes an occasion for inner growth.

Praise of humble persons

In *Analects*, Confucius praises a certain Meng Zhifan, a popular figure in the recent history of his own country of Lu, by stressing that: «Meng Zhifan never bragged. In a rout, he brought up the rear. About to enter the city gate, he whipped the horse, saying: “Not that I dared to bring up the rear, but that my horse refused to make headway”». (*Analects* 6:15).

Meng Zhifan was an official of the state of Lu at the time of Duke Ai, who reigned from 494 to 467 BC. This makes Meng Zhifan a contemporary of Confucius (551–476 BC). On the occasion of a battle between the army of Lu and the army of its rival neighbouring state, Qi, when the army of Lu was losing, they decided to withdraw. During the withdrawal, the burden of protecting the retreating soldiers from the enemy fell on the combatants at the rear, who risked their lives to ensure that the others could safely retreat inside the city walls. On that occasion, while the others were hastening back to their walled city, Meng Zhifan, instead of running for his life, courageously remained in the rear, and fought off the onslaught of the enemy. Once everybody else was safely inside, and he too succeeded in reaching safety by slipping into the city gate, he spurred his horse and declared: «It was not me who dared to stay in the rear and fight; it was because my horse was moving too slowly!»

The whole thrust of the passage is in praise of Meng Zhifan's humility. Here was a man who preferred to conceal his own merits, instead of bragging about them. Such behaviour of course is not ordinary, it requires that a man reach a high state of moral maturity. Confucius praises him wholeheartedly.

A similar case is found in *Analects* 8:1, where Confucius says: «Taibo may be said to have reached the highest point of virtuous conduct. Three times he renounced his claim to rule the world, and the people could find nothing to praise him for».

Here again Confucius is praising someone for his humility. In ancient times, the founder of the royal house of Zhou, which later eventually ruled over all of China (Zhou Dynasty, 1046–256 BC), had three sons. Taibo was the eldest son. However, perceiving that his father preferred his youngest brother, he relinquished his position and took to travelling. He travelled southeast and settled in the modern-day Jiangsu Province, where, again according to legend, he founded the ancient state of Wu. The way Taibo yielded his position was so secretive that the people could find nothing to praise him for. Confucius

praises him exactly for that. In Confucius' mind, to be able to renounce power is the supreme virtue for a statesman. Taibo is all the more outstanding for having done that in great secrecy.

In the *Analects*, one also finds sayings from disciples of Confucius. Seemingly, some of those sayings were uttered after Confucius' death, perhaps many years later. One of these sayings comes from Zengzi, one of Confucius' closest disciples. He praises a long-gone friend, who was a spectacular example of humility:

Master Zeng said: «Competent, yet willing to listen to the incompetent; talented, yet willing to listen to the talentless; having, yet seeming not to have; full, yet seeming empty; swallowing insults without taking offense—long ago, I had a friend who practiced these things». (*Analects* 8: 5).

These words echo the tone of the above judgment from his master's mouth when he was praising the humility of Yan Yuan, Confucius' favourite disciple. According to most commentators, in this passage it is likely that Master Zeng was thinking of Yan Yuan, too.

Confucius' humility

Through an analysis of his sayings, we perceive that Confucius himself was a humble person. When he repeated, like a refrain, that one should not be upset if one's merits are ignored, or similar sayings, we easily get the impression that this profound humility was also a trait of Confucius' own character.

Let us consider his outer appearance. As Mencius would later explain, the virtue of a person is manifested in the way that person's body functions and moves. The *Analects* states that: «The Master was affable, yet stern; he had authority without being overbearing; he was dignified but easy to approach». (*Analects* 7: 38)

The right dose of self-confidence and respect for others is hard to find in a person. One ancient commentator points out that

People who are gentle can hardly be firm, and those who are firm can hardly be gentle; people who are commanding tend to be ferocious. Those who are not ferocious can hardly be commanding; people who act in respectful manner can hardly be at ease, and those who are at ease can hardly command respect. These are the normal words of opposites. If one can be gentle yet firm, commanding yet not ferocious, and respectful yet at ease, this is beyond what words can reasonably capture.³

3. Wang Bi (226–249 AD), quoted in Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius* (New York: State University of New York Press, 2017), 214.

Incidentally, humility is an attitude that, elsewhere in the *Analects*, is described as the secret to good practice in the exercise of political authority.⁴

Here is how his close disciples defined Confucius' character: «The Master absolutely avoided four things: capriciousness, dogmatism, wilfulness, self-importance». (*Analects* 9: 4). The last of the four is the opposite of humility.

Somebody was insinuating that Confucius was a saint-sage, born with exceptional knowledge. Confucius heard this and replied: «The Master said, "I am not one who was born with knowledge. I am simply fond of antiquity and earnest in seeking it there".» (*Analects* 7: 20).

Elsewhere, Confucius declares that he was not born with innate knowledge (like the sages of China's antiquity), that he was acquiring his knowledge through hard work, and that learning should be an ongoing process. The following text supports this point:

The Master said: «Maybe there are people who can act without learning, but I am not one of them. Hear much, pick the best and follow it; see much, and keep a record of it; this is still the best substitute for innate knowledge» (*Analects* 7: 28).

Here is what Confucius thought of himself: «The Master said: "I make no claim to wisdom or to human perfection—how would I dare? Still, my aim remains unflagging and I never tire of teaching people."» (*Analects* 7: 34).

Here Confucius declares that he is not a sage-saint; neither is he a man of benevolence (*ren*). After that affirmation, he adds: *How would I dare?* In his mind, the sages were the great wise kings of old, the legendary figures of Chinese antiquity, such as Yao, Shun, Yu the Great, King Tang, or King Wen. Of course, he was not one of them. How about «human perfection»? In the original, it means a man of *ren*, i.e., a man of benevolence. Confucius did not believe he had reached that stage. We have another passage where this is reiterated: «The Master said: "My zeal is as strong as anyone's; but I have not yet succeeded in living as a *junzi*».⁵ (*Analects* 7: 33).

Nevertheless, Confucius aimed at becoming a sage, or at least a man of benevolence (*ren*). There was no doubt in his mind about this. He declared it so, and added that he never tired of teaching people, namely, to spur others to pursue that ideal.

Here is another interesting passage:

4. «The Duke of She asked about governing. The Master said: "Make people happy, if they are nearby, and attracted, if they are far away."» (*Analects* 13: 16).

5. In Confucius' vocabulary, the *junzi*, which often is translated as «gentleman», is the ideal man, a man of benevolence (*ren*).

The Master said to Zigong, «Between you and Yan Hui, who is better?» Zigong replied: «How dare I compare [myself] with Yan Hui? Yan Hui hears one point and thereby knows ten; I hear one point and know two». The Master said, «You are not his equal, neither of us is his equal». (*Analects* 5: 9).

In this conversation with Zigong—one of his closest disciples—Confucius declares that neither he nor Zigong is the equal of Yan Hui. In *Analects*, Confucius offered many words of praise for his exemplary disciple, Yan Hui. He admired him not only for his benevolence (or empathy, *ren*), but also for his humility.

Let us consider another interesting conversation between Confucius and his disciples Zilu and Yan Hui:

When Yan Hui and Zilu were in attendance, the Master said, «Why don't each of you speak about your aspirations?»

Zilu said, «I wish to share my chariots, horses, clothing, and furs with my friends and companions, and though they may spoil them, I would not be upset».

Yan Yuan said, «I wish never to brag about my EXCELLENCE, nor to show off my strenuous deeds».

Zilu then said, «I would like to hear your aspirations, Master».

The Master said, «I wish to comfort the aged, to BRING TRUST in my friends and companions, and to nurture the young». (*Analects* 5: 26)

From this conversation, we learn which were the inner aspirations of Confucius in his life: to be of service to the whole human community: «comfort the aged, bring trust to his friends and companions, and nurture the young». However, we also learn the aspirations of Yan Hui: «never to brag about my excellence, nor to show off my strenuous deeds». Yan Hui was a man deeply committed to cultivating humility in his words and deeds.

Confucius confesses that, at times, he makes mistakes. In one instance, he declares that he considers himself lucky, given that when he makes a mistake, someone points it out: «Wuma Qi reported this to Confucius. The Master said: “I am fortunate indeed: whenever I make a mistake, there is always someone to notice it”». (*Analects* 7: 31)

It should be noted that the ability to acknowledge one's mistakes is an aspect of humility. Confucius is glad because he has the chance to correct himself. On the contrary, a common human tendency is to rationalise one's mistakes, while «A vulgar man always tries to cover up his mistakes» (*Analects* 19: 8) or, even worse, to blame others for one's own mistakes.⁶

6. *Analects* 15: 21: «The Master said: “A gentleman makes demands on himself; a vulgar man makes demands on others”». Most commentators explain this saying as expressing the usual contrast between a

Even regarding his own teachings—the doctrines he espoused and preached—we find that Confucius always insisted that they were not of his own making, but they were the teachings of the sages of antiquity: «I transmit, I invent nothing. I trust and love the past». (*Analects* 7: 1).

Concluding observations

Confucius himself was humble: a model of humility in learning. He was constantly teaching humility to his disciples, often drawing examples from the stories of humble people, as examples to follow.

It needs to be recalled that humility is undoubtedly an important component of two basic concepts in the Confucian *weltanschauung*, namely the concept of *ren* (benevolence, humanity, empathy), which is the primary virtue in Confucianism, and the concept of *li* (ritual, propriety). Empathy (*shu*) implies that one thinks from the side of the others, therefore overcoming the personal craving for affirming oneself.

Propriety and rituals, including all rules of behaviour, are the outer expressions of the virtue of *ren*. To realise his ideal of human harmony among humans, Confucius preached the need to establish the *li* (rites or rules of propriety), which in concrete terms are described in the *Book of Rites* as «humbling oneself and honouring others».⁷ Confucius was convinced that «humbling oneself and honouring others» was the right attitude in any interaction with other people, and therefore the true foundation of the practice of the *li*.

Kwong-Loi Shun, a scholar specializing in classical Chinese ethical thought, has analysed Confucian humility in all its aspects and presented a comprehensive view. Humility is opposed to «pride» in all its variations.⁸ There are three dimensions to it: first, a deflated self-conception; second, caution and fearfulness; and third, seriousness and awe.

junzi and vulgar man, in situations where something goes wrong. The *junzi* immediately examines himself, whether there has been any responsibility from his side, and how to do things better in the future; the vulgar man immediately tries to shift the blame onto others.

7. *Zibei er zunren* 自卑而尊人. See the *Liji*, *Quli* a: 11.

8. Pride can take the form of *jiao* 驕, a self-conception of fullness, which can lead to excessiveness (i.e., *she* 奢, *chi* 侈, and *yin* 淫), laxity (i.e., *yi* 佚, *dai man* 怠慢, and *huan dai* 緩怠), greed, and “adverse comparative judgment on others” (e.g., *jiao ren* 驕人). Pride can take the form of *ao* 傲, which is related to *jiao* but is more about aloofness and sense of superiority than about others. Pride can take the form of *kua* 夸 (and its variant *kua* 誇), *fa* 伐 and *jin* 衿, which concern self-presentation and drawing attention to one’s accomplishments and contributions, so as to “buy” a reputation and establish a name for oneself. These three terms suggest a self-conception that deserves the high opinion of others, and lead to another set of problems, including the adverse desire to win, an insistence on being right, refusing to admit errors, and so on». See Kwong-loi

The deflated sense of self is expressed through *qian*, *bei*, and *rang*.⁹ They are about not making a display of success, restraining oneself and yielding to others. Being cautious and fearful is expressed through *shen*, *ju*, *kong*, and *jie*.¹⁰ This theme emphasizes adopting an overall pre-emptive, vigilant stance to avoid the problems caused by pride and laxity regardless of whether the problems are imminent or potential, serious or subtle. Lastly, seriousness and awe are expressed through *gong*, *zhuang*, and *wei*.¹¹ While *gong* and *zhuang* indicate seriousness in both inner attitude and outer demeanour, *wei* involves a sense of submission towards the objects that inspire *wei*, such as *Tian* (Heaven) and superior persons (ancestors, parents, elders, authorities).

Shun argues that all three aspects of humility—a deflated self-conception; caution and fearfulness; and seriousness and awe—are encompassed in *jing*, which means dealing with other people with caution, modesty, and humility, and is a typical quality of the *junzi*.¹²

Finally, we need to take into consideration *Analects* 15: 20: «The Master said: “A gentleman worries lest he might disappear from this world without having made a name for himself”». This saying by Confucius seems to contradict many other *Analects* sayings inspired by the ideal of humility, modesty, yielding, deference, and the like.

The contradiction disappears if we clearly understand what is the real meaning of humility in Confucius’ discourse. Unlike a common Western idea that «humility» means lowliness, self-denial, low self-esteem, or subordination to authority, humility for Confucius is a personal attitude needed for social interaction, in view of achieving harmony among humans in the world. Therefore, it is necessarily included in the task of self-cultivation,¹³ which, on the one hand, overcomes the desire to put oneself over and above others, and on the other hand, develops the desire to consider and make oneself a contributing member of the community.

Shun, «Early Confucian Moral Psychology», in Vincent Shen (ed.), *Dao Companions to Chinese Philosophy* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014), 274, 3–4.

9. *Qian* 謙, *bei* 卑 and *rang* 讓.

10. *Shen* 慎, *ju* 懼, *kong* 恐, and *jie* 戒.

11. *Gong* 恭, *zhuang* 莊, and *wei* 畏.

12. Propriety implies «respect», (*jing* 敬), another keyword of the Confucian ideology. In its original meaning, respect (*jing*) involves caution, being on guard, and devoted attention when dealing with persons, affairs, or other things. But it refers also to «not do to others what you would not others do to you», as well as «humbling oneself and honouring others».

13. In Confucianism, humility is «primarily a tool for facilitating harmonious social interaction». See Alexus McLeod, «Humility in Early Confucianism», in Mark Alfano, P. Michael Lynch and Alessandra Tanesini (eds), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility* (Abingdon and New York: Routledge, 2020), 247.

This kind of humility has nothing to do with self-effacement or low self-esteem. On the contrary, Confucius constantly exhorts people to do their best for their families, their communities, and the world. From this point of view, it is obvious that one should strive to make a name for oneself before disappearing from this world—not a fabricated name, but one earned through a lifetime of effort on behalf of the human community.

Archivio Saveriano Roma

L'etica sociale ed economica nel Buddhismo

TIZIANO TOSOLINI

Si potrebbe pensare che, data la sua costante riflessione sulla realtà della sofferenza, sulle cause che ne determinano l'emergere e sulla via che porta alla sua estinzione, l'unica ed esclusiva preoccupazione del Buddhismo sia quella che riguarda la liberazione degli esseri senzienti dal ciclo del *samsāra*, e non invece una visione «secolare» che rifletta anche su quali siano i fondamenti che contribuiscono a realizzare una società giusta, su quali siano i principi da seguire per ottenere un benessere sociale diffuso e quali siano le dottrine che regolano un'equa distribuzione delle risorse o una significativa diminuzione della povertà.

Di fatto, come si chiede Juliana Essen, la frase

«Economia buddhista» non è forse un ossimoro? Questa domanda sorprendentemente comune è probabilmente suggerita dallo stereotipo del Buddhismo dei monaci dai vestiti color zafferano che, dopo aver rinunciato a tutti i possedimenti e alle sensazioni mondane, meditano per raggiungere il *nirvāna* in pacifica solitudine... In realtà, però, ben pochi buddhisti sono monaci. La maggior parte di essi è costituita da comuni laici che cercano di ottenere una buona vita (e una migliore rinascita) per se stessi e per le loro famiglie¹.

A questo proposito si deve ricordare che mentre gli insegnamenti e le regole buddhiste riguardano per la maggior parte la comunità monastica, il Buddha ha anche fornito delle indicazioni etiche per regolare le esigenze e i ruoli sociali ed economici dei laici. Inoltre, come vedremo di seguito, tre degli otto principi che formano la Quarta Nobile Verità,

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

1. J. Essen, «Buddhist Economics», in J. Peil, I. Van Staveren (a cura di), *Handbook of Economics and Ethics*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing 2009, p. 31. Dello stesso parere, cioè dell'idea che esista una tensione tra l'ideale ascetico e la realtà mondana del discorso economico e sociale, sono anche Sizemore e Sweare, che affermano: «Porre una tensione tra la salvezza individuale e il bene sociale non è una questione estranea alla tradizione Theravāda; in effetti, nella dottrina e nella storia il Buddhismo Theravāda ha lottato con queste nozioni in vari modi. Vi sono, ad esempio, le tensioni tra il regno mondano (*lokiya*) e quello ultramondano (*lokuttara*) dell'essere e dell'agire, tra i valori karmici e quelli del *nirvāna* e tra gli ideali di dominatore del mondo (*cakkavatti*) e di rinunciatario del mondo (*sammasambuddha*), di laico e di monaco» (R. F. Sizemore, D. K. Sweare (a cura di), *Ethics, Wealth, and Salvation. A Study in Buddhist Social Ethics*, Columbia, University of South Carolina Press, 1990, p. xii).

ovvero l'Ottuplice Sentiero, riguardano i retti (o «appropriati») comportamenti etici da tenere nei rapporti con altri, oltre che i criteri che devono guidare le persone nella scelta dei propri mezzi di sostentamento. Il Buddhismo, perciò, indicando la via per la liberazione dalla sofferenza, non propone una fuga dal mondo o un rifiuto totale dell'ambiente pubblico e collettivo, ma, al contrario, si fa promotore di una visione sociale ed economica nel tentativo di regolare i rapporti tra le persone, il loro vivere comune e i loro rapporti economici, in modo tale che essi risultino più equi e giusti². Di seguito prenderemo in esame gli elementi che costituiscono l'etica sociale, così come sono descritti in alcuni testi buddhisti, mentre in un secondo momento ci soffermeremo a evidenziare i presupposti che contribuiscono a formare un'economia buddhista.

I precetti etici della Quarta Nobile Verità

La Quarta Nobile Verità, ovvero la «verità del sentiero» o della «via» (*magga*) proclamata dal Buddha per indicare il modo in cui avviene il passaggio dal *samsāra* al *nirvāna*, oltre ai due fattori della saggezza (*paññā*, retta comprensione e retta decisione) e ai tre fattori della meditazione (*samādhi*, retto sforzo, retta concentrazione e retta meditazione) include anche i tre fattori che costituiscono la disciplina etica buddhista (*sīla*), ovvero il retto agire, la retta parola e il retto modo di sostentarsi³.

Per «retto agire», il Buddha intendeva l'astensione da azioni erranee e scorrette come l'uccidere, il mentire, il rubare, il tenere un comportamento riprovevole riguardo ai piaceri dei sensi, e il far uso di sostanze intossicanti⁴. L'aspetto principale della retta azione riguarda perciò il non-nuocere agli altri e a se stessi, il non prendere ciò che non ci è dato e un sano e rispettoso atteggiamento nei confronti della sessualità.

2. Sebbene nelle lingue pāli e sanscrita non pare esserci un vocabolo equivalente al termine «giustizia», uno dei vari significati della parola *dharma* si riferisce alle norme etiche che devono ispirare e guidare la condotta degli individui e dei reggenti.

3. MN.i.301, *Cūḷavedalla Sutta* (La serie breve di domande e risposte): «Ora, di nuovo, Venerabile, qual è il Nobile Ottuplice Sentiero?» «Questo è il Nobile Ottuplice Sentiero, amico Visākha: retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retta sussistenza, retto sforzo, retta consapevolezza, retto raccoglimento».

4. Circa quest'ultima infrazione, si noti quanto afferma Lopez: «I testi di etica buddhista spiegano che l'uso di intossicanti differisce dalle altre azioni scorrette perché di per sé non danneggia altri. Ma i suoi pericoli sono illustrati dalla seguente storia. Un monaco incontrò una donna malata di mente che aveva con sé una bottiglia di vino e conduceva una capra. La donna disse al monaco che se non uccideva la capra, oppure se non faceva l'amore con lei, oppure non beveva il vino, si sarebbe uccisa. Il monaco si trovò di fronte a un dilemma etico: ognuna di quelle azioni gli era vietata dai voti, ma se non ne infrangeva almeno uno sarebbe stato responsabile della morte di un essere umano, una colpa molto più grave. Sapendo che uccidere e avere rapporti sessuali comportavano l'espulsione dall'ordine, mentre bere alcolici no, bevve la bottiglia di vino (finendo per accettare anche le altre due opzioni)» (D. S. Lopez, *Che cos'è il Buddhismo*, Roma, Ubaldini 2001, p. 125).

Per «retta parola», invece, il Buddha voleva indicare che si deve dire sempre la verità e parlare in modo sensato, dopo attenta riflessione. Come strumento di comunicazione, la parola può infatti produrre enormi conseguenze, può spezzare vite, creare nemici, ma anche infondere la sapienza e attuare la pace. La parola è retta quando non indulge in maldicenze, in linguaggi duri o addirittura ingiuriosi, nel pettegolezzo o in discorsi futili. Più specificatamente, il Buddha invitava ad astenersi da quattro tipi di parola: quella falsa, quella calunniatrice, quella aspra e quella oziosa⁵. Soffermendosi su ciascuna di queste tipologie, il Buddha aveva innanzitutto affermato che la parola deve attenersi alla verità dei fatti e che si devono pronunciare solo parole che non ingannano. Colui che parla rettamente «si astiene dal mentire in tribunale, in assemblea, tra i parenti, tra le genti o alla corte»⁶. Nel dire la verità e nel ricercare le parole che promuovano la pace, il seguace del Buddha deve inoltre sapere non solo che cosa dire, ma anche quando parlare, quando intervenire e quando invece tacere affinché la sua parola (così come lo è stata quella del Buddha) possa risultare spiritualmente efficace e benefica⁷.

Il secondo aspetto della retta parola riguarda l'astensione da tutto ciò che potrebbe dare adito o causare discordie e controversie. Chi è dedito alla calunnia «quello che ha sentito qui, lo riporta là per dividere quelli; quello che ha sentito là, lo riporta qui per dividere questi: così, dividendo i concordi e aizzando i divisi, contento della discordia dice parole che producono discordia». Al contrario, colui che fa uso della retta parola «rinuncia alla maldicenza: non riferisce cose che possono suscitare liti e contrasti: felice della concordia dice parole che promuovono la concordia»⁸.

5. SN.v.9, *Magga-vibhanga Sutta* (*Un'analisi della Via*): «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».

6. MN.iii.48–49, *Sevitabbāsevitabba Sutta* (*Da seguirsi e da non seguirsi*).

7. AN.iii.243–244, *Vācā Sutta* (*Una dichiarazione*): «Monaci, una dichiarazione dotata di cinque fattori è ben detta, non mal detta. È irreprendibile e senza colpa da parte delle persone consapevoli. Quali cinque? È detta al momento giusto. È detta con verità. È detta con affetto. È detta in modo benefico. È detta con una mente piena di buona volontà. Una dichiarazione dotata di questi cinque fattori è ben detta, non mal detta. È irreprendibile e senza colpa da parte delle persone consapevoli». Si noti che il Buddha interveniva sempre a tempo debito, malgrado a volte il suo discorso risultasse sgradito o spiacevole ai suoi ascoltatori. Cfr. MN.i.395, *Abhayarājakumara Sutta* (*Il principe Abhayo*): «Ora, così il Compiuto conosce parole improprie, impure, non salutari che sono agli altri non care e sgradite; ma egli non le dice. Conosce anche parole proprie, pure, ma non salutari, che sono agli altri non care e sgradite; e neppure quelle dice. Però il Compiuto conosce parole proprie, pure, salutari, che sono agli altri non care e sgradite ed egli sa scegliere il tempo per dire tali parole. Il Compiuto conosce parole improprie, impure, non salutari che sono agli altri care e gradite: e tali parole egli non dice. Conosce parole proprie, pure, ma non salutari, che sono agli altri care e gradite: e anche tali parole egli non dice. Però il Compiuto conosce parole proprie, pure, salutari, che sono agli altri care e gradite: allora egli sa scegliere il tempo per dire tali parole. E perché ciò? Perché il Compiuto ha pietà degli esseri».

8. MN.iii.48–49, *Sevitabbāsevitabba Sutta* (*Da seguirsi e da non seguirsi*).

Il terzo aspetto della retta parola concerne invece l'astensione dalle parole ingiuriose o offensive. Il seguace del Buddha «si astiene da parole aspre: egli dice parole innocue, piacevoli, affettuose, cordiali, civili, gradite dalla gente»⁹. Una parola insolente o provocatoria tende a generare tensioni e ritorsioni, oltre che a minare alla radice il dialogo, perché coloro che si scambiano insulti e offese tendono a non ascoltare più con attenzione quanto viene detto loro, non concentrano più i loro pensieri sul tema del discorso o su ciò di cui si sta parlando, ma attendono solo il momento opportuno per contrattaccare o ritorcere con parole altrettanto dure e insensibili il torto subito. Colui che diffama o oltraggia un altro è paragonato a una persona che possiede un'ascia per lingua, la quale non solo gli lacera la bocca nel presente, ma gli procurerà immense sofferenze in futuro¹⁰.

Il quarto e ultimo aspetto della retta parola riguarda il parlare che deve evitare di essere frivolo e superficiale, astenendosi così da ogni inutile e morbosa curiosità e pettegolezzo. Un discepolo del Buddha, invece, «rinunciando alla chiacchiera, se ne astiene: parla a tempo, con senso, scopo, dottrina, disciplina; dice parole tempestive opportune, definite, essenziali»¹¹. Il chiacchiericcio futile ed effimero, oltre al fatto che tende inevitabilmente ad annoiare ed infastidire le persone¹², viene considerato in maniera negativa anche perché rende più difficile calmare la mente, impedendole così di renderla pronta, recettiva e disposta (o composta) per la meditazione.

Per quanto riguarda il «retto modo di sostentarsi», le riflessioni del Buddha si concentrano soprattutto sulle attività di commercio che risultano essere dannose per gli altri e che sono causa di sofferenza, ovvero il «commerciare 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»¹³. Oltre a questi elementi, il Buddha

9. *Ibid.*

10. Snp.657. 660, *Kokālika Sutta* (*Kokāliya*): «Per ogni persona che nasce, / un'ascia nasce in bocca, / con cui lo stolto si taglia / quando dice parole cattive... Avendo diffamato i Nobili / verbalmente e mentalmente, / si rinasce all'inferno, / per milioni di eoni».

11. MN.iii.48-49, *Sevitabbāsevitabba Sutta* (*Da seguirsi e da non seguirsi*).

12. SN.v.355, *Veludvāreyya Sutta* (*Veludvāra*): «Se qualcuno si rivolgesse a me con chiacchiere inutili, sarebbe per me spiacevole e sgradevole. E se io mi rivolgessi a un altro con chiacchiere inutili, questo sarebbe spiacevole e sgradevole per l'altro. Ciò che è spiacevole e sgradevole per me è spiacevole e sgradevole per gli altri. Come posso infliggere agli altri ciò che è spiacevole e sgradevole per me? Riflettendo in questo modo, si astiene dalle chiacchiere inutili, fa in modo che gli altri si astengano dalle chiacchiere inutili e parla in lode dell'astensione dalle chiacchiere inutili».

13. AN.iii.208, *Vanijja Sutta* (*Cattivi mezzi di sostentamento*). Claude Whitmyer, commentando questo passo del Buddha, aggiunge alla lista altre azioni nocive con l'intento di renderla ancora più attuale: «Nel quinto fattore, quello del 'giusto sostentamento', siamo incoraggiati a guadagnarci da vivere solo in modi che evitino l'inganno, il tradimento, l'imbroglio e l'usura. Cinque occupazioni sono specificamente condannate: il commercio di armi, di esseri viventi, carne, sostanze inebrianti e veleno. Ovviamente, chiunque segua l'Ottuplice Sentiero non può lavorare in una fabbrica di munizioni, in una macelleria, in un negozio di liquori,

afferma anche che «la falsa vita è complottare, intrigare, alludere, sminuire, perseguire il guadagno con il guadagno»¹⁴. Questa è anche la ragione per cui si afferma che il Buddha, in una vita anteriore trascorsa da *bodhisattva*, «detestando il modo di vivere non retto, visse in rettitudine, evitando l'inganno usando falsi pesi e misure, l'immoralità e la corruzione, la falsità e la slealtà, il ferire, l'uccidere, l'imprigionare, il furto o il ladrocinio»¹⁵. Inoltre, acquisire o aumentare le proprie ricchezze in modo corretto è un'attività lodevole che permette di interpretare e valutare la realtà tenendo ben aperti entrambi gli occhi, mentre «la persona / con un occhio solo, / con metodi buoni e cattivi, / è subdola e cerca

in un'azienda di pesticidi, in un'azienda i cui rifiuti uccidono la fauna selvatica, in una sala da gioco o in un bordello. Sarebbero vietate anche la caccia e la pesca. In breve, un buddhista che pratica il "giusto sostentamento" non può svolgere alcun lavoro che possa danneggiare gli esseri viventi o l'ambiente» (C. Whitmyer, «Doing Well by Doing Good», in C. Whitmyer (a cura di), *Mindfulness and Meaningful Work. Exploration in Right Livelihood*, Berkeley, Parallax Press 1994, p. 12). Nello stesso volume si vedano anche i contributi di R. Aitken, «Right Livelihood for the Western Buddhist», pp. 36–40; T. Parker, «What is Right Livelihood?», pp. 57–9; M. Philipps, «The Social Dimensions of "Right Livelihood"», pp. 111–16. Robert Aitken, dal canto suo, include un altro elemento per specificare ulteriormente il concetto di «giusto sostentamento», ovvero quello di non pervertire la verità. «Il concetto di "non mentire" si applica alla retta vita e al retto stile di vita e può comportare un giusto attivismo sociale. Non solo non devo lavorare per una normale agenzia pubblicitaria, ma non devo nemmeno ingoiare bugie pubblicitarie. Non mentire significa non essere complici delle bugie» (R. Aitken, *The Mind of Clover. Essays in Zen Buddhist Ethics*, San Francisco, North Point Press 1984, p. 52). Occorre tuttavia osservare che questo tipo di «precettistica» buddhista sul retto sostentamento, non è priva di complicazioni e non esonera certo il discepolo da un profondo discernimento circa la scelta della sua condotta. Come afferma H. Saddhatissa: «Tra i problemi sollevati dal tentativo di praticare il *sammā ājīva* [retto sostentamento] ci sono: a) se è possibile sostenersi, lavorando, pagando le tasse e accettando benefici da un governo impegnato in guerra, o che si sta preparando attivamente per essa; b) se, in nome dell'alleviamento della sofferenza umana, sia possibile impegnarsi in una ricerca medica che comporti il sacrificio della vita di innumerevoli animali; e, più in profondità, se si possano prescrivere, vendere — o addirittura usare — i farmaci che sono stati scoperti e testati mediante tali esperimenti; c) se si ha il diritto di distruggere gli insetti portatori di malattie, o di lavorare nella preparazione di materiali a tale scopo; d) se il terzo e il quarto precetto proibirebbero di lavorare in lavori pubblicitari o di produzione di massa. L'elenco è infinito. Sono tutte domande a cui è possibile rispondere solo attraverso un'attenta analisi delle circostanze, delle motivazioni e degli atteggiamenti delle persone coinvolte» (H. Saddhatissa, *The Buddha's Way*, New York, G. Braziller 1972, p. 52).

14. MN.iii.75, *Mahācattārīsaka Sutta* (*Grande quarantina*). A questo riguardo, Payutto (il quale ha pubblicato vari testi sotto altri nomi, tra cui quello di Rajāvarumuni) afferma che oltre alle tre «radici negative» (*akusala*) compiute sulla spinta dell'avidità (*rāga*), dell'odio (*dvesa*) e della delusione (*moha*), ve ne sono altre tre — *tanhā* (brama di guadagno personale), *mana* (orgoglio, desiderio di dominare) e *ditthi* (aggrapparsi alle opinioni) — le cui ripercussioni sono evidenti soprattutto a livello sociale: «*Tanhā*, *mana* e *ditthi*, o brama, orgoglio e opinioni, sono le forme attive di contaminazioni, il ruolo che svolgono nelle imprese umane e la forma che più spesso assumono a livello sociale. Il modo in cui queste tre contaminazioni influenzano le attività umane può essere visto ancora più chiaramente su scala sociale che a livello individuale. Quando le menti delle persone sono governate dal desiderio egoistico del guadagno personale, aspirando ai piaceri dei sensi, le loro azioni nella società si traducono in contese, inganni e sfruttamento. Le leggi e le convenzioni formulate dalla società per controllare il comportamento umano sono quasi interamente rese necessarie a causa di questi atteggiamenti. E malgrado tutti gli sforzi, questi problemi sembrano quasi impossibili da risolvere» (P. A. Payutto, *Good, Evil and Beyond. Kamma in the Buddha's Teaching*, Bangkok, Buddha-dhamma Foundation Publications 1996, pp. 68–9).

15. DN.iii.176, *Lakkhana Sutta* (*I segni caratteristici di un Grande Uomo*).

ricchezza. Sia con atti fraudolenti e ingannevoli, / o con menzogne, / è abile nell'accumulare denaro, / e godersi i piaceri sensuali. / Da questo mondo rinascerà negli inferi —/ la persona con un occhio solo»¹⁶.

Tuttavia, anche se si riuscisse ad evitare tutti quei mezzi di sostentamento ritenuti sbagliati ed erronei dal Buddha, le valutazioni etiche riguardanti la scelta della propria occupazione non sono ancora terminate. Di fatto, l'ingiunzione di perseguire o scegliere solo quelle occupazioni che non creino danno o sofferenza agli altri, implica innanzitutto

Un'attenta valutazione delle nostre qualità e potenzialità e la scelta di un lavoro che utilizzi i talenti che abbiamo e, allo stesso tempo, aiuti a sviluppare i nostri punti deboli. In breve... il quinto elemento della Via ci impone di fermarci e considerare come trascorriamo le nostre ore lavorative. Richiede che ci prendiamo del tempo per riflettere e trovare alcuni mezzi di occupazione che favoriscano la nostra crescita e il nostro sviluppo e che, se possibile, siano vantaggiosi per gli altri. Se un lavoro ci aiuta nella ricerca della comprensione di noi stessi e del mondo che ci circonda, allora per noi è *sammā ājīva* [retto sostentamento], non importa quanto inutile e folle possa sembrare ai nostri amici e vicini.¹⁷

In secondo luogo, occorre prestare attenzione anche alla qualità dei rapporti che si intrattengono tra le persone all'interno dell'ambiente lavorativo, affinché sia retto non solo il mezzo di sostentamento, ma anche il comportamento verso gli altri¹⁸. Non si tratta quindi solo di essere attenti a sviluppare le proprie virtù umane, cercando di intuire e capire quale delle varie occupazioni che non violino il precetto del retto sostentamento meglio si adatti o assecondi la propria personalità e inclinazione, ma anche di esercitare sul posto di lavoro tutte quelle attenzioni e precauzioni per aiutare gli altri a svolgere con efficacia le loro mansioni, aiutando così anche il datore di lavoro ad acquisire il benessere e la prosperità sufficienti affinché tutti ne possano beneficiare.

Ricchezza e povertà

Accanto a questi riferimenti alla Quarta Nobile Verità, i testi antichi si soffermano anche a considerare le qualità spirituali e morali di una persona che sono ritenute essenziali e indispensabili per il conseguimento del successo negli affari, oltre che per l'acquisizione,

16. AN.i.129-130, *Andha Sutta* (Cieco).

17. H. Saddhatissa, *The Buddha's Way*, op. cit., p. 53.

18. Si veda, ad esempio, DN.iii.191, *Sigālaka Sutta* (*Sigālaka*): «In cinque modi un padrone dovrebbe aiutare i suoi servitori come il Nadir: assegnando loro il lavoro secondo la loro abilità; dandogli cibo e salari; prendendosi cura in malattia; dividendo con loro alcune delicatezze; concedendo di andare via in tempo. I servitori così aiutano il loro padrone, come il Nadir, mostrandogli la loro compassione in cinque modi: si alzano di fronte a lui; vanno a dormire dopo lui; prendono ciò che è dato; compiono bene i loro doveri; alzano il suo buon nome e la fama».

l'accrescimento e il mantenimento della propria ricchezza¹⁹. Queste qualità comprendono innanzitutto la convinta osservanza dei precetti indicati da Buddha, così come la messa in pratica delle virtù etiche come la benevolenza (*adosa*, l'attiva partecipazione alle esigenze di tutti gli esseri viventi), la comprensione (*amoha*, la conoscenza della natura umana e del bene dell'uomo), la gentilezza amorevole (*metta*) e la compassione (*karunā*) — cercando al contempo di evitare tutti quei comportamenti che impediscono la realizzazione della generosità (*dāna*) e della saggezza (*paññā*)²⁰. Oltre a questi requisiti morali (a cui si devono aggiungere l'impegno negli affari e la vigilanza o l'attenzione mentale)²¹ i testi sottolineano anche gli aspetti spirituali che accompagnano il successo e l'affermazione in questa vita, che a loro volta dipendono dalla fecondità *karmica* e dalle azioni meritorie condotte in vite precedenti²². Altri *sūtta*, inoltre, affermano che il successo e la felicità dipendono innanzitutto dalle «azioni meritevoli che un nobile discepolo compie con la legittima ricchezza che si è guadagnata con i suoi sforzi e la sua energia, costruita con le proprie mani, raccolta con il sudore della fronte»²³; poi dalla vigile attenzione,

19. Per queste considerazioni si vedano le osservazioni offerte da P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, pp. 189–92. A questo proposito si veda anche P. Rājavaramuni (P. A. Payutto), «Foundations of Buddhist Social Ethics», in R. F. Sizemore, D. K. Swear (a cura di), *Ethics, Wealth, and Salvation. A Study in Buddhist Social Ethics*, op. cit., pp. 29–53.

20. AN.ii.66–67, *Pattakamma Sutta* (Azioni meritevoli): «E cos'è la realizzazione nella generosità? È quando un nobile discepolo vive a casa sua libero dalla macchia dell'avarizia, pienamente generoso, magnanimo, distaccato dai propri beni, dedito alla carità, amante del dare e del condividere. Ciò si chiama la realizzazione nella generosità. E cos'è la realizzazione nella saggezza? Quando il tuo animo è dominato dalla cupidigia e dall'avidità immorale, fai ciò che non dovresti e non riesci a fare ciò che dovresti. La tua fama e la tua felicità si riducono in polvere. Quando il tuo animo è dominato da cattiva volontà... torpore e sonnolenza... inquietudine e rimorso... dubbio, fai ciò che non dovresti e non riesci a fare ciò che dovresti. La tua fama e la tua felicità si riducono in polvere».

21. Per questi due aspetti si veda DN.ii.85, *Mahāparinibbāna Sutta* (Gli ultimi giorni del Buddha): «Quindi il Sublime si rivolse così ai devoti di Pataligama: «L'uomo immorale, allontanandosi dalla virtù, va incontro a cinque pericoli: la trascuratezza nei propri affari; la cattiva reputazione; il comportamento ansioso e pieno d'angoscia; la morte dolorosa; e, alla dissoluzione del corpo, dopo la morte, la rinascita in un mondo inferiore, all'inferno». Si veda anche SN.i.86, *Appamada Sutta* (La presenza mentale): «A Savatthi. Appena seduto ad un lato, il Re Pasenadi del Kosala disse al Benedetto: «C'è, signore, qualche qualità che dia benefici — in questa vita e nelle vite a venire?». «C'è una qualità, grande re che dà benefici sicuri — in questa vita e nelle vite a venire». «Ma qual è, signore?». «La presenza mentale, grande re»».

22. AN.ii.32, *Cakka Sutta* (Ruote): «Vi sono queste quattro ruote, con cui esseri umani e *deva* sviluppano una quadruplice prosperità; con cui esseri umani e *deva* possono raggiungere in poco tempo grande ricchezza ed abbondanza. Quali quattro? Vivere in una terra incivilita, frequentare i saggi, vivere rettamente ed aver accumulato meriti in passato... Se dimori in un luogo incivilito, / avendo come amici dei saggi, / vivendo rettamente / ed avendo accumulato meriti in passato, / otterrai fortuna, ricchezza, posizione sociale, onore / e felicità». Cfr. anche Snp.260, *Mahāmangala Sutta* (Protezione): «Vivere in posti convenienti, / aver compiuto atti meritori in passato, / vivere rettamente: / questa è la suprema protezione».

23. Le azioni a cui il testo si riferisce sono quattro: «Per cominciare, con la sua legittima ricchezza rende se stesso felice e contento, mantenendosi adeguatamente felice. Rende felici sua madre e suo padre... Rende felici i suoi figli, conviventi, servitori, lavoratori e collaboratori... Rende felici i suoi amici e colleghi... Questo

affinché i ladri non la possano rubare, né le calamità naturali (come il fuoco o l'acqua) distruggerla, né gli eredi dissiparla; poi ancora dalla retta compagnia con uomini virtuosi, così da emularne le qualità della fede (*saddha*), della virtù, della generosità caritatevole e della saggezza; e infine da un'esistenza equilibrata, cioè né sontuosa né avara, perché se «un capofamiglia con poco reddito dovesse condurre una vita sontuosa, la gente direbbe: «Questa persona consuma più del suo reddito come un albero di mele»», mentre se «un capofamiglia con un grande reddito dovesse condurre una vita miserabile, la gente direbbe: «Questa persona morirà come un pezzente»²⁴. Allo stesso tempo, i *sutta* indicano anche le vie che conducono alla inevitabile dissipazione della ricchezza, come ad esempio la «dissolutezza, l'ubriachezza, il gioco d'azzardo, l'amicizia con gente di malaffare»²⁵, oltre che «l'indulgenza per le droghe che provocano infatuazioni e disattenzione; l'andare a zonzo in strade ad ore indecenti; il frequentare spettacoli teatrali; l'indulgenza nelle attività ludiche che provoca disattenzione; il frequentare cattivi compagni; l'abitudine all'ozio»²⁶.

Ciò che quindi si può dedurre finora dai testi citati, è innanzitutto il fatto che, per il Buddha, il problema centrale riguardante la ricchezza non è il suo accumulo, il quale, al contrario, oltre ad essere un segno distintivo di un *karma* favorevole, potrebbe anche rappresentare un avanzamento verso la meta suprema, quella del Risveglio: sussiste infatti

è il suo primo investimento solido e sostanziale, utilizzato nella sfera appropriata. Inoltre, con la sua legittima ricchezza si difende dalle minacce di eventi come incendi, inondazioni, regnanti, banditi o eredi non amati. Si tiene al sicuro. Questo è il suo secondo investimento solido e sostanziale, usato nella sfera appropriata. Inoltre, con la sua legittima ricchezza fa cinque offerte vitali ai parenti, agli ospiti, agli anziani, al re e alle divinità. Questo è il suo terzo investimento solido e sostanziale, usato nella sfera appropriata. Inoltre, con la sua legittima ricchezza stabilisce una donazione religiosa elevata per gli asceti e i brahmani — coloro che evitano l'ebbrezza e la negligenza, stabiliti nella pazienza e nella gentilezza, e che domano, calmano ed estinguono se stessi — che matura nella felicità e conduce ai mondi celesti. Questo è il suo quarto investimento solido e sostanziale, usato nella sfera appropriata» in AN.ii.67, *Pattakamma Sutta* (Azioni meritevoli).
 24. Tutte queste caratteristiche vengono descritte in AN.iv.281-285, *Dighajāṇu Vyagghapajja Sutta* (Condizioni di benessere). La frase «questa persona consuma più del suo reddito come un albero di mele» indica l'idea che colui che intende mangiare una mela di solito scuote con forza l'albero, facendo così cadere molti frutti. Ma dato che solo pochi di questi verranno effettivamente mangiati, egli non farà che sprecare in malo modo tutti gli altri frutti che sono caduti.

25. Ivi.

26. DN.iii.182, *Sigālaka Sutta* (*Sigālaka*). Per ciascuna di queste caratteristiche, il *Sutta* fornisce anche le conseguenze nocive nel perseguire questi comportamenti. Ad esempio, le conseguenze nocive ottenute nell'andare a zonzo in strade ad ore indecenti sono: «Si è indifesi e non protetti; moglie e bambini sono indifesi e non protetti; la proprietà è indifesa e non protetta; si è sospettati di cattivo comportamento; si è soggetti a pettegolezzi; si va incontro a molti guai», mentre quelle per l'essere assuefatto all'ozio sono: «Non lavora dicendo: fa troppo freddo; fa troppo caldo; è tardi, è di sera; è di mattina troppo presto; ho fame; sono troppo pieno. Vivendo in questo modo, lascia molti doveri non fatti, nuovi guadagni persi, e la ricchezza che ha acquisito diminuisce a poco a poco», ecc.

una correlazione molto stretta tra il benessere materiale e lo sviluppo spirituale²⁷. Il problema, per il Buddha, risiede piuttosto nell'eccessiva e spasmodica ricerca della ricchezza, la quale — oltre a generare un sentimento di attaccamento al denaro, ai beni materiali e allo status sociale che ne deriva — alimenta il desiderio negativo (*thanā*) di possedere e accumulare beni materiali in sovrabbondanza, facendo dimenticare che ogni ricchezza non è che un semplice mezzo per la ricerca della felicità²⁸. In base a queste considerazioni, il Buddha consigliò ai capifamiglia di accumulare ricchezza nella stessa maniera con cui un'ape raccoglie il nettare da un fiore, ovvero quanto ne basti per l'oggi e avendo cura di lasciare il fiore intatto²⁹. In secondo luogo suggerì loro di dividere la propria ricchezza in quattro parti: una parte per le necessità e gli obblighi quotidiani, due parti per gli investimenti e una parte per i risparmi futuri³⁰, specificando inoltre quali dovrebbero essere i cinque usi corretti della ricchezza, ovvero: provvedere a sé e alla propria famiglia, la condivisione con gli amici, il risparmio per le emergenze, le offerte da compiere (ai parenti, agli ospiti, ai defunti, al governo e alle divinità) e il sostentamento dei maestri, insegnanti e monaci³¹. Allo stesso modo, colui che vive un'esistenza non all'insegna dell'equilibrio

27. Per illustrare il rapporto tra progresso spirituale e quello materiale, P. A. Payutto, *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*, Bangkok, Buddhadhamma Foundation 1992, p. 88, riporta una storia tratta dalle scritture buddhiste. Un giorno, l'intera città di Alavi si riunì per ascoltare il Buddha, ma egli insistette per aspettare un povero contadino che riteneva essere pronto per raggiungere il Risveglio. Il contadino arrivò al raduno esausto e affamato e, quando il Buddha vide la sua precaria condizione, chiese alla folla del cibo per sfamarlo. Prima di dare inizio al suo insegnamento, lasciò che egli ne mangiasse. Ascoltando il sermone del Buddha, il contadino entrò nel primo stadio del Risveglio. Il Buddha spiegò in seguito ai monaci perché aveva deciso di aspettare che quel povero si fosse saziato: la fame è una grande fonte di sofferenza e quando le persone sono sopraffatte dalla sofferenza, diventano incapaci di comprendere l'insegnamento religioso. Perciò il Buddha proclama il detto che afferma: «La fame è la malattia suprema», in *Dhp.* v. 203. Il provvedere ai bisogni materiali necessari — cibo, alloggio, vestiti e medicine — rappresenta la base per il progresso spirituale dell'uomo.

28. *Dhp.* v. 355: «Le ricchezze distruggono lo stolto, non di certo / coloro che cercano l'altra sponda, / per brama di ricchezze lo stolto distrugge se stesso / come distrugge gli altri».

29. *Dhp.* v. 49: «Proprio come un'ape, dopo aver raccolto il nettare / del fiore, se ne va via senza danneggiarne / il colore e il profumo / così il saggio dimori nel villaggio». A questo riguardo si veda anche DN.iii.188, *Sigālaka Sutta* (*Sigālaka*): «Il saggio e il virtuoso brillano come un fuoco ardente. / Colui che acquisisce la sua ricchezza in modi innocui / è come un'ape che produce il miele / e produce ricchezza / come la crescita rapida di una formica».

30. DN.iii.188, *Sigālaka Sutta* (*Sigālaka*): «Con la ricchezza così acquisita, un laico è adatto per la vita di famiglia, in quattro parti la sua ricchezza divide: così l'amicizia canta vittoria. Una parte per le sue mancanze usa, due parti per suoi affari spende, un quarto per tempi di bisogno tiene».

31. AN.iii.45, *Adiya Sutta* (*Benefici da ottenere dalla ricchezza*): «Una volta Anathapindika il capofamiglia si recò dal Benedetto e, ivi giunto, dopo averlo salutato con riverenza, si sedette ad un lato. Appena seduto disse al Benedetto: "Ci sono questi cinque benefici che possono essere ottenuti dalla ricchezza. Quali cinque?". "Quando il discepolo dei nobili... sostiene sua madre e suo padre offrendogli agiatezze ed appagamento... sostiene i suoi bambini, sua moglie, i suoi servi, servitori ed aiutanti offrendogli agiatezze ed appagamento... Procura ai suoi amici ed ai suoi soci le stesse agiatezze ed appagamento... Si protegge da calamità derivanti da incendi, inondazioni, re, ladri, o perfidi eredi, e si mantiene al sicuro... Adempie alle cinque

ma del semplice accumulo è considerato una persona incapace di gioire della ricchezza in suo possesso, oltre che inabile nel riconoscere i frutti meritori che questa ricchezza può procurargli in futuro. La ricchezza così utilizzata in maniera scorretta è destinata a perdersi, a dissiparsi, oltre che a non essere utilizzata per trascorrere una vita felice nel presente³².

Riassumendo le attitudini che secondo il Buddha si devono tenere nei confronti della ricchezza, potremmo affermare che, per quanto riguarda la *modalità* con cui si produce la ricchezza, sono da lodare e seguire quei mezzi e attività che non arrecano danno a nessun essere senziente e che rispettano le indicazioni etiche riguardanti il retto sostentamento, mentre è riprovevole fare il contrario. Per quanto riguarda l'*uso* del guadagno ottenuto dal proprio lavoro, è lodevole il suo utilizzo per godere della prosperità e dell'agiatezza che esso procura (oltre che dividerlo con gli altri mediante azioni generose e *karmicamente* fruttuose), mentre è deprecabile essere avari con se stessi e meschini con gli altri. Infine, anche se la ricchezza è ottenuta in maniera onesta e usata per beneficiare se stessi e gli altri, si devono evitare quegli *atteggiamenti* nei confronti della ricchezza che possano suscitare avidità e desideri negativi, i quali generano insoddisfazione personale e disattenzione nei confronti del proprio sviluppo spirituale³³.

Per quanto riguarda la nozione di povertà, nel Canone Pāli essa viene associata sia alla *privazione* (ovvero a ciò che sottrae l'individuo alla piena partecipazione alla vita

offerte: ai parenti, agli ospiti, ai defunti, ai re e alle divinità... Dispone delle offerte per scopi supremi, paradisiaci, per ottenere felicità e regni celesti, donando ad asceti e bramani virtuosi, praticando, esercitandosi per raggiungere il *nirvāna*».

32. SN.i.89-90, *Apputtaka Sutta* (La retta azione): «Benedetto, alla città di Savatthi, un capofamiglia estremamente ricco è appena morto. È morto, senza bambini, ed io, sono venuto qui dopo aver dato al tesoro reale la ricchezza di quest'uomo: molto oro e molto denaro. Tuttavia, Benedetto, quando questo uomo ricco era vivo, un po' di riso costituiva il suo pasto quotidiano. Alcuni pezzi di stoffa di canapa erano il suo abito! Una vecchia carretta col tetto coperto di paglia era la sua carrozza! Il Benedetto allora disse: «È possibile, grande re, è possibile. Un uomo egoista, avendo ammassato una grande ricchezza, non la spende per la gioia ed il piacere di sé. Non la spende per la gioia ed il piacere della sua famiglia. Non la spende per la gioia ed il piacere dei suoi schiavi, né dei suoi artigiani, né dei suoi servitori. Non la spende per la gioia ed il piacere dei suoi amici né dei suoi colleghi. Una parte della sua ricchezza non la dona ai monaci in vista di acquistare dei meriti che producono la felicità celeste. Così, la grande ricchezza di un tale individuo, non utilizzata correttamente, sarà confiscata dai re, o sarà tolta dai ladri, o sarà bruciata dagli incendi, o sarà distrutta dalle inondazioni, o cadrà nelle mani di eredi che non avranno affetto per lui».

33. Per tutti questi elementi si veda, ad esempio, SN.iv.331-337, *Rāsiya Sutta* (Rāsiya): «Ora, consideriamo chi ricerca il piacere usando mezzi legittimi e non coercitivi, e che è felice, lo condivide e acquisisce meriti. E gode di questo piacere senza legami, senza infatuazione, senza attaccamento, vedendo i pericoli e comprendendo la fuga. Costui può essere lodato per quattro motivi. Quali sono i quattro motivi di lode? Ricerca il piacere usando mezzi legittimi e non coercitivi. Questo è il primo motivo di lode. È felice. Questo è il secondo motivo di lode. Lo condivide e acquisisce meriti. Questo è il terzo motivo di lode. Gode di quel piacere senza legami, senza infatuazione, senza attaccamento, vedendo i pericoli e comprendendo la fuga. Questo è il quarto motivo di lode. Costui può essere lodato per questi quattro motivi».

della comunità a cui appartiene, limitandone così lo sviluppo spirituale), sia alla *semplicità* (cioè a una povertà religiosamente intesa). I due *sutta* che trattano di questi due aspetti della povertà sono rispettivamente il *Cakkavatti Sutta* e l'*Agañña Sutta*³⁴.

Nel primo testo si narra della rovina e della successiva restaurazione del regno del monarca Dalhanemi. Quest'ultimo e i suoi successori ristabiliscono la prosperità del regno seguendo il «nobile compito di un monarca Arya della messa in moto della ruota del *Dharma*» (*ariyam cakkavattivattan*), le cui caratteristiche sono quelle di: onorare, riverire, coltivare e venerare il *Dharma* proteggendolo con cura ed attenzione, assieme alla famiglia, all'esercito, ai nobili e vassalli, brahmani e capifamiglia, e ogni specie di animale; non lasciare che il crimine prevalga; ricordarsi di donare ricchezza ai bisognosi; recarsi ogni tanto da quegli asceti e brahmani del regno che hanno rinunciato ai piaceri sensuali e sono devoti alla pazienza e alla gentilezza, per consultarli su ciò che è salutare e su ciò che non è salutare, su ciò che è degno e su ciò che è biasimevole, su cosa seguire e su cosa non seguire e, dopo averli ascoltati, evitare il male e fare ciò che è bene. Tuttavia, l'ottavo re, invece di regnare come i precedenti mettendo in pratica il nobile compito di un monarca Arya, iniziò a governare il popolo secondo i propri principi (*samatena pasāsati*) e il regno cessò di prosperare. Allora i ministri, i consiglieri, i funzionari del tesoro, le guardie e gli esperti dei mantra andarono dal Re, spiegandogli come avrebbe dovuto regnare un monarca della messa in moto della ruota del *Dharma*, ed egli iniziò a seguire tutte le loro istruzioni, omettendo però il dovere di distribuire ricchezza a coloro che non ne possedevano alcuna, causando così un aumento di povertà e degrado morale negli abitanti. Dopo che un uomo aveva rubato per fame (al quale il re rispose assolvendo il colpevole e donandogli dei beni con cui sfamare la sua famiglia e offrire doni agli asceti), seguirono altri casi di ladrocinii da parte di persone convinte che, come il re si era comportato con il primo ladro, così si sarebbe comportato anche con loro. Il re, invece, per porre fine all'aumento del numero delle ruberie e dare un esempio alla popolazione, decise di condannare a morte i colpevoli. Saputa la notizia, tuttavia, la gente ebbe paura di subire la stessa sorte dei giustiziati e decise di armarsi per rapinare interi villaggi e città, uccidendo le loro vittime e dando così via ad una infinita spirale di soprusi e di violenza. Come afferma il *Sutta*:

Così, non dando dei beni ai bisognosi, la povertà si diffuse velocemente, con la crescita

34. DN.iii.69–70, *Cakkavatti-Sihanāda Sutta* (*Il ruggito del leone sulla messa in moto della Ruota del Dharma*); DN.iii.80–98, (*Sulla conoscenza delle origini*). Per una puntigliosa esegesi di questi testi, si veda M. L. Fenn, «Two Notions of Poverty in the Pali Canon», *Journal of Buddhist Ethics* 3, 1996, pp. 98–125, oltre che la tesi di dottorato dello stesso autore: *The Concept of Poverty in the Pāli Canon*, McMaster University, Hamilton, Ontario, 1994.

della povertà, il prendere ciò che non è dato aumentò, con l'aumento del furto aumentò anche l'uso delle armi e di conseguenza aumentarono gli omicidi... e dagli omicidi il mentire e il malignare... Coloro che erano brutti, essendo invidiosi di coloro che erano belli, commisero adulterio con le mogli degli altri... Così, non donando dei beni ai bisognosi, aumentò l'illecita condotta sessuale, aumentarono i discorsi scorretti e le chiacchiere vane... aumentò avidità ed odio... aumentarono i falsi credi... aumentarono l'incesto, il desiderio bramoso e le pratiche aberranti... aumentò la mancanza di rispetto per la madre, per il padre, per gli asceti per i brahmani e per i capi dei clan³⁵.

Il testo, a ogni nuovo crimine, ripete che la causa di tutti questi mali è il «non aver donato beni ai bisognosi», ovvero il fatto che il re si era comportato in maniera scorretta, evitando di seguire le indicazioni del *Dharma* e rifiutandosi di distribuire la ricchezza a coloro che non ne possedevano alcuna³⁶. Ciò che risulta evidente dalla descrizione di questo progressivo degrado etico e sociale (in cui si assiste anche ad una progressiva diminuzione della durata della vita e della bellezza degli abitanti) è innanzitutto il fatto che la povertà non sia direttamente collegata con il *karma* personale: al contrario, ciò che la povertà provoca è la moltiplicazione di azioni negative che sono *karmicamente* controproducenti per tutta la popolazione del regno (siano essi ricchi o poveri) e la cui causa principale è da ricercarsi in quella ingiusta struttura politica che non tiene conto delle concrete esigenze delle persone. È questa struttura politica, infatti, che fornisce l'ambito entro il quale opera il *karma* provocando una degenerazione morale sia dell'individuo che della società.

In secondo luogo, dal testo si deduce che la povertà e le sue conseguenze si manifestano in tre modi: a) a livello personale (la privazione del necessario istiga le persone a rubare, mentire e uccidere); b) a livello sociale (la mancanza di beni di alcune persone provoca l'impoverimento morale dell'intera comunità e l'esclusione dei poveri dalle normali dinamiche comunitarie); c) a livello politico: il monarca non è qui rappresentato come una persona egemone — di fatto, il suo vero limite è quello di aver regnato seguen-

35. Ivi.

36. L'idea che il problema del crimine possa essere affrontato (e risolto) solo se si tiene in considerazione il contesto sociale ed economico dal quale esso emerge, è presente anche nel *Kutadanta Sutta* nel quale un cappellano si rivolge al re facendogli notare che il suo regno è in preda all'illegalità e al disordine civile e che questa situazione di anarchia può essere cambiata non aumentando le tasse, né ricorrendo all'uso della forza, ma rendendo più benestante la gente. «Il paese di Sua Maestà è assalito da ladri, è devastato, villaggi e città sono distrutti, la campagna è infestata da briganti. Se Sua Maestà tassasse questa regione sarebbe un errore. Se Sua Maestà pensasse: Io mi libererò di questa piaga, dei ladri, delle uccisioni e dei sequestri, delle minacce, ma la piaga non cesserebbe completamente. Coloro che sopravvivranno danneggeranno lo stesso il regno di Sua Maestà. Con questo piano voi potete eliminare completamente la piaga. Ai sudditi che coltivano raccolti ed allevano bestiame, distribuisca grano e foraggio; agli artigiani dia un capitale; ai governatori date degli onesti salari. Così quelle persone, intente alle loro occupazioni, non danneggeranno il regno. I redditi di Sua Maestà saranno grandi, il regno sarà tranquillo e non assalito da ladri, e le persone, con gioia nei loro cuori giocheranno coi loro bambini e vivranno in pace». «Sia così!» — disse il re accettando il consiglio del cappellano. E così fece» in DN.i.135, *Kutadanta Sutta* (*Kūṭadanta*).

do le proprie idee e non gli insegnamenti del *Dharma*. Tuttavia, anche se il re risponde a particolari situazioni di povertà con atti caritatevoli, il suo gesto di dispensare ricchezza viene inteso non come un'espressione di attenzione, reciprocità e uguaglianza a livello comunitario, di cui egli era considerato responsabile e garante, ma come una semplice elemosina elargita a titolo personale. Il re, invece, è chiamato a promuovere e a sostenere una attiva redistribuzione della ricchezza, scongiurando così particolari stati di povertà e provvedendo inoltre che non vi sia più alcuna persona abbiente o povera nel suo regno.

L'idea di povertà come privazione, dunque, non solo inibisce il comportamento morale e il progresso spirituale dell'individuo, ma è anche all'origine di quell'erosione sociale che mina ogni coesione e legame tra la popolazione. Tuttavia, occorre notare che questa critica all'idea di povertà proposta dal *Sutta* non mette in questione il sistema gerarchico e patriarcale della società: il re è semplicemente colui che deve assicurare a ciascuno le necessarie risorse affinché si prenda cura di sé e degli altri, rendendo così possibile il proprio e altrui sviluppo spirituale. La critica elaborata dal *Sutta*, dunque, si rivolge più a una scorretta visione dei rapporti sociali, alle disuguaglianze da rettificare mediante l'obbedienza al nobile compito della messa in moto della ruota del *Dharma*, piuttosto che alla struttura economica e politica in sé. Il *Sutta*, infatti, non propone alcuna alternativa concreta a quel tipo di vita e di relazioni sociali. Ed è invece proprio su questa seconda visione della povertà, ovvero della povertà come rinuncia (alla proprietà, alla famiglia, alla ricchezza, ma più ancora rinuncia come *akiñcana*, «senza beni materiali», «senza possedere nulla»), che si incentra l'altro testo che desideriamo prendere brevemente in esame, quello dell'*Agañña Sutta*.

Il testo prende in esame ed elabora il contenuto principale esposto nei vari sermoni aventi per tema quello della rinuncia e della semplicità, insistendo sul fatto che i principi che regolano l'ordine sociale si dimostrano insufficienti e inadatti per giungere alla vera liberazione. Il *Sutta* tratta di due giovani, Vasettha e Bharadvaja, che hanno lasciato le rispettive famiglie per intraprendere il sentiero indicato dal Buddha, diventando così oggetto degli scherni e degli oltraggi dei brahmani. Questi ultimi, infatti, affermano che non è stato affatto opportuno aver abbandonato l'eccelsa classe bramunica violando così il loro sistema religioso e sociale per entrare nella «più inferiore delle classi composta da insignificanti asceti, servi, impuri seguaci nati dai piedi di Brahma!». Tutto il discorso è così incentrato sull'approvazione da parte del Buddha della scelta di questi due giovani di abbandonare i valori secolari e gli insegnamenti dei brahmani, ritenendo al contempo erronea l'idea che questi ultimi si considerassero superiori alle altre classi sociali (composte dai *khattiya*, la nobiltà e monarchia, dai *vessa*, la classe commerciante e dai *sud-*

da, la classe inferiore)³⁷. Il Buddha inizia quindi con lo spiegare loro come il mondo sia soggetto ai processi dell'evoluzione, descrive come gli esseri umani sono apparsi sulla terra e come si sono formate le classi sociali. Secondo il mito delle origini, gli antenati degli esseri umani erano fatti solo di mente, nutriti di gioia, splendidi di propria luce, fluttuanti nell'aria, gloriosi e indifferenziati sessualmente. In seguito, dopo molto tempo, la terra colma di sapori emerse dalle acque dove dimoravano quegli esseri e uno di essi molto avido assaggiò con le dita la terra, diventando così preda del gusto e della brama. Poi altri esseri, imitando il gesto di quella persona avida, iniziarono a nutrirsi di pezzi di terra con le loro mani. Così facendo, i loro corpi divennero grossolani e fra di loro si sviluppò una differenza di aspetto. Il processo prosegue con ogni fase di differenziazione che porta con sé conseguenze morali negative. Con la differenziazione in maschio e femmina le donne iniziarono ad essere attratte dagli uomini e gli uomini dalle donne e, vinti da questa eccessiva attrazione, sorse in loro la passione, i loro corpi bruciarono di sensualità e iniziarono ad unirsi sessualmente. Quest'ultima pratica, tuttavia, provocò l'ira di altri esseri, i quali la ritennero un'azione assolutamente immorale: «Muori, sporco animale! Come può un essere fare tali cose ad un altro essere!»³⁸. E quegli esseri che in quei tempi indulgevano in attività sessuali non poterono abitare in villaggi o città, per cui iniziarono a costruirsi delle abitazioni in modo da poter nascondere le loro consuetudini. L'istitu-

37. È qui il caso di ricordare che il Buddha, sebbene non si fosse espressamente schierato per l'abolizione delle classi sociali ritenendo che la rinascita in una certa classe fosse determinata dalle conseguenze del karma di vite passate, ripudia non solo la credenza brahminica secondo cui la classe sociale definisce il valore morale di una persona — si veda, ad esempio, Snp.136, (Il discorso del fuori-casta) — e l'idea che la divisione in classi (*varna*) fosse stata preordinata da delle divinità superiori (mentre in realtà le quattro caste si equivalgono nel bene come nel male) — si veda, ad esempio, MN.ii.83-90, *Madhurā Sutta* (*Madhurā*) — egli era convinto che la razza umana fosse composta da una sola specie (Snp.594-656, *Vāsettha Sutta* (*Vāsettha*): «Nei corpi umani così come sono, / tali differenze non possono essere trovate: / le uniche umane differenze / sono solo nei nomi») e che le classi oggi presenti in società in realtà sono il frutto di un'evoluzione graduale («Ciò che si accetta come “nome” e “famiglia” / è solo una designazione mondana — / da convenzioni tramandate / e ovunque accettate. Ma i non risvegliati, che non si pongono domande, / che credono in varie teorie, che non conoscono, / da tempo inconsapevolmente hanno dichiarato: / si è brahmani solo per «nascita». / Non si è né brahmani per “nascita”, / né per “nascita” non si è brahmani; / per il karma si è brahmani, / per il karma non si è brahmani.», in Snp.648-650, *Vāsettha Sutta* (*Vāsettha*). Si veda anche *Dhp.* v. 393: «Non è per i capelli intrecciati né per il clan / né per la nascita che un uomo diventa un brahmano. / Colui nel quale sono sia verità sia il *Dharma*, / questi è felice, questi è un brahmano». Il Buddha ha inoltre insistito sull'armonia e coesione sociale (si vedano, ad esempio, i «quattro modi vincenti che fanno muovere il mondo», ovvero: «Generosità, / gentilezza nella parola / utilità ad altri, / imparzialità a tutti» in DN.iii.192, *Sigālaka Sutta* (*Sigālaka*), oltre che sul fatto che il bene personale è strettamente collegato a quello degli altri: «Con la pratica e con la meditazione. Così, monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri. E in che modo, monaci, colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso? Con la pazienza, con la compassione, con l'amore e con la solidarietà. Così, monaci, colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso» in SN.v.169, *Sedaka Sutta* (*Sedaka*).

38. DN.iii.89, *Agāṇṇa Sutta* (*Sulla conoscenza delle origini*).

zione del nucleo familiare viene così interpretato come una caduta da un originario stato di purezza, mentre quella della società è legata alla pigrizia, all'accumulo di beni e alla creazione della proprietà privata, che conduce al furto, alla calunnia, alla menzogna e alla punizione. Questa spirale negativa si arresterà solo con la scelta di qualcuno che, regnando su queste persone, riuscirà (in cambio di una parte del riso seminato e raccolto dagli abitanti) a controllare e sopprimere le azioni malvagie, ovvero di «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!». Così, se da una parte la ricchezza e la famiglia sono presentati dal mito come il risultato di una degenerazione degli esseri umani da uno stato paradisiaco e ideale a uno stato conflittuale e materiale (le classi sociali si formano proprio dal diverso impiego o lavoro a cui le persone decidono di dedicarsi), dall'altra il rifiuto di entrambe le istituzioni ha il pregio di articolare una visione alternativa di ciò che comporta l'essere umano e il vivere in comunità. Coloro che «hanno abbandonato le azioni malvagie e non salutari», infatti, sono descritti dall'*Agañña Sutta* come persone dedite alla meditazione in luoghi appartati, che si avventurano in paese solo per la questua quotidiana, per poi ritornare alle loro capanne per meditare, e che formano una comunità fondata non sulle diverse relazioni interpersonali che compongono una società, ma sul comune desiderio ed impegno a raggiungere il Risveglio mediante un processo di purificazione: come il testo ripete più volte, «il *Dharma* è la migliore conoscenza per ogni persona / In questa vita e nella prossima». In questo contesto si potrebbe quindi affermare che la comunità di coloro che desiderano coltivare la meditazione non intende porsi come un'alternativa diretta al sistema sociale vigente cercando di soppiantarne i principi, quanto piuttosto offrire una scala valoriale diversa (quella della povertà, del celibato e della liberazione) che rimane inaccessibile a coloro che vivono nel mondo (persino al *Cakkavatti*, infatti, è richiesto l'abbandono delle sue attività politiche al fine di ottenere il Risveglio definitivo)³⁹.

39. Ciò non significa che alcune Scuole buddhiste, come per esempio quella Zen (in Cina, Corea e Giappone) abbiano rifiutato ogni tipo di attività lavorativa — si ricordi qui, ad esempio, il famoso detto del maestro cinese Baizhang Huaihai (720–814 d.C.): «Un giorno senza lavoro, un giorno senza cibo» (一日不作一日不食). Al contrario, lo Zen vede nel lavoro un'opportunità per la pratica della meditazione (*samādhi*): la concentrazione previene distrazioni e rende l'attività più efficiente. In teoria, tanto più migliorano gli stati mentali dell'individuo, quanto più migliora la qualità del loro lavoro e delle interazioni sociali. Anche le Scuole della Terra Pura in Giappone adottano un tipo di etica economica incentrata sulla frugalità, sulla disciplina e sul significato religioso da attribuire al lavoro produttivo in quanto aiuto e sostentamento non solo di se stessi ma anche degli altri (si noti qui, invece, il detto «Profitto per sé e per gli altri», in giapponese *jiri rita*, 自利利他). Il valore religioso implicito nel lavoro ordinario è ben espresso dalle parole del monaco buddhista giapponese e maestro Zen Suzuki Shōsan (1579–1655): «Ogni professione è un esercizio buddhista. Raggiungete il Buddha attraverso il vostro lavoro... L'agricoltura non è altro che un esercizio buddhista.

Di fatto, la comunità di coloro che meditano (il *Sangha*), non può privarsi completamente del frutto della ricchezza prodotto dalla società in quanto essa non potrebbe sussistere senza l'assistenza e l'aiuto materiale di quest'ultima. Certamente, la ricchezza è un ostacolo nel cammino verso la liberazione, eppure essa è necessaria per l'esistenza stessa del *Sangha*, il quale mediante un processo di «spiritualizzazione» del concetto di generosità e di donazione (*dāna*) può accettare quanto viene offerto dai laici (dal cibo, agli abiti, alle medicine fino alla terra e agli edifici che formano la residenza monastica), senza per questo compromettere la sua purezza. Donare a coloro che si dedicano alla vita ascetica è infatti considerato un atto religioso altamente meritorio (*puñña karma*) che i monaci contraccambiano impegnandosi a impartire ai laici gli insegnamenti del *Dharma* (e quello del *Dharma* è ritenuto il più elevato dei doni che si possono elargire).

Per concludere, dunque, possiamo affermare che la vita religiosa, incentrata così com'è su meditazione, povertà e celibato, sia da considerarsi la migliore scelta di vita possibile, in quanto si concentra sugli insegnamenti impartiti dal Buddha e ha come scopo il Risveglio degli individui, con la conseguente interruzione del ciclo delle rinascite. I testi antichi presentano così una visione della ricchezza alquanto paradossale: da una parte, risulta necessaria per vivere e, se ben distribuita in modo da salvaguardare il bene comune di tutti, essa aiuta a promuovere la pace e l'armonia nei rapporti sociali. Dall'altra, la comunità monacale vede in quella stessa ricchezza un'insidia o un ostacolo per la purezza del proprio cammino spirituale, anche se è ben consapevole che non può rinunciare totalmente ad essa se desidera sopravvivere. Comunque sia, il *Sangha* rimane un continuo richiamo a quei valori che non possono essere esperiti pienamente da coloro che vivono in società e perciò, più che proporre un radicale cambiamento del sistema sociale stesso, esso offre una visione di vita e di comunità in cui i principi più alti sono e rimarranno quelli che traggono ispirazione dalle parole del Buddha e che trovano la loro concreta attuazione nella povertà religiosa e nel celibato.

Se la vostra intenzione è cattiva, l'agricoltura è un lavoro umile; ma se si è profondamente religiosi, è il lavoro santo di un *bodhisattva*. Lavorare duramente al caldo e al freddo; considerare come un nemico la vostra stessa carne, la quale è intrisa di passioni malvagie; dissodare il terreno e raccogliere il raccolto... Coloro che sono impegnati nel commercio dovrebbero prima di tutto imparare a trarre il maggior profitto possibile... Considerate il vostro commercio come un dono del Cielo. Lasciatevi alla mercé del Cielo, cessate di preoccuparvi del guadagno e siate onesti negli affari». (Citato in G. Ornatowski, «Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism. Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan», *Journal of Buddhist Ethics* 3, 1996, p. 227.

Sull'idea di giustizia

L'analisi del duplice aspetto incluso nel concetto di povertà (come privazione e come semplicità) descritti nel *Cakkavatti Sutta* e nell'*Aggañña Sutta*, ci aiuta a comprendere anche la visione politica e giuridica proposta dal Buddhismo. L'obbligo da parte del sovrano di evitare che tra la popolazione si diffonda la povertà e che le persone non si sentano protette e tutelate nel loro vivere sociale manifesta innanzitutto l'idea che ogni persona abbia il diritto a non essere oppressa o perseguitata dal sistema politico. Tuttavia, sebbene il Buddhismo ponga grande enfasi sul principio della nonviolenza, assicurando così che ogni cittadino possa sentirsi libero da ogni tipo di oppressione, non pare però che esso insista con altrettanto fervore sui benefici e l'assistenza che un individuo ha il diritto di ricevere e di cui un governo dovrebbe farsi garante: aiuti e sostegni materiali sono infatti intesi più come un qualcosa che il potere politico elargisce e dispensa piuttosto che come diritti che i cittadini possono reclamare⁴⁰. Ciononostante, il Buddhismo affida al governante la responsabilità fondamentale di occuparsi del benessere dei propri cittadini e la tutela della loro tranquillità sociale. In questo senso, come afferma l'*Aggañña Sutta*, il monarca deve cercare di prevenire la delinquenza eliminando le cause della povertà, oltre che affrontare in maniera appropriata la criminalità per impedirne l'incremento, e ciò avviene soprattutto adottando misure restrittive e punitive.

Secondo Harvey, ai tempi del Buddha alcuni sovrani usavano contro i malfattori e i delinquenti pene e supplizi piuttosto macabri e raccapriccianti⁴¹, anche se, in qualche

40. «Il reggente può avere il dovere di governare con giustizia e il ricco il dovere di aiutare il povero con offerte e donazioni, ma ciò non significa che il popolo ha il diritto di essere governato con giustizia, o che il povero abbia il diritto ad essere aiutato e assistito» (in T. Tosolini (a cura di), *Asia and Human Rights*, Osaka, Asia Study Centre 2013, p. 92).

41. Si veda MN.i.87, *Mahādukkhakkhandha Sutta* (*Il grande discorso sulla massa della sofferenza*): «E inoltre, monaci, mossi da brama, incitati, spinti da brama, appunto solo per bramare, re contendono con re, principi con i principi, sacerdoti con sacerdoti, cittadini con cittadini; la madre litiga col figlio, il figlio con la madre, il padre col figlio, il figlio col padre; litiga il fratello col fratello, il fratello con la sorella, la sorella col fratello, l'amico con l'amico... E ancora, monaci, mossi da brama, incitati, spinti da brama, solo per brama essi irrompono nelle case, rapiscono i cari degli altri, rubano, ingannano, seducono spose. E i re fanno arrestare costoro e li condannano a pene e tormenti come: percosse con fruste, con bastoni, con verghe; amputazioni della mano, del piede o di entrambi; amputazione delle orecchie, del naso o di entrambi; tormenti come la caldaia di pasta, il raschiamento con le conchiglie, la bocca di drago, la corona di pece, la mano a fiaccola; correre sugli aculei, giacere su scorze, la veste di setole; la carne da amo, il pezzo di moneta, la corrosione con liscivia; il rullo, il graticcio di paglia; l'irrigazione con olio bollente, lo sbranamento coi cani, l'impalamento, la decapitazione. E così si affrettano incontro alla morte o a mortale dolore. Ma ciò, monaci, è miseria della brama, è il palese tronco del dolore, originato, intessuto, mantenuto da brama e determinato da brama». Oppure anche MN.iii.164, *Bālapandita Sutta* (*Lo stolto e il saggio*): «E inoltre lo stolto vede come i re, facendo arrestare un ladro, un malfattore, lo sottopongono a diversi supplizi come: battiture con fruste, verghe e bastoni; amputazioni di mani, di piedi, di entrambi, di orecchie, di naso, di entrambi; il calderone di pasta calda, il raschiamento con conchiglie, la bocca di drago, la ghirlanda di fuoco, la mano a fiaccola, il vestito di corregge o di scorze, la pelle d'antilope, la carne da amo, la pelle da moneta, la salagione, la tortura

Jātaka si narra che un re sia rinato all'inferno per aver punito troppo duramente dei ladri condotti in giudizio davanti a lui⁴²: in questo caso sembra lecito pensare che la disapprovazione dell'uso della violenza (anche se inflitta legalmente per punire azioni delittuose) sia indipendente da qualsiasi quadro interpretativo o contestuale, e che quindi, proprio in quanto violenza esercitata su altri esseri senzienti, sia essa stessa da ritenersi un crimine. In altri *Jātaka*, inoltre, si narra che il monarca abbia sospeso ogni tipo di esecuzione capitale e abbia perfino aperto le porte delle prigioni liberando i detenuti⁴³. Nel *Petavatthu*, un fantasma chiede al re Ambasakkhara di non giustiziare un suo parente che era stato arrestato e legato ad un palo per avere commerciato in beni rubati: se lo si fosse giustiziato, sarebbe certamente rinato all'inferno a causa delle sue malefatte; mentre, se fosse stato liberato, avrebbe potuto dedicarsi a compiere buone azioni, evitando così di sperimentare le conseguenze del suo crimine. Il re accompagnò quindi il prigioniero dall'*arahant* Kappinaka Bhante, il quale gli consigliò di liberare il prigioniero. Egli stesso, poi, aiutò il malfattore e il re a prendere rifugio nel «triplice gioiello» (il Buddha, il *Dharma* e il *Sangha*) e a osservare onestamente i cinque precetti, predisponendo così la loro mente a compiere solo azioni salutari (il prigioniero divenne a sua volta un monaco e il re raggiunse lo stato di colui-che-entra-nella-corrente)⁴⁴.

col ferro, la sedia di paglia, l'irrigazione con olio bollente, lo sbranamento coi cani, l'impalamento da vivo, la decapitazione con la spada. Allora lo stolto pensa: «Questi reati mi riguardano; i castighi potrebbe capitare anche a me». Questo, monaci, lo stolto prova per secondo, già in vita, come dolore e tristezza.

42. J., n. 538, *Mūgapakkha Jātaka* (La nascita del saggio Mūgapakkha [Mahānipāta]): «In quel momento furono portati davanti a lui quattro ladri; uno di loro fu condannato a ricevere mille colpi di frusta con spine, un altro a essere imprigionato in catene, un terzo a essere colpito con una lancia, il quarto a essere impalato. Il *bodhisattva*, sentendo le parole del padre, fu terrorizzato e pensò tra sé e sé: «Ah! Mio padre, essendo un re, si sta rendendo colpevole di un'azione grave che porta gli uomini all'inferno».

43. J., n. 468, *Janasandha Jātaka* (La storia della nascita di [re] Janasandha): «In passato, quando Brahmadatta era re a Benares, il *bodhisattva* nacque come figlio della sua regina consorte. Gli diedero il nome di principe Janasandha. Quando divenne maggiorenne e tornò da Taxila, dove era stato istruito in tutte le discipline, il re concesse la grazia a tutti i prigionieri e gli conferì il vicereame. In seguito, alla morte del padre, divenne re e fece costruire sei case di elemosina: quattro alle porte della città, una in mezzo ad essa e una alla porta del palazzo. Lì ogni giorno distribuiva seicentomila pezzi di denaro e ridestava tutta Jambudīpa [dimora degli esseri umani comuni] con la sua generosità; aprì per sempre le porte delle prigioni, distrusse i luoghi di esecuzione, sostenne il mondo con i quattro tipi di beneficenza [liberalità, affabilità, imparzialità, buona regola], praticò i cinque precetti, osservò il santo Uposatha [giorno settimanale in cui i buddhisti praticanti si dedicano all'osservanza rigorosa dei precetti buddhisti] e governò con rettitudine».

44. Pv. 4,1: *Ambasakkharapetavatthu* (Il re Ambasakkhara): «*Spettro*: «Grande Re, la ragione per cui siamo diventati amici è grazie a quell'uomo legato al palo. Quindi, per favore, rilasciate quell'uomo il più presto possibile. Se l'uomo viene rilasciato rapidamente, può avere una possibilità di vivere, di fare molte buone azioni e persino di sfuggire agli inferi...». Rapidamente, il re andò dal prigioniero legato al palo e lo liberò. Il re gli disse di non avere paura. Il re incaricò i suoi medici di curare l'uomo. Una volta che l'uomo fu guarito e in salute, il re lo condusse dal monaco *arahant* Kappinaka e gli offrirono cibo e bevande. Il re chiese al monaco in questo modo: «Quest'uomo stava subendo una punizione su un palo per venti notti. Era molto vicino alla morte. Aveva compiuto azioni malvagie, ma era una persona fedele al re. Bhante, avendo ascol-

Nel *Milindapañha* si afferma poi che gli atti compiuti da coloro che sono mentalmente instabili non devono essere sottoposti a punizione⁴⁵, anche se, quando il monaco Nāgasena viene interrogato dal re Milinda riguardo alle punizioni da infliggere ai malfattori, egli ignora ogni riferimento alle mutilazioni, alle torture e alle percosse, ma ammette che i ladri debbano essere rimproverati, multati, banditi, imprigionati o giustiziati, non tanto perché queste punizioni siano approvate dal Buddha, ma solo perché scaturiscono necessariamente dalle stesse azioni stesse dei colpevoli⁴⁶.

L'effetto del *karma* che si ritorce su colui che ha compiuto delle azioni che destabilizzano l'armonia sociale può certamente essere inteso come una sorta di punizione retributiva del tutto naturale e scontata per il male che è stato arrecato ad altri. Tuttavia, una teoria sul crimine nel Buddhismo deve includere anche una teoria riguardante la riconciliazione e la riabilitazione del malfattore. Di fatto, lo scopo che si prefigge il reggente non sembra quello di vendicarsi di una persona che con le sue azioni ha minacciato la pace e l'ordine sociale, quanto piuttosto quello di aiutarla a mutare il suo comportamento affinché possa produrre effetti positivi per se stessa e per gli altri⁴⁷. Come afferma David Loy,

È difficile generalizzare sul crimine, perché ci sono molti tipi di crimini, commessi da molti tipi diversi di persone, che possono richiedere molti tipi diversi di risposte... Tuttavia... in primo luogo... tutti noi, sia i colpevoli che le vittime, abbiamo la stessa natu-

tato i suggerimenti di uno spettro, l'ho liberato. Ho saputo che sarebbe rinato negli inferi se fosse morto. Ti prego di insegnargli il sentiero per sfuggire dagli inferi..." Il prigioniero che era sul palo si riprese completamente e si recò dall'*arahant* Kappinaka Bhante e divenne un monaco. Meravigliosamente, sia il re che il prigioniero realizzarono il *Dharma*».

45. R. Davids, *The Questions of King Milinda*, § 221, vol. 2, Oxford, The Clarendon Press 1894, pp. 18-9: «Ora, o re, un'azione malvagia compiuta da una persona fuori di sé non è considerata un'offesa grave nemmeno in questo mondo, né lo è per i frutti che porta nella vita futura. Supponiamo, o re, che un pazzo si sia reso colpevole di un reato capitale, quale punizione gli infliggeresti?». «Quale punizione è dovuta a un pazzo? Dovremmo ordinarlo di essere picchiato e rimesso in libertà. Questa è l'unica punizione che avrebbe». «Quindi, o re, non c'è punizione per il reato di un pazzo. Ne consegue che non c'è peccato nell'atto compiuto da un pazzo, è un atto perdonabile».

46. R. Davids, *The Questions of King Milinda*, § 184-186, vol. 1, Oxford, The Clarendon Press 1890, pp. 254-57.

47. Si ricordi, tuttavia, che per alcune azioni negative non esiste alcun ricorso alla compassione, in quanto certe azioni non solo minacciano l'armonia sociale ma esse, al contempo, permettono al malfattore di persistere nei suoi comportamenti negativi. Come si afferma in un testo Mahāyāna: «Una persona saggia non dovrebbe essere troppo compassionevole. Perché, o re? Se un sovrano dotato di grande sovranità è troppo compassionevole, non castigherà i malvagi del suo regno, il che porterà all'illegalità e di conseguenza al fatto che il re non sarà in grado di eliminare i danni causati da ladri e rapinatori. Si afferma che: se un re è troppo compassionevole, i mercenari, i malvagi e i ladri creeranno un regno confuso e revoltante. Pertanto, i governanti dovrebbero sempre cercare con rispetto la saggezza. Un re, vedendo questo difetto, dovrebbe rinunciarvi e non diventare troppo compassionevole, ma dovrebbe provare compassione per la sofferenza di tutti gli esseri senzienti» (*The Range of the Bodhisattva. A Mahāyāna Sūtra (Ārya-bodhisattva-gocara). The Teachings of the Nirgrantha Satyaka*, § 115a-b, New York, The American Institute of Buddhist Studies (AIBS), Columbia University Center for Buddhist Studies and Tibet House 2010, p. 72).

ra-di-buddha, che non va confusa con il nostro abituale senso del Sé, un insieme mutevole di tendenze mentali salutari e non salutari; in secondo luogo, di solito siamo dominati dall'avidità, dalla malizia e dall'illusione, ma è possibile per noi tutti cambiare e superarle; in terzo luogo, l'unica ragione accettabile per la punizione è l'educazione e la riforma⁴⁸.

Questa idea della natura-di-buddha indica l'intrinseco potenziale di bene che è presente in ciascun individuo, indipendentemente dagli eventuali stati mentali negativi che molto spesso influenzano la sua esistenza. Uno dei più famosi testi buddhisti riguardanti il rapporto colpa-riabilitazione è quello in cui si narra la vicenda di Angulimālo, un brigante crudele e sanguinario, dedito all'uccisione e alla strage, spietato verso tutti gli esseri viventi, che tagliava le dita alle sue vittime e le portava al collo come collana⁴⁹. Sebbene alcuni pastori e contadini, quando notarono che il Buddha si stava dirigendo verso il territorio dove abitava il brigante, cercassero di dissuaderlo dal procedere oltre, il Buddha continuò a camminare in silenzio, come se nulla fosse. Quando Angulimālo lo vide venire da lontano, impugnò spada e scudo, indossò arco e faretra, e iniziò a seguirlo passo passo. Ma il Buddha, mediante un portentoso fenomeno, fece sì che il brigante, pur camminando in tutta fretta, non riuscisse mai a raggiungerlo, nonostante questi camminasse naturalmente. Meravigliato da questo strano fenomeno, Angulimālo si fermò e si rivolse al Buddha gridando: «Fermati, asceta! Fermati!», al che il Buddha rispose: «Io sono fermo, Angulimālo: fermati anche tu!». E alla domanda del perplesso Angulimālo («Andando, asceta, dici: «Io sono fermo»; e me, fermo, chiami non fermo! Io chiedo, asceta, a te: come sei tu fermo, ed io non son fermo?») il Buddha replicò: «Fermo son io, Angulimālo, non offendendo mai essere alcuno. Ma tu sei verso gli esseri dissennato: perciò fermo son io e tu sei infermo». La risposta del Buddha impressionò a tal punto Angulimālo che decise di lasciare il brigantaggio e di chiedere al Buddha di unirsi al *Sangha*, divenendo così un monaco.

Nel frattempo, una grande folla si raccolse presso la porta del palazzo del re Pasenadi, supplicandolo di rinchiudere il brigante Angulimālo. Il re assecondò la loro richiesta e uscì dalla città con cinquecento cavalieri per catturarlo. Dopo aver incontrato il Buddha e avergli spiegato il motivo di questo dispiegamento di forze, il Buddha lo interrogò dicendo: «Se però tu, gran re, lo vedessi rasato di capelli e barba, vestito dell'abito fulvo, passato dal mondo alla mendicizia, distolto dall'uccidere, dal rubare, dal mentire; che si nutre d'un pasto, compunto, virtuoso e pio: che gli faresti?». Il re rispose che lo avrebbe salutato rive-

48. D. Loy, «How to Reform a Serial Killer: The Buddhist Approach to Restorative Justice», *Journal of Buddhist Ethics* 7, 2000, p. 159. L'autore ha incluso questo testo anche in D. Loy, *The Great Awakening. A Buddhist Social Theory*, Boston, Wisdom Publications 2003, pp. 121-42.

49. MN.ii.97ss, *Angulimāla Sutta* (Angulimālo).

rentemente, gli avrebbe offerto abiti, l'elemosina, il giaciglio, le cose necessarie e le medicine in caso di malattia; e avrebbe disposto per la sua protezione, difesa e asilo. Un brivido di terrore si impadronì del re allorché il Buddha, stendendo il braccio destro verso la persona che gli era seduta accanto, disse: «Questi, gran re, è Angulimālo». Dopo averlo ossequiato e avergli donato quanto aveva promesso, il re stupefatto si rivolse al Buddha affermando: «È meraviglioso, Signore, è stupefacente come il Sublime è un domatore di indomiti, un accordatore di discordi, un acquietatore di inquieti! Quello che noi non potemmo domare con la pena né con la spada, quegli è stato da Lui domato senza pena e senza spada!». E dopo aver salutato riverentemente il Buddha, il re se ne tornò a casa sua.

Successivamente Angulimālo, vivendo solitario, appartato, con costante e caldo zelo, raggiunse il Risveglio e comprese che «esaurita è la vita, vissuta la santità, operata l'opera, non esiste più questo mondo». Tuttavia, un giorno, quando il Venerabile Angulimālo si recò in città per la questua mattutina, fu attaccato e percosso dalla gente e, con la testa rotta, il sangue gocciolante, la scodella infranta e l'abito strappato, decise di ritornare dal Sublime, che lo confortò dicendogli: «Sopporta, santo, sopporta! Di quell'azione che ti procurerebbe molti anni, molti secoli, molti millenni nell'inferno, tu provi ora, durante la vita, compenso». E il *Sutta* si conclude con alcuni versi composti dallo stesso Angulimālo per esprimere la beatitudine del Risveglio che egli aveva provato in vita: «Chi, essendo prima negligente, si fa poi diligente, / quei rischiera questo mondo come luna senza nubi. / Di chi la mala azione con la buona è compensata, / quei rischiera questo mondo come luna senza nubi».

Ora, l'importanza di questo *Sutta* all'interno della tradizione buddhista sembra dovuta al fatto che l'unica ragione per cui il Buddhismo accetti di punire un criminale o un malfattore sia quella di aiutarlo a correggere e riformare il suo carattere, mentre non vi è più alcun bisogno di punizioni o pene per colui che ha già raggiunto da sé questa conversione. Nessuna menzione viene riportata nel *Sutta* del concetto di punizione come fattore deterrente, né tantomeno di quello di punizione come espiazione per i reati commessi (anche se Angulimālo soffre le conseguenze *karmiche* per le azioni negative compiute in passato, una situazione questa che non può evitare nemmeno diventando monaco). Di più, nessuna menzione viene fatta di quel tipo di giustizia riparativa secondo la quale Angulimālo avrebbe dovuto compensare in qualche modo le famiglie delle vittime delle stragi da lui perpetrate, o la società per il terrore e l'instabilità che aveva generato mediante i suoi crimini. Certamente, non sarebbe corretto affermare che allora il Buddhismo primitivo si sia dimostrato indifferente nei confronti della società e delle sue dinamiche, o che si sarebbero evitate pene e punizioni semplicemente decidendosi di entrare nel *San-*

gha. Al contrario, anche in questo caso, così come abbiamo visto per il concetto di povertà come rinuncia e semplicità, il Buddhismo sembra accentuare maggiormente l'attitudine spirituale nei confronti della liberazione: la salvezza è una questione personale e il modo per poter raggiungerla implica un *abbandono* della società, *non una sua trasformazione*.

Da ultimo, si può notare come la preferenza buddhista attribuita a una giustizia comparativa (in cui si privilegia il tentativo di rimediare ai torti commessi, ponendo al centro non un astratto e impersonale ordine giuridico, ma l'individuo come singolo) piuttosto che a una giustizia retributiva (che tende a considerare il reato come violazione di una norma e la pena come semplicemente punizione proporzionale all'offesa arrecata) venga applicata anche (o soprattutto) all'interno dell'Ordine monastico. Il *Vinaya Pitaka*, in quanto compendio delle regole che i *bhikkhu* e le *bhikkhunī* dovrebbero seguire, si presenta come un codice basato sulla moralità (*sīla*), il cui scopo fondamentale è quello di accompagnare l'individuo verso la sua autotrasformazione spirituale. In questo senso, il codice monastico si dimostra essere molto pratico e realistico nel suo approccio, non solo perché tutti i casi discussi e le regole che ne derivano sono basati su degli eventi effettivamente accaduti, ma anche perché esso non disdegna di riconoscere la debolezza degli esseri umani afflitti dalle tre «radici negative» della bramosia (*rāga*), dell'odio (*dosa*) e dell'ignoranza (*moha*), e di indicare nel loro abbandono l'eliminazione delle cause che generano la sofferenza. Fintantoché l'essere umano non raggiungerà il Risveglio, perciò, ci saranno sempre delle opere malvagie e dei crimini che verranno posti in essere, sebbene se ne possa certamente limitare le entità migliorando le condizioni sociali ed economiche delle persone, nessuna società sarà mai in grado di estirparli del tutto. Tuttavia, poiché il Buddhismo è convinto che un individuo possieda in sé la capacità di migliorarsi e di perfezionarsi gradualmente, ecco che allora il miglior antidoto contro la criminalità e la delinquenza è da ricercarsi nell'educazione, ovvero nell'aiutare l'individuo a comprendere appieno le conseguenze delle proprie azioni negative incoraggiandolo a non ripeterle. In questo senso, il *Vinaya* sostiene l'idea che gli stati mentali negativi, per quanto radicati possano essere, sono il risultato di formazioni mentali (*samkhārā*) e di tratti del carattere che si possono e si devono modificare, in quanto dipendono dalle scelte morali (*cetāna*) che vengono messe in atto liberamente attraverso le proprie azioni⁵⁰. In questo senso, si

50. AN.iii.72-74, *Upajjhatthana Sutta* (*Argomenti di contemplazione*): «Sono il proprietario delle mie azioni (*karma*), l'erede delle mie azioni, sono nato dalle mie azioni, vincolato alle mie azioni e ho le mie azioni per giudice. Qualunque cosa faccia, in bene o in male, è ciò che erediterrò». Si veda anche *Dhp.* vv. 117-18: «Qualora un uomo faccia il male, / non perseveri nel farlo. / Non lasciate che indulga in esso: / la sofferenza è l'accumulo del male. / Qualora un uomo faccia il bene, / fate sì che egli perseveri nel farlo. / Fate sì che egli indulga in esso: / la felicità è l'accumulo del bene».

potrebbe affermare che una persona viene punita non *per* le cattive azioni commesse, ma *da* quelle stesse azioni negative che ha posto in atto: l'individuo soffre, o è in pace con se stesso, non tanto per quello che ha fatto, ma per quello che è diventato, dato che è l'intenzione ciò che costituisce la sua personalità e lo rende ciò che è. La svolta di prospettiva riguarda quindi il passaggio da un sistema punitivo retributivo a uno che invece privilegia l'educazione e la riabilitazione, e quest'ultimo sistema è appunto quello adottato dal *Sangha*. In esso non sono contemplate punizioni fisiche, ma l'attenzione è sempre posta nel tentare di creare una situazione in cui il monaco o la monaca possano riflettere sulle offese che hanno arrecato ad altri o alla comunità, così da superare le formazioni mentali che le hanno prodotte. La gran varietà di punizioni escogitate e applicate dal *Sangha* (eccetto, ovviamente i quattro *pārājika* per cui si prevede l'espulsione dall'Ordine), hanno appunto lo scopo di correggere le intenzioni del trasgressore. Come si afferma nel *Cullavagga*:

Ora, monaci, stabilirò la condotta per i monaci in sorveglianza, in modo che si possano comportare di conseguenza. Un monaco in periodo di sorveglianza, monaci, dovrebbe comportarsi correttamente. Questa è la condotta corretta in questo caso: non deve ordinare, non far da guida, non deve assistere un novizio, non deve acconsentire a un accordo per esortare le monache, non deve ricadere nello stesso reato per il quale gli è stata concessa la libertà vigilata, né in un altro simile, né in uno peggiore... Inoltre, un monaco in sorveglianza non deve camminare davanti a un monaco regolare, né sedersi davanti a lui. Qualunque sia l'ultimo posto dell'Ordine, l'ultima sede, l'ultimo posto per dormire, l'ultima abitazione che gli verrà assegnata, egli dovrà acconsentire⁵¹.

In molti casi, questo periodo di sorveglianza termina automaticamente dopo un certo lasso di tempo (come nel caso del *thullacaya*); in altri, il monaco, dopo aver accettato la punizione e aver mutato il suo atteggiamento, deve chiedere il permesso di essere riaccolto in comunità, cosa questa che gli verrà concessa dopo che il *Sangha* si sarà riunito per deliberare sul suo avvenuto cambiamento (come nel caso del *samghādisesa*). Ciò è in accordo con una visione della natura umana intesa come un qualcosa in costante divenire e che è composta da tendenze mentali sia salutari che negative⁵². Il *Vinaya* suggerisce quindi l'idea che la riabilitazione delle persone può avvenire solo laddove un sistema giuridico non sia votato a punire sempre e comunque il colpevole, ma promuova invece un atteggiamento che privilegi l'educazione e il miglioramento spirituale dell'individuo.

51. Vin.Cullavagga,ii,31ss, in I. B. Horner, *The Book of Discipline. Vinaya Pitaka*, vol. 5, Oxford, The Pali Text Society 2001, pp. 45ss.

52. AN.i.10, *Panīhita-acchavaggo (Pura)*: «Monaci, la mente cambia rapidamente. Non vi è nulla di paragonabile in natura al rapido cambiamento della mente. Monaci, la mente è luminosa ed è contaminata da influssi impuri esterni. Monaci, la mente è luminosa, quando è liberata dagli influssi impuri esterni».

Sul sistema economico

Una riflessione sull'etica economica buddhista non può prescindere dall'aspetto soteriologico proposto dal Buddha. In campo economico il concetto di *karma*, ad esempio, suggerisce l'idea che la propria posizione sociale dipenda dalla moralità o meno delle azioni commesse in vite precedenti. In questo modo, il *karma* offre (di solito, anche se non sempre, come abbiamo visto) una spiegazione razionale circa la presenza di ineguaglianze tra individui a livello sociale, economico e politico e, al contempo, allude all'idea di una certa giustizia sociale già attuata, nel senso che le persone occupano in società la posizione economica che si meritano. Il concetto di *karma*, quindi, incentrato com'è sull'idea che sia la moralità che condiziona la propria esistenza, si rifà soprattutto a un discorso di responsabilità personale, piuttosto che a delle teorie incentrate su anonime forze economiche che predeterminano la propria condizione in società.

Anche i concetti di *nirvāṇa* e *samsāra* si rivelano di notevole importanza per comprendere le attitudini buddhiste nei confronti dell'economia, dato che il primo è ritenuto il *summum bonum*, il bene definitivo e supremo a cui deve aspirare un praticante buddhista, mentre il secondo, a cui vengono associate generalmente le attività economiche, non possiede (almeno nel Theravāda) alcun genuino significato religioso. Il *paticca-samuppāda*, poi, insistendo sulla interconnessione tra tutte le cose esistenti, implica l'idea che sebbene l'individuo sia l'unico responsabile del proprio *karma*, prestare aiuto (non solo spirituale, ma anche materiale) agli altri esseri senzienti, ed essere compassionevoli nei loro confronti mediante concreti atti di generosità, sono atteggiamenti altruistici che ogni individuo deve promuovere e attuare. E anche il concetto di non-Sé, per quanto paradossale possa sembrare (se non esiste alcun Sé separato e indipendente, a quali obblighi sociali ed economici sarebbero sottoposti gli individui?), include l'idea che non si debba accumulare alcuna ricchezza in eccesso e che ci si debba sforzare di praticare la generosità con magnanimità e larghezza d'animo, proprio perché non esiste alcun Sé da proteggere o da difendere.

Assecondando tutte queste riflessioni e idee, il Buddhismo primitivo considerò l'attività economica dei monaci (per esempio, il loro lavoro, la loro produzione agricola, il possesso di altri beni materiali oltre alla loro veste e ciotola per la questua⁵³) molto negativa e sconveniente nei confronti della loro vocazione e ideale spirituale. Tuttavia, con il

53. «Le proprietà tradizionali del monaco... erano: tre abiti, una ciotola per le elemosine, una cintola, un rasoio per radersi il capo, un ago per cucire gli abiti, un filtro per l'acqua allo scopo di prevenire l'ingestione involontaria di insetti, un bastone da pellegrino e un bastoncino per la pulizia dei denti. Erano consentiti dei sandali per i piedi, un cuscino per il suolo, un ombrello per il sole e un ventaglio per il caldo» (D. S. Lopez, *Che cos'è il Buddhismo*, op. cit., p. 114).

passare del tempo alcune regole del *Vinaya* subirono delle piccole modifiche: ai monasteri fu infatti concesso di vendere o usare i beni che ricevevano in dono dai laici, oltre che prestare denaro e riscuotere interessi (a condizione che questi andassero a beneficio dei Tre Tesori: il Buddha, il *Dharma* e il *Sangha*).

Ai laici, invece, si permetteva di possedere dei beni propri, si chiedeva di adoperarsi per incrementare la propria ricchezza (per poter poi dividerla con i monaci attraverso la pratica della generosità, *dāna*) e il loro lavoro manuale era elogiato come occupazione degna di ogni rispetto — senza per questo dimenticare che anche per i laici il bene supremo a cui avrebbero dovuto aspirare era quello del Risveglio ottenuto attraverso la rinuncia a ogni forma di attaccamento (compreso quella alla ricchezza). La ricchezza, perciò, non era mai considerata un male in sé, né per i laici né per i monaci, ma doveva essere accolta sia come il risultato di meriti passati, sia come occasione per praticare la generosità. E poiché (a differenza, ad esempio, dell'etica calvinista) in passato il laico non poteva mai essere certo della sua liberazione finale, ma doveva costantemente lavorare per assicurarsela attraverso i meriti derivanti dalle donazioni che elargiva al *Sangha*, egli non reinvestiva i propri guadagni in attività secolari, evitando così di contribuire con la sua ricchezza alla formazione di quel tipo di capitalismo moderno o, come reazione a quest'ultimo, a quel tipo di visione marxista dell'economia, che invece si sono sviluppate in Occidente⁵⁴.

A questo riguardo, non pochi pensatori buddhisti contemporanei hanno cercato di articolare un'etica dell'economia diversa, una «via intermedia» tra l'etica capitalista e quella marxista⁵⁵. Uno dei primi scrittori che hanno stimolato questo tipo di dibattito è

54. Sizemore e Swearer, ad esempio, sono convinti che nel Buddhismo Theravāda, sussista un rapporto dialettico tra l'acquisizione della ricchezza e la sua rinuncia. Per i monaci questo significa che «sebbene i più meritevoli tra loro attraggano più donazioni dai laici, la loro rispettabilità li aiuta a mantenersi distaccati da esse...», mentre Reynolds contende che per i laici «la ricchezza offre sempre sia un'opportunità per l'esercizio del non-attaccamento, sia una tentazione verso quel tipo di auto-indulgenza anti-dhammica che conduce ad un maggior coinvolgimento nell'esistenza mondana». In ogni caso, sia per monaci che per i laici, «ciò che è soggetto allo scrutinio morale, non è tanto l'ammontare della ricchezza, ma il suo possesso e il suo uso» (F. Sizemore e D. K. Swearer (a cura di), *Ethics, Wealth, and Salvation. A Study in Buddhist Social Ethics*, op. cit., pp. 1, 3, 17, 69). L'articolo di Frank Reynolds, «Ethics and Wealth in Theravāda Buddhism: A Study in Comparative Religious Ethics», si trova alle pp. 59–76.

55. Molti autori buddhisti si sono dimostrati a volte scettici, a volte entusiasti sostenitori sia del sistema capitalista che di quello marxista. P. Harvey, nel suo *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, op. cit., pp. 222–24, citando gli studi di H. N. S. Karunatilake, *This Confused Society*, Colombo, Buddhist Information Centre 1976; P. De Silva, *Value Orientations and Nation Building*, Colombo, Lake House Investments Ltd. 1976; S. Sivaraksa, *A Buddhist Vision for Renewing Society. Collected Articles by a Concerned Thai Intellectual*, Bangkok, Tienwan Publishing House 1986; Santikaro Bhikkhu, «Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society through the Natural Eyes of Voidness», Christopher S. Queen and Sallie B. King (a cura di), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: State University of New York Press 1996, pp. 147–94, elenca succintamente quali siano gli elementi positivi e quelli negativi di en-

stato senz'altro il pensatore ed economista cattolico E. F. Schumacher (1911-1977), che fu consulente economico in Birmania negli anni '50 e che, avendo avuto la possibilità constatare in prima persona la validità del modello economico buddhista, si dimostrò molto critico nei riguardi del paradigma economico occidentale⁵⁶. In un suo primo articolo, poi ripreso nel suo celebre *Piccolo è bello. Uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*, egli sosteneva che la modernizzazione, così com'è praticata senza riguardo o attenzione per i valori religiosi e spirituali, conduce a «un collasso dell'economia rurale, a un'ondata crescente di disoccupazione nelle città e nelle campagne e alla crescita di un proletariato urbano senza nutrimento né per il corpo né per lo spirito». Di fatto,

È alla luce dell'esperienza diretta come delle prospettive a lunga scadenza che lo studio dell'economia buddhista potrebbe essere consigliato anche a coloro che ritengono la crescita economica più importante di qualsiasi valore spirituale o religioso. Perché il problema non è la scelta fra crescita moderna e stagnazione tradizionale. Si tratta di trovare il giusto corso dello sviluppo, la Via di Mezzo fra la sventatezza materialista e l'immobilità tradizionalista; in breve, bisogna trovare il «giusto sostentamento»⁵⁷.

È importante notare che Schumacher non intende rivendicare una forma di economia che sia in qualche modo necessaria o «essenziale» al Buddhismo, quanto piuttosto affermare che la «logica» del Buddhismo classico può fornire un fondamento «migliore» (nel senso che migliorerebbe la condizione sociale e spirituale dell'uomo) per una teoria e una pratica economica. L'economia buddhista, sostiene Schumacher, si fonda principalmente sul retto modo di sostentarsi, uno degli otto prerequisiti del Nobile Ottuplice

trambe le visioni economiche. Circa gli elementi a favore del capitalismo, si sottolinea il fatto che questo sistema è abbastanza democratico; tutela la libertà di scelta e la libertà di religione; è aperto ai valori buddhisti dell'iniziativa individuale; cerca di perseguire la ricchezza con giusti mezzi e di condividere parte dei propri beni con i meno abbienti. Gli elementi a sfavore di questo sistema, invece, sono riscontrati nel fatto che esso tende ad alimentare l'avidità e il possesso, non differenzia tra desideri e bisogni, i poveri vengono trascurati, il profitto viene oltremodo enfatizzato, è un sistema che sfrutta ed indebolisce la religione. Gli elementi a favore del sistema comunista o marxista, invece, sono rintracciati nel fatto che esso si focalizza sui beni o bisogni essenziali e sull'equità, condanna l'avidità e lo sfruttamento delle persone; mentre alcuni elementi negativi sono individuati nell'uso di mezzi coercitivi e violenti usati per perseguire il suo scopo, nella tendenza a generare odio e conflitti di classe, nell'essere intollerante nei confronti delle religioni, nell'essere troppo materialista, ecc. La maggior parte degli studiosi menzionati offrono anche delle indicazioni per dare vita a un'economia positivamente «buddhista», i cui temi ricorrenti sono: la semplicità e l'attenzione ai bisogni essenziali; la lotta alla povertà; il ricorso a tecnologie adeguate per evitare un elevato tasso di disoccupazione; l'uso delle risorse rinnovabili; il cercare di raggiungere un'autosufficienza nazionale; l'uso delle cooperative; l'importanza data alle zone rurali come fulcro dei valori tradizionali; la necessità di rivitalizzare un'economia sostenibile e contadina, ecc.

56. A questo riguardo, si veda R. Leonard, «E. F. Schumacher and the Making of "Buddhist Economics", 1950-1973», *Journal of the History of Economic Thought* 41, no. 2 (2019), pp. 159-86.

57. E. F. Schumacher, *Piccolo è bello. Uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*, Milano, Oscar Saggi Mondadori 1978, pp. 46-7.

Sentiero, un principio, questo, che implica chiaramente una relazione con gli altri attuata mediante una qualche forma di sistema sociale, che a sua volta si basa su una teoria del lavoro, della produzione e della distribuzione di beni. E la «teoria buddhista del lavoro» elaborata da Schumacher si concentra sul principio che il lavoro umano è (o può essere) un processo liberatorio solo se: a) offre all'uomo una possibilità di utilizzare e sviluppare le sue facoltà; b) lo mette in condizione di superare il suo egocentrismo unendosi ad altre persone per un compito condiviso; e c) realizza beni e servizi necessari che conferiscono «valore» all'esistenza umana individuale e sociale⁵⁸. Di conseguenza, il problema della proposta comunista, secondo Schumacher, non è che essa si sia rivelata troppo «radicale» nella sua opposizione al capitalismo, quanto piuttosto che non lo sia stata abbastanza. Infatti, le proposte economiche comuniste su larga scala (come ad esempio, la nazionalizzazione dell'industria) sono destinate a fallire, dato che il loro scopo principale rimane quello di competere con il capitalismo nel suo stesso gioco, ossia (per citare qualche esempio) quello di raggiungere una crescita economica più rapida (la quale è misurata con cifre e astrazioni insensate, come il PIL) e di conquistare una maggiore pianificazione ed efficienza sul lavoro, mentre ciò che si tratterebbe di sostenere è un'economia locale basata su un lavoro e una produzione su piccola scala. Così, mentre il comunismo — seppur rivendicando una visione più sociale e comunitaria dell'economia — cede anch'esso alle lusinghe dell'attaccamento, dell'odio e dell'ignoranza, l'economia buddhista non si concentra tanto sull'economia in sé, quanto piuttosto sulla «cultura» che essa dovrebbe promuovere, ovvero una civiltà non più fondata sulla moltiplicazione dei desideri, bensì sulla purificazione del carattere umano: non è infatti l'agiatezza che ostacola la via alla liberazione, bensì l'attaccamento all'agiatezza, così come non è il piacere di cose gradevoli che ostacola il progresso spirituale, ma la brama di esse.

Tuttavia, malgrado le sue interessanti intuizioni, le proposte di Schumacher paiono insistere troppo sulla sola trasformazione spirituale, o su una qualche altra forma di saggezza morale buddhista, come rimedio contro le tendenze disumanizzanti dell'economia capitalista, non riuscendo così mai a mettere radicalmente in discussione il sistema capitalistico stesso.

In tutto il mondo la gente domanda: «Che cosa posso veramente fare?». La risposta è tanto semplice quanto sconcertante: noi possiamo, ognuno di noi può, lavorare per met-

58. *Ibid.*, p. 40: «Il punto di vista buddhista... ritiene che le funzioni del lavoro siano almeno tre: dare all'uomo una possibilità di utilizzare e sviluppare le sue facoltà, metterlo in condizione di superare il suo egocentrismo unendolo ad altri in una impresa comune; e, infine, produrre i beni e i servizi necessari a una esistenza adeguata».

tere ordine nella nostra casa più interna. La guida di cui abbiamo bisogno per questo lavoro non può essere reperita nella scienza o nella tecnologia, il cui valore dipende in gran parte dai fini che servono; ma può essere ancora trovata nella saggezza tradizionale dell'umanità⁵⁹.

Altri pensatori buddhisti, nel tentativo di elaborare anch'essi un'etica economica, paiono cadere nello stesso «dualismo» tra l'ambito materiale e quello spirituale presente nelle teorie di Schumacher. Karunatilake, ad esempio, si rivolge con nostalgia all'era dell'imperatore Aśoka, tratteggiando l'immagine di una comunità agraria armoniosa e di un rapporto idilliaco con il *Sangha*⁶⁰. Interventi più recenti sullo stesso tema tendono a concentrarsi su una critica buddhista del consumismo piuttosto che del capitalismo in sé e quindi, sebbene indubbiamente utili, si allontanano ulteriormente dalla possibilità di una critica sistematica e strutturale del paradigma economico⁶¹. A questo riguardo, anche lo studioso buddhista e attivista thailandese Sulak Sivaraksa evidenzia la necessità di liberarsi da ogni avarizia e forme di attaccamento. Tuttavia, egli incentra le sue analisi non sull'aspetto strutturale del sistema di mercato capitalistico o liberista, ma sull'idea che il vero cambiamento deve avvenire nel rapporto che l'uomo intrattiene con i suoi simili e con il mondo naturale: «A livello più profondo, il consumismo deve la sua vitalità all'illusione di possedere un Sé individuale autonomo; un Sé che esiste indipendentemente dalle relazioni sociali e dalle relazioni umane con la natura»⁶².

Da ultima possiamo menzionare la posizione di P. A. Payutto, uno studioso molto seguito da coloro che ritengono come il sentimento di appagamento per ciò che già si possiede sia il solo in grado di contrastare i desideri negativi del possesso e dell'attacca-

59. *Ibid.*, p. 249.

60. H. N. S. Karunatilake, *This Confused Society*, op. cit. La storia del re Aśoka sembra ovviamente fornire un contesto storico importante per questo ideale e i suoi famosi editti evidenziano la relazione stretta e reciprocamente vantaggiosa tra lui e il *Sangha*. Questi editti si riferiscono a politiche sociali che alcuni studiosi chiamano una sorta di antico «sistema previdenziale» in quanto lo stato si premurò di costruire varie strutture per i poveri, i malati e gli indigenti. Tuttavia, una lettura più attenta di questi stessi editti rivela che Aśoka non ebbe mai intenzione di cambiare la struttura economica e sociale della società, concentrando il suo attivismo sociale soprattutto sulla diffusione del *Dharma* attraverso opere di beneficenza. A questo riguardo, si veda G. P. Carratelli (a cura di), *Gli editti di Aśoka*, Milano, Adelphi 2003.

61. Si veda su questo punto l'articolo di P. Harvey, «Buddhist Reflections on "Consumer" and "Consumerism"», *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013), pp. 334-56. La virtù dell'accontentarsi e del desiderare per se stessi il meno possibile, viene ad esempio lodata nel *Dhp.* v. 204: «La salute è il guadagno supremo, / accontentarsi è la ricchezza suprema». L'ideale di povertà ascetica, inoltre, lo troviamo sinteticamente esposto nella storia di Ghatikāro, un vasaio che si narra sia vissuto al tempo di un remoto Buddha dal nome di Kassapo. Volendo continuare ad assistere i suoi genitori anziani e ciechi, Ghatikāro rinunciò a diventare monaco e lasciò che la gente potesse usare i suoi averi senza pretendere nulla in cambio. Tuttavia, la sua generosità ispirò Kikī, il re di Kāsi, a inviargli cinquecento carri di riso brillato, di grana scelta, con i relativi condimenti. Cfr. MN.ii.45-54, *Ghatikārasuttam* (Ghatikāro).

62. S. Sivaraksa, «Alternatives to Consumerism», in A. H. Badiner, *Mindfulness in the Marketplace: Compassionate Responses to Consumerism*, Berkeley, Parallax Press 2011, pp. 135-42, qui pp. 135-36.

mento⁶³. Payutto afferma che l'etica sociale buddhista può essere intesa come una specie di interconnessione tra il *Dharma* (inteso come una «legge naturale») e il *Vinaya* (inteso a sua volta come una «legge artificiale» o «umana») il cui scopo è quello di incarnare ed esprimere concretamente il *Dharma*. Per questo autore, così come per altri pensatori buddhisti, la perfezione individuale e il bene sociale sono interdipendenti e inseparabili, nel senso che il possesso dei beni materiali essenziali serve principalmente da fondamento per il progresso spirituale del soggetto: «Mediante il *Vinaya* la comunità o la società stipula sanzioni o norme per regolare le azioni dell'individuo. Con il *Vinaya*, il Buddha pone le persone in una relazione reciproca o interpersonale... Con il *Dharma* l'indipendenza e la libertà interiore dell'individuo sono raggiunte e mantenute»⁶⁴.

Tuttavia, per concludere, questa teoria sociale ed economica di Payutto, così come quella di Schumacher e di altri pensatori buddhisti, non solo corre il rischio di mantenere intatta una forma residuale di dualismo tra il Sé e la società, tra la dimensione spirituale e quella secolare. Di più, come afferma James Mark Shields:

La tesi di base di gran parte di quella che è stata fatta passare come «economia buddhista» è la seguente: un «Buddhismo» idealizzato e spesso de-storicizzato diventa la nuova «via intermedia» (o anche «terza via») tra i due sistemi economici dominanti del xx secolo: quello del capitalismo e quello del comunismo o del socialismo di Stato. Ma ci sono delle difficoltà con questa immagine. In primo luogo... il «Buddhismo» è qui spesso astratto dai suoi reali effetti storici all'interno di particolari stati e società. In secondo luogo, ora che il socialismo di Stato è in gran parte scomparso, la pressante necessità di colmare il divario immaginato si è affievolita⁶⁵.

63. P. Payutto, *Buddhist Economics*, Bangkok, Buddhist University Press 1992, pp. 33–8. Nel capitolo successivo, dal titolo di «Le principali caratteristiche dell'economia buddhista», Payutto continua affermando che «*Mattaññutā* [conoscere la giusta quantità] è la caratteristica distintiva dell'economia buddhista. Conoscere la giusta quantità di consumo rimanda alla consapevolezza di quel punto ottimale in cui l'incremento del vero benessere coincide con l'esperienza di soddisfazione... Quando una persona riflette sui consumi e capisce che il suo scopo è mantenere la salute e sostenere una vita buona e felice, allora il vero benessere o qualità della vita sarà ciò che si desidera da essa. Quando si consuma un particolare prodotto o servizio, ci si sente soddisfatti di aver arricchito la qualità della propria vita. Questo è il significato di *mattaññutā*, o «giusta quantità», che costituisce la via intermedia. Da quanto detto consegue che l'attività economica è un mezzo e non un fine in sé. I risultati economici desiderati non sono il vero obiettivo, ma una via per raggiungerlo, sono cioè la base di sostegno del processo di sviluppo umano che porta a una vita migliore» in *Ibid*, pp. 41–2. Gli stessi concetti vengono ripresi in maniera sintetica in P. A. Payutto, *Buddhist Economics. A Middle Way for the Market Place*, op. cit.

64. P. Rājavaramuni (P. A. Payutto), «Foundations of Buddhist Social Ethics», op. cit., p. 52.

65. J. M. Shields, «Buddhist Economics. Problems and Possibilities», in D. Cozort, J. M. Shields (a cura di), *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford, Oxford University Press 2018, p. 420. Secondo questo autore, «le critiche contemporanee all'economia, di matrice buddhista o ispirate al Buddhismo, tendono a promuovere la trasformazione individuale e morale piuttosto che il cambiamento strutturale e quindi si concentrano meno sul materialismo come posizione filosofica che sul materialismo come sinonimo di acquisizione consumistica (o «feticismo delle merci»). Inoltre, presentano spesso una visione idealizzata della tradizione buddhista, che viene contrapposta positivamente a una o più tradizioni occidentali appa-

Secondo questo autore, dunque, si tratterebbe innanzitutto di non considerare il discorso economico come un ambito privilegiato nel quale la persona può progredire spiritualmente esercitando le virtù della compassione e della generosità e, in secondo luogo, si dovrebbe diffidare dell'idea che questa stessa trasformazione personale produrrà necessariamente un sistema economico più giusto e più retto. Sarebbe auspicabile, invece, adottare una prospettiva «radicale», che rifletta profondamente sulle relazioni alienate tra il Sé, l'altro e la natura (quindi una alienazione che si riflette non solo sul piano materiale, ma anche su quello spirituale, poiché è indubbio che la struttura economica contribuisce a condizionare e determinare la coscienza umana), riscoprendo così nel Buddhismo una forza critica che sfida il carattere disumanizzante della cultura tardo-capitalista in cui l'uomo sembra aver perso ogni valore e dignità.

Il Buddhismo impegnato

La promozione del Buddhismo impegnato deve molto al monaco e attivista vietnamita Thich Nhat Hanh (1926–2022), che, dopo essersi stabilito in Francia, ha fondato nel 1982 il Plum Village, una comunità di monaci e laici, uomini e donne, nei pressi di Bordeaux⁶⁶.

rentemente radicate nell'egoismo e nell'individualismo. In quanto tali, non riescono a esaminare i problemi radicati all'interno del Buddhismo, come la tendenza a forme di idealismo e trascendenza». La tesi di questo autore, che intende rivalutare il concetto filosofico di materialismo storico così come elaborato dalla riflessione marxista, è quindi la seguente: «Nessuno contesterebbe il fatto che il "materialismo" nel senso (consumistico) di "realizzazione della vita attraverso la ricerca e il raggiungimento di beni materiali" sia inaccettabile per qualsiasi standard buddhista. Eppure, questo è sicuramente vero per la maggior parte o per tutte le tradizioni di pensiero normativi, compreso il marxismo. Dopo tutto, l'alienazione nel pensiero di Marx non è altro che la sottomissione dell'umanità al frutto del suo stesso lavoro, cioè attraverso la "reificazione" (Lukács) o il "feticismo delle merci" (Marx), che potrebbe essere riassunto con "l'incapacità degli esseri umani di vedere i propri prodotti per quello che sono, e il loro consenso involontario a essere asserviti dal potere umano invece di esercitarlo" (Kołakowski)... Al centro del materialismo marxiano c'è un elemento fondamentale di critica, il quale indica i fattori causali che altrimenti potrebbero passare inosservati nei nostri tentativi di discernere — e infine affrontare — la nostra situazione esistenziale. Questo è il fondamento del "materialismo storico", una posizione che, a mio avviso, è stata largamente ignorata dai buddhisti e dagli studiosi buddhisti, ma che potrebbe rivelarsi utile per riflettere sull'etica buddhista nel XXI secolo», Ivi, pp. 420–22.

66. Per un'approfondita riflessione sull'insegnamento di Thich Nhat Hanh, si veda K. Kraft, «Prospects of Socially Engaged Buddhism», in K. Kraft (a cura di), *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*, Albany, Suny Press 1992, pp. 11–30. Si ricordi anche che è stata di Thich Nhat Hanh l'idea di estendere i cinque voti tradizionali dei laici mediante l'applicazione di una serie di quattordici precetti come parte del *Tiep Hien Order*, o *Ordine dell'interessere*, una comunità di attivisti-praticanti fondata nel 1964. I quattordici precetti sono i seguenti: 1) *apertura* (non idolatrare o vincolarsi a nessuna dottrina, teoria o ideologia, neppure a quelle buddhiste); 2) *non attaccamento alle opinioni* (essere consapevoli che la conoscenza del momento non è l'immutabile e assoluta verità); 3) *libertà di pensiero* (non forzare gli altri ad adottare le nostre opinioni con alcun mezzo: autorità, minacce, denaro, propaganda o indottrinamento); 4) *consapevolezza della sofferenza* (non fuggire e non chiudere gli occhi di fronte alla sofferenza, ma rimanere con coloro

È stato Thich Nhat Hanh che ha coniato la frase «Buddhismo socialmente impegnato» per indicare le tre idee di consapevolezza, servizio sociale e attivismo. Questa triplice sottolineatura non solo stabilisce una connessione tra il Buddhismo e i vari problemi sociali, politici, economici ed ecologici del mondo, ma stimola anche un senso di coinvolgimento nella vita ordinaria delle famiglie, delle comunità e delle loro interrelazioni. Ciò non significa che in passato il Buddhismo non si sia mai dedicato a problematiche sociali, quanto piuttosto che il Buddhismo è spesso stato percepito come un qualcosa di individuale e piuttosto passivo nei confronti della società e dei suoi problemi. Per contro, rifacendosi non solo ai valori buddhisti, ma anche a forme di protesta e di coinvolgimento sociale occidentali, i buddhisti impegnati hanno messo in opera boicottaggi, marce, campagne mediatiche e una miriade di altre iniziative per esporre e sostenere attivamente i valori buddhisti all'interno del dibattito contemporaneo incentrato sui temi globali. La tesi principale dei movimenti buddhisti impegnati ritiene infatti che ciò che costituisce la pratica religiosa sia proprio l'azione sociale, ovvero la rimozione delle barriere tra la pratica e la non-pratica portando così il Buddhismo nella vita di ogni giorno. Ciò che caratterizza il Buddhismo impegnato è quindi «un riorientamento della soteriologia e dell'etica buddhiste per identificare e affrontare le fonti della sofferenza umana al di fuori dei desideri e dell'ignoranza del sofferente — come l'ingiustizia sociale, politica ed economica, la guerra, la violenza e il degrado ambientale»⁶⁷. Con Buddhismo impegnato, dunque, non si intende indicare una nuova Scuola buddhista, né un'appartenenza ad alcuna Scuola tradizionale: di fatto, tutti i buddhisti, a qualsiasi Scuola appartengano, possono (o dovrebbero) essere buddhisti impegnati.

che soffrono, per capirne profondamente la situazione e aiutarli a trasformare la sofferenza in compassione, pace e gioia); 5) *vita semplice e sana* (non accumulare ricchezza, mentre ci sono milioni di esseri che hanno fame e muoiono); 6) *prendersi cura della rabbia* (riconoscere, abbracciare e guardare in profondità la rabbia per trasformarla); 7) *dimorare felicemente nel momento presente*; 8) *comunità e comunicazione* (addestrarsi soprattutto nella pratica dell'ascolto compassionevole); 9) *parola veritiera e amorevole* (non dire il falso per salvare interessi personali o per impressionare gli altri); 10) *proteggere il Sangha* (non usare la comunità buddhista per profitto personale e non trasformare la comunità in uno strumento politico); 11) *retti mezzi di sostentamento* (non vivere di una professione dannosa per gli esseri umani e per la natura); 12) *rispetto per la vita* (non uccidere e non permettere che altri uccidano); 13) *generosità* (non rubare e non possedere nulla che appartenga ad altri); 14) *retta condotta* (trattare il proprio corpo con rispetto). Si noti che i precetti 1-7 riguardano la «mente», 8-9 la «parola», 10-14, riguardano il «corpo», una tripartizione molto comune nel Buddhismo. Per una spiegazione di questi precetti, si veda Thich Nhat Hanh, «L'Ordine dell'Interessere», in *Essere pace*, Roma, Ubaldini 1989, pp. 98-111.

67. Call for papers, *Journal of Buddhist Ethics* online conference on «Socially Engaged Buddhism», April 7-14, 2000.

I principi etici a cui i buddhisti impegnati fanno riferimento possono essere così brevemente riassunti⁶⁸. Vi è innanzitutto un «imperativo ad agire» che si concretizza in una triplice dimensione: a) intervenendo in maniera attiva e concreta nelle varie situazioni di ingiustizia (interpretando così i cinque precetti non come un'astensione dal compiere azioni malvagie — *non uccidere, non rubare, ecc.*, — ma come un coinvolgimento attivo per modificare contesti sociali negativi)⁶⁹; b) affrontando con coraggio non solo la propria sofferenza ma anche, e soprattutto, quella degli altri (si attua qui il passaggio da quelle considerazioni riguardanti il guadagno o la perdita *karmica* personali derivanti dalla messa in atto o meno di una determinata scelta morale, a quelle che si concentrano sulla sofferenza di tutti gli esseri senzienti)⁷⁰; c) lenendo la sofferenza altrui «qui e ora», sia che ci si ritenga «pronti» o meno all'azione (in contrasto con la convinzione diffusa, ad esempio, nel Mahāyāna che si debba rimandare il tentativo di aiutare gli altri fino a quando non si sia realizzato il Risveglio)⁷¹.

In secondo luogo, il Buddhismo impegnato insiste sulla stretta interrelazione tra spiritualità e impegno sociale, nel senso che la pratica spirituale non è intesa come qual-

68. Per questa esposizione seguo le preziose indicazioni di S. B. King, «The Ethics of Engaged Buddhism in Asia», in D. Cozort e J. M. Shields (a cura di), *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, op. cit., pp. 479–500, e di C. Queen, «The Ethics of Engaged Buddhism in the West», in *Ibid.*, pp. 501–28.

69. Si noti, ad esempio, come Thich Nhat Hanh interpreta il primo precetto, quello di non uccidere: «Consapevole della sofferenza causata dalla distruzione della vita, faccio voto di coltivare la compassione e di imparare a proteggere la vita delle persone, degli animali, delle piante e dei minerali. Sono determinato a non uccidere, a non lasciare che altri uccidano e a non tollerare alcun atto di uccisione nel mondo, nel mio pensiero e stile di vita» (Thich Nhat Hanh, *For a Future to Be Possible: Commentaries on the Five Wonderful Precepts*, Berkeley, Parallax Press 1993, p. 13, enfasi nostra).

70. «Dobbiamo stare in contatto con la sofferenza, averne la consapevolezza. Senza confrontarci con il dolore, con la malattia, non saremo motivati a ricercarne le cause e a trovare i rimedi, la via che conduce al di là di questa condizione... Se entriamo in contatto con la sofferenza del mondo, essa ci toccherà. E se ci renderemo disponibili ad aiutare gli altri, la nostra sofferenza privata scomparirà» (Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, op. cit. pp. 103–4).

71. Così, ad esempio, le ben note Dieci Immagini del Toro raffigurano l'ingresso del monaco nel mercato con le mani che donano la beatitudine come lo stadio finale della pratica Zen, e questo ritorno in società sembra essere in armonia con i valori del Buddhismo Impegnato. Tuttavia, l'ingresso al mercato è solo l'ultimo stadio della pratica, a cui si accede dopo aver attraversato i precedenti nove stadi in cui il praticante Zen si isola dalla società e rimane da solo con il «toro» (che rappresenta la buddhità), per poi svanire nell'*en-sō* (giapponese, 円相, il cerchio Zen della vacuità). Nelle Dieci Immagini del Toro, è solo al termine questa ascesa nella vacuità, che il praticante può essere ritenuto pronto a rientrare nel mondo come *bodhisattva* per aiutare gli altri istruendoli sul *Dharma*. Ricordiamo qui i titoli delle 10 immagini disegnate nel xii secolo dal maestro cinese Kuōān Shīyuan: 1) la ricerca del toro; 2) scoprire le orme; 3) scorgendo il toro; 4) catturare il toro; 5) domare il toro; 6) tornare a casa sulla groppa del toro; 7) il toro trasceso; 8) il toro e l'io trascesi entrambi; 9) raggiungere la sorgente; 10) nel mondo. Cfr. A. Motti (a cura di), *Mumon. La porta senza porta. Seguito da 10 Tori di Kakuan e da Trovare il centro*, Milano, Adelphi Edizioni 1987. Per un commento in italiano a questo testo, si veda M. Autore (a cura di), *Le dieci icone del bue. L'incanto poetico della via verso il risveglio in un antico testo Ch'an Zen*, Genova, Erga Edizioni 2012; D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. 1, Roma, Edizioni Mediterranee 2003, pp. 342–62; S. Ueda, *Zen e filosofia*, Nagoya, Chisokudō 2017.

cosa che deve isolare l'individuo dalla vita ordinaria, ma è piuttosto vista come una propedeutica all'azione: come afferma Thich Nhat Hanh, «non esistono individui», la persona e la società «inter-sono»⁷². In altre parole, la pratica spirituale, se inserita in questa prospettiva più ampia dell'interconnessione e del non-dualismo tra il Sé e la società, ha il compito di aiutare l'individuo a sviluppare l'altruismo, la compassione, la forza interiore e il coraggio di cui ha bisogno nell'impegno sociale.

In terzo luogo, il fondamento più importante dell'etica del Buddhismo impegnato è quello della benevolenza — tipicamente indicata come *metta* (gentilezza amorevole) nei paesi del Theravāda e *karunā* (compassione) nei paesi Mahāyāna. Per questa ragione il xiv Dalai Lama (Tenzin Gyatso), in molti dei suoi discorsi e scritti pubblici elimina il linguaggio specificamente buddhista e promuove una versione secolarizzata non solo dell'altruismo (che egli chiama «principio di responsabilità globale»), ma anche dell'azione del *bodhisattva*, il quale, essendo l'incarnazione della Grande Compassione (*mahākarunā*), deve dedicarsi completamente a lenire e superare sia la sofferenza degli esseri senzienti che le cause che l'hanno prodotta⁷³.

In quarto e ultimo luogo, uno degli elementi fondamentali del programma dei buddhisti impegnati è quello della nonviolenza. Anche in questo caso, la pace interiore e quella esteriore sono interdipendenti: si coltiva la pace personale mediante la meditazione, per essere poi in grado di impegnarsi in modo nonviolento nell'attivismo sociale⁷⁴.

72. Così si esprime Thich Nhat Hanh a proposito della meditazione: «La meditazione non è una fuga dalla società; al contrario, è una preparazione al rientro nella società. Lo chiamiamo "Buddhismo impegnato". Quando veniamo a fare un ritiro in un centro di meditazione, può darsi che abbiamo l'impressione di esserci lasciati alle spalle la famiglia, la società e tutti i problemi connessi con la vita sociale, per dedicarci a una pratica individuale alla ricerca della pace. È un'illusione: nel Buddhismo non esistono individui» (Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, op. cit. p. 75).

73. T. Gyatso, xiv Dalai Lama, *La felicità al di là della religione. Una nuova etica per il mondo*, Segrate, Sperling & Kupfer 2012, p. 68: «In quest'era di globalizzazione, è giunto il momento di riconoscere che la nostra vita è profondamente interconnessa con quella di tutti gli altri e di ammettere che il nostro comportamento personale ha una dimensione planetaria. Comprenderemo così che il miglior modo di fare i nostri interessi è agire in funzione degli interessi dell'intera comunità umana. Se invece ci concentriamo soltanto sul nostro sviluppo interiore, trascurando le più ampie problematiche che affliggono il mondo, oppure, pur avendole riconosciute, ci manteniamo indifferenti e non ci sforziamo di risolverle, ci saremo lasciati sfuggire un aspetto fondamentale della nostra esistenza. A mio parere, l'apatia è una forma di egoismo. È evidente che il nostro approccio all'etica potrà essere davvero significativo soltanto se ci preoccupiamo del mondo in cui viviamo. Questo è ciò che intendo per "principio di responsabilità globale", uno degli elementi chiave della mia concezione di etica laica». A questo riguardo si può ricordare che buddhisti impegnati considerano la loro pratica «non gerarchica» (in quanto vige il rispetto per l'uguale dignità di tutte le persone, oltre che di tutti gli esseri senzienti) e «non eroica» (nel senso che un cambiamento sociale effettivo richiede un'azione collettiva, non delle leadership carismatiche).

74. Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, op. cit., pp. 97, 103: «Se noi non siamo in pace, non possiamo fare niente per la pace... Se le persone che lavorano per la pace sono piene di rabbia o di odio, non potranno assolvere il compito che sta loro a cuore. Occorre un modo nuovo di fare pace, di essere pace. Per questo è così impor-

Inoltre, la pratica della nonviolenza viene elaborata ricorrendo ai principi del *karma* e della causalità. Un verso del *Dhammapada* citato dai buddhisti impegnati recita: «Invero con l'odio non si placano mai gli odi qui nel mondo, / con l'assenza di odio si placano, questa è la legge eterna»⁷⁵, dove per «legge eterna» si deve intendere la «legge del *karma*»: ogni azione intenzionale produce una conseguenza dello stesso tipo che ricade (o ricadrà) su colui che ha compiuto quell'atto, così che sarà impossibile porre fine alla sofferenza con l'uso della violenza (in quanto essa non potrà che produrre altra violenza). Per superare le situazioni violente, si deve quindi ricorrere al pensiero basato sulla causalità: poiché tutti gli elementi del *samsāra* esistono in relazione alle loro cause e condizioni, è solo rimuovendo le cause della violenza che essa potrà finalmente cessare.

È importante inoltre notare che tutti questi principi etici elaborati dal Buddhismo impegnato hanno lo scopo non solo di porre fine alla sofferenza personale, ma anche di intervenire attivamente per cambiare una realtà sociale e politica negativa e disumanizzante. Ciò significa che per il Buddhismo impegnato la sofferenza non trae origine solo dal desiderio o dall'ignoranza individuali, ma anche dai vari tipi di discriminazione, sfruttamento, oppressione politica e disuguaglianze socio-economiche presenti nel mondo. La liberazione da queste situazioni negative non ha quindi lo scopo di sfuggire in un prossimo futuro al ciclo delle rinascite, quanto piuttosto quello di trasformare la realtà e renderla migliore nel presente, in questa stessa vita. Per raggiungere questo scopo, i buddhisti impegnati utilizzano volentieri tutti gli strumenti offerti dalle moderne scienze sociali, come la sociologia, l'economia e le scienze politiche, al fine di applicarli a precisi contesti sociali e rimuovere le cause che producono violenza, sofferenza e ingiustizia⁷⁶.

tante praticare la meditazione per acquistare la capacità di guardare, di vedere, di comprendere... Meditare sulla compassione significa meditare sulla comprensione. Se non comprendiamo, non potremo amare».

75. *Dhp.* v. 5.

76. Ricordiamo, di sfuggita, che sebbene gli elementi appena accennati siano quelli che caratterizzano il Buddhismo impegnato nella sua identità, esistono chiaramente delle differenze o diversità di impostazione che hanno dato vita a vari schieramenti. Tre sembrano essere le correnti principali: a) il Buddhismo impegnato non dualistico, rappresentato soprattutto da Thich Nhat Hanh e dal Dalai Lama e il cui fondamento filosofico è da ricercarsi nella interdipendenza tra il Sé e l'altro (con l'importanza data, ad esempio, all'empatia intesa come incapacità di sopportare la vista della sofferenza altrui), nella legge della causalità (non esistono realtà intrinsecamente violente, ma esse sono causate da fattori negativi che possono essere trasformati), nel mantenere sempre e comunque un atteggiamento amorevole e compassionevole verso gli oppressori e i violenti; b) il Buddhismo impegnato profetico che, al contrario di quello non dualistico, mantiene una posizione più dialettica nel senso che una fazione si oppone attivamente (invece di identificarsi) ad un'altra: l'altro è qui visto come la causa di problema che deve risolvere cambiando il suo comportamento. Uno dei rappresentanti di questo secondo tipo di Buddhismo è B. R. Ambedkar (1891-1956): nato intoccabile aveva lottato per anni per riformare l'Induismo dall'interno, fino a quando decise di distanziarsi da esso e dal suo sistema delle caste per convertirsi ai valori del Buddhismo. La sua presa di posizione era stata così soprattutto psicologica: abbracciando il Buddhismo, egli riaffermava la propria dignità e autostima, e da persona oppressa si riteneva ora un individuo libero e uguale a qualsiasi altro (come afferma il 21° dei 22

Infine si possono ricordare alcune critiche a cui è stato oggetto il Buddhismo impegnato. James Deitrick, ad esempio, sostiene che i buddhisti impegnati hanno frainteso il concetto di *dukkha*: «La sofferenza per il Buddhismo non è tipicamente equiparata al dolore fisico o all'oppressione sociale, almeno non nel senso più profondo di *dukkha*. Piuttosto, è il senso di insoddisfazione che deriva dalla perversa tendenza ad aggrapparsi al Sé e ad altri oggetti apparentemente illusori in un mondo in continua evoluzione». Tale insoddisfazione «non può essere sradicata eliminando le cause dell'oppressione» e quindi «il lavoro per la creazione di una società retta... non ha alcun valore intrinseco per il Buddhismo»: i buddhisti impegnati hanno semplicemente «confuso l'imbarcazione con la riva» — mancando così la barca del Risveglio⁷⁷.

Derek Jeffreys, dal canto suo, sostiene che i buddhisti impegnati (oltre che gli studiosi di etica buddhista), sembrano presupporre l'esistenza di un Sé autonomo, indipendente e possessore di diritti. Tuttavia, tale presupposto richiederebbe l'abbandono del concetto di *anattā*, per rivendicare invece un ipotetico essere che è «titolare dei diritti», cosa inaccettabile per il Buddhismo Theravāda⁷⁸.

Infine, Thomas Freeman Yarnall divide i pensatori del Buddhismo Impegnato in due categorie: coloro che prediligono una continuità con gli insegnamenti e le pratiche del passato (i «tradizionalisti») e coloro che invece intendono introdurre degli elementi non-buddhisti (i «modernisti»), il cui percorso logico sarebbe il seguente: a) il Buddhismo tradizionale non è socialmente impegnato; b) il mondo moderno sta affrontando problemi socio-politici senza precedenti; c) la teoria socio-politica occidentale offre nuove soluzioni

voti da lui redatti: «Mi considero nato di nuovo»). Si può inoltre ricordare, come esempio di Buddhismo Impegnato Profetico, la Rivoluzione Zafferano in Myanmar, nella quale i monaci che manifestavano nelle strade avevano capovolto le loro ciotole, indicando in questo modo che non avrebbero accettato donazioni di cibo da parte di membri del regime militare o dei loro sostenitori. In questo modo essi non permisero ai loro avversari di usufruire del metodo tradizionale preferito di guadagnare meriti. Questo gesto, al contempo, ribadiva anche, senza troppe parole, che il *Sangha* considerava il regime militare moralmente corrotto; c) il Buddhismo impegnato umanistico di Taiwan (rappresentato dal Venerabile Taixu e dal Venerabile Yinshun), che sposta l'attenzione dalla preoccupazione buddhista per la rinascita alla vita vissuta «qui ed ora»: esso promuove una serie di progetti che includono l'assistenza sanitaria, il soccorso e aiuto in caso di calamità, l'istruzione, la protezione ambientale, lo sviluppo culturale, l'amicizia interreligiosa ecc. A livello politico, il Buddhismo Umanistico si divide in due fronti: da una parte vi è un gruppo che coopera attivamente con il governo taiwanese; dall'altra vi è il movimento Tzu Chi (慈濟, fondato dalla Venerabile Cheng Yen) che ha assunto una posizione apolitica. Cheng Yen ha infatti esplicitamente chiesto ai suoi membri l'osservanza dei «dieci precetti di Tzu Chi», il decimo dei quali vieta la partecipazione alla politica o a dimostrazioni (posizione questa che ha permesso l'invio di molti volontari in Paesi come la Repubblica Cinese e la Corea del Nord di solito restii ad accogliere aiuti esterni).

77. J. E. Deitrick, «Engaged Buddhist Ethics: Mistaking the Boat for the Shore», in C. Queen, C. Prebish e D. Kewon (a cura di), *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, London, Routledge Curzon 2003, op. cit., pp. 252–69.

78. D. Jeffreys, «Does Buddhism Need Human Rights?», in *Ibid.*, pp. 270–85

che «devono» essere adottate dal Buddhismo impegnato; d) il Buddhismo tradizionale non offre quindi un modello adeguato di impegno; e) la moderna teoria socio-politica occidentale può essere utilizzata per attivare il potenziale latente nel Buddhismo e per creare un nuovo amalgama occidentale/buddhista. I «modernisti» sono quindi coloro che ritengono come i nuovi modelli di attivismo siano gli unici che possono rispondere a delle condizioni storiche senza precedenti, le quali scaturiscono da interazioni globali tra le società asiatiche e quelle occidentali. Tuttavia questa visione non pare essere del tutto innocua, poiché, avverte Yarnall, i modernisti possono essere tacciati di «orientalismo» e «neocolonialismo» inconsci (se non proprio intenzionali), in quanto condividono l'ipotesi che i buddhisti asiatici siano incapaci di affrontare i cambiamenti sociali che si stanno verificando senza l'aiuto dell'Occidente e che nozioni come quelle di «sofferenza sociale», «diritti umani» e «società civile» siano idee non buddhiste, ma da accreditarsi a pensatori occidentali⁷⁹.

Conclusione

L'idea che il Buddhismo sia interessato solo al progresso spirituale dell'individuo e che releghi in secondo piano gli aspetti sociali ed economici che strutturano il rapporto tra persone (siano esse laici o monaci) pare essere incompleta. L'attenzione posta sul retto modo di sostentarsi, la riflessione sulla ricchezza e sulla povertà e l'importanza data al non attaccamento e alle virtù della generosità e della compassione, il valore attribuito all'idea di una giustizia che tenga comunque conto della possibilità da parte del colpevole di riscattarsi cambiando il proprio atteggiamento... rappresentano alcuni degli aspetti essenziali che caratterizzano la spiritualità buddhista e la sua particolare visione sociale ed economica. Tuttavia, nonostante la grande valenza positiva di queste attività e riflessioni, rimane certamente un dubbio circa l'aspetto trasformativo che queste pratiche possono produrre per modificare delle situazioni ingiuste e violente. Il Buddhismo sembra infatti ritenere che un autentico cambiamento della società e dell'economia possa avvenire soltanto insistendo sull'importanza di una purificazione del proprio carattere mediante la coltivazione delle virtù morali e intellettive, ponendosi sempre come fine, il sommo bene, quello del Risveglio definitivo. Ciò che pare sia assente da queste considerazioni è una lettura critica dei rapporti sociali ed economici che non sono sempre così egualitari o giusti come si vorrebbe, non riuscendo a separare in maniera netta e decisa la sfera sociale

79. T. F. Yarnall: «Engaged Buddhism: New and Improved? Made in the USA of Asian Materials», in *Ibid.*, pp. 286-344.

economica da quella spirituale. Si tratterebbe, in altre parole, di riflettere maggiormente sulla interdipendenza tra il Sé (o non-Sé) e la società, così da limitare un'individualistica concezione di liberazione, la quale, per quanto paradossale possa sembrare, ci pare ricapitolare e rafforzare proprio quella visione socio-economica neo-liberista che incentra la sua attenzione solo sul proprio interesse personale⁸⁰. Una pratica religiosa che è invece positivamente aperta all'azione sociale ci pare essere quella elaborata dal Buddhismo impegnato, il quale è convinto che il ciclo del *samsāra* possa essere modificato non solo a livello personale ma anche sociale, preoccupandosi così non solo della propria liberazione, ma anche di quella altrui, e ciò a partire dalla consapevolezza globale della sofferenza di tutti gli esseri⁸¹.

80. È questa, ad esempio, una delle critiche rivolte dal teologo Harvey Cox (autore di *La svolta ad Oriente. Promesse e pericoli del nuovo Orientalismo*, Brescia, Queriniana 1978) nei confronti dei neo-orientali americani che, secondo il suo parere, hanno «tradotto», «filtrato» e «travisato» le religioni orientali (tra cui il Buddhismo) per adattarle alla loro mentalità occidentale. Esse sono diventate una «novità» e una «moda», anche se in Oriente posseggono più di 2.500 anni di storia. Di più: esse sono state «psicologizzate»: il «Sè», la «psiche», l'«intimo del proprio essere» sono diventati i punti focali della ricerca spirituale non tanto per distaccarsene, ma per esaltarli ed elevarli a valore supremo. A questo riguardo, si veda l'interessante capitolo «Narciso alla fontana: la meditazione strumentalizzata» (*Ibid.*, pp. 82–100), in cui, tra l'altro, l'autore sostiene che «la personalità è già stata proclamata realtà suprema, ed ora la ricerca della vera personalità diventa la strada che conduce al Regno» (*Ibid.*, p. 85).

81. Si veda, ad esempio, il quarto precetto dell'Interessere di Thich Nhat Hanh in *Essere pace*, op. cit., p. 103, che così recita: «Non eviterò il contatto con la sofferenza, non chiuderò gli occhi davanti al dolore. Non perderò mai la consapevolezza che la sofferenza è ovunque presente nel mondo. Cercherò di stare vicino a tutti quelli che soffrono, con ogni mezzo: contatti personali, visite, immagini, suoni. Così risveglierò me stesso e gli altri alla realtà della sofferenza nel mondo».

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 (Seconda parte)

LUIGI MENEGAZZO

8. Aprire gli occhi sulla cultura Giapponese: la Via del Tè

Un altro aspetto della cultura giapponese, che deve essere meditato e approfondito è il *Tè* (*temae*, 点前)¹. Si dice che sia la migliore sintesi della cultura e dell'animo giapponese. Certamente è la più raffinata «liturgia» di questa cultura. Una meditazione sulla preghiera e sapienza di Dio fatta da missionari non può prescindere o lasciare da parte questa perla che è il *temae*.

1) Lo sfondo spirituale del *temae*

Kakuzō Okakura presenta la cerimonia del *Tè* nei suoi aspetti più profondi e nel suo stretto legame con la vita quotidiana: esso è un culto spirituale, prima che una tecnica. È la filosofia della bellezza, punto di contatto con il soprannaturale, per ricevere forza per la vita quotidiana.

Per Okakura, «il *Tè* è un culto fondato sull'adorazione del bello tra i fatti sordidi dell'esistenza quotidiana».² Esso è perciò una forma religiosa, che purifica l'animo e nobilita l'uomo e la natura. «Esprime purezza e armonia, il mistero della carità reciproca, il romanticismo dell'ordine sociale».³

In conclusione, il *temae* «Rappresenta gran parte della nostra arte di vivere [giapponese]».⁴

2) Punti fondamentali del *Tè*

La *via del Tè*, ha come fondamento il *wabi* (侘). A questo proposito Sen Soshitsu XV scrive:

1. (Nota dell'editore): Il *temae* è la procedura ritualizzata del preparare e servire il *Tè*.

2. K. Okakura, *The book of Tea* (New York: Fox, Duffield & Company, 1906), 3. Il manoscritto di Padre Menegazzo cita l'originale in Inglese. Qui e in seguito le traduzioni in Italiano sono nostre.

3. Ibid., 4.

4. Ibid., 7.

La *Via del Tè* si fonda sull'estetica del *wabi*, talvolta tradotto come rusticità. Ma questa estetica non va confusa con l'amore per il rustico. *Wabi* è uno stato d'animo. È meglio espresso da parole come frugalità, semplicità e umiltà.⁵

In essa è sottolineata l'importanza della vita solitaria, come comunione con il soprannaturale, vita di servizio, vita di semplicità, vita di rispetto, gusto del soprannaturale.

Sen Rykyū⁶ scriveva:

Un riparo è sufficiente se protegge dalla pioggia, e il cibo è abbastanza se placa la fame. Con le tue mani raccogli legna e acqua, fai bollire l'acqua, prepara il tè, offrilo sull'altare, condividilo con gli altri e bevillo tu stesso.⁷

Dunque, osserva Sen Soshitsu XV,

I principi del Tè si riassumono in armonia, rispetto, purezza e tranquillità. L'ospite e l'invitato diventano uno solo, in sintonia con i ritmi fluidi della natura. L'atmosfera armoniosa di un incontro del Tè dipende dall'unione tra chi ospita e chi è ospitato: un'unione che deve essere assolutamente sincera e autentica.⁸

La pratica del Tè, quindi, ha come fondamento la tranquillità del cuore e dona la tranquillità del cuore. Per cui essa è gusto della libertà interiore.

La tranquillità nasce dalla pratica costante dell'armonia, del rispetto e della purezza nella vita quotidiana. In questo stato d'animo, avendo trovato la pace dentro di sé, una tazza di tè può davvero essere condivisa con un altro.⁹

In conclusione,

Lo spirito del Tè è la ricerca del bene e il rifiuto del male. È un saluto che si protende verso l'altro e cerca il bene in chi incontra. È la saggezza che nasce dall'applicare la conoscenza,

5. Sen Sōshitsu XV, *Tea Life, Tea Mind* (New York: Weatherhill, 1979), 72. (Nota dell'editore): Sen Sōshitsu XV, nato il 19 aprile 1923 a Kyoto, è stato il quindicesimo *Iemoto* (caposcuola) della Scuola Urasenke del Tè giapponese, una delle tre principali tradizioni del *chanoyu* (la Cerimonia del Tè). Dopo aver ricoperto questo ruolo dal 1964 al 2002, ha assunto il nome Sen Genshitsu e il titolo onorifico di *Daisōshō*, riservato ai maestri ritirati.

6. (Nota dell'editore): Sen no Rikyū (千利休) è considerato il più grande maestro della cerimonia del Tè giapponese (*chanoyu*) e una figura centrale nella cultura estetica del Giappone. Nato nel 1522 a Sakai, una città mercantile vicino a Osaka, fu un monaco zen e un raffinato esteta che codificò la cerimonia del Tè nello stile *wabi-cha*, basato su sobrietà, semplicità e spiritualità.

7. Sen Sōshitsu XV, *Chadō: The Way of Tea*, trans. V. Dixon Morris (Tokyo: Weatherhill, 1979), 3-4. Il manoscritto presenta il testo in inglese. Traduzione nostra.

8. Ibid.

9. Ibid., 4.

momento per momento, in risposta alle circostanze. È l'ospite che invita l'ospite a condividere la pace in una tazza di Tè.¹⁰

L'ascesa spirituale per chi intraprende la *Via del Tè*, risuona così:

A coloro che aspirano a seguire la *Via del Tè*, si raccomanda di vigilare contro la gelosia. Porsi al centro dell'attenzione, invidiare gli altri o indurli in tentazione—tutto ciò è imperdonabile.¹¹

3) Wabi e vangelo

La riflessione sui fondamenti del *Chadō* (茶道) porta spontaneamente ad una riflessione biblica. Questo aspetto fondamentale della cultura giapponese (il Tè), con la sua caratteristica (*wabi*), è assente o presente nella Bibbia? Richiamiamo l'insegnamento di Gesù che riecheggia i vari aspetti del Tè.¹²

1) Vita di contatto col soprannaturale

Congedata la folla, [Gesù] salì sul monte, solo, a pregare (Matteo 14, 23).

Udito ciò, Gesù partì di là su una barca e si ritirò in disparte in un luogo deserto (Matteo 14, 13).

In quei giorni Gesù se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione (Luca 6, 12).

2) Vita di povertà

Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia (Luca 2, 12).

3) Vita di rispetto

Partì dunque con loro e tornò a Nazareth e stava loro sottomesso (Luca 2, 51).

4) Vita di semplicità

A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica. Dà a chiunque ti chiede; e a chi prende del tuo, non richiederlo (Luca 6, 29-30).

10. Ibid., 4.

11. Soshitsu Sen XV, *Tea Life, Tea Mind*, 80.

12. (*Nota dell'editore*): Nel manoscritto i testi biblici sono tutti dati in Giapponese. Qui ne offriamo la versione italiana secondo la traduzione della CEI.

5) Vita di servizio

Disceso con loro, [Gesù] si fermò in un luogo pianeggiante. C'era gran folla di suoi discepoli e gran moltitudine di gente da tutta la Giudea, da Gerusalemme e dal litorale di Tiro e di Sidone, che erano venuti per ascoltarlo ed esser guariti dalle loro malattie; anche quelli che erano tormentati da spiriti immondi, venivano guariti. Tutta la folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che sanava tutti (Luca 6, 17-19).

Dunque l'esperienza «sapienziale» del *Tè* non è assente dalla Scrittura. Cristo l'ha vissuta e completata. Letta con occhi biblici, *wabi* è la spiritualità necessaria per entrare nel regno dei cieli, per liberarsi dalle cose contingenti e conquistare quelle eterne. Così, il *Tè* ci apre una via importante per la trasmissione del messaggio evangelico in questa cultura, che eleva a grado supremo le virtù che devono essere il sostegno quotidiano nella vita del discepolo di Cristo.

Proviamo, allora, a riflettere ancora più in profondità, anticipando fin da ora il nostro grazie a Dio perché ci insegna una bella via per essere missionari in Giappone!

Proviamo, in particolare, a vedere se il *Tè* non possa insegnare qualcosa anche al nostro stile di vita religiosa e alla sua formulazione e, ancora, alla presentazione-predicazione dell'amore di Cristo.

4) Una interpretazione giapponese della vita religiosa

Sen Rikyū riassume il *Tè* con queste quattro parole: *wa* (和), *kei* (敬), *sei* (清), *jaku* (寂). È l'espressione dei *wabi-cha*, con le caratteristiche presentate sopra.

La nostra vita religiosa, che è dono totale di sé alla suprema bellezza e ai fratelli, in completa fedeltà, dono, semplicità, abbandono in Dio, non può forse essere riassunta nei quattro termini suddetti!? Non sarebbe più facile che sia capita nella sua bellezza da questa cultura giapponese? I nostri conventi e le nostre presenze potrebbero diventare un prolungamento naturale di uno stile di presenza, che c'era già in embrione, ma che è stato perfezionato dalla fede in Cristo.

Consideriamo i quattro voti della vita religiosa, visti in relazione agli elementi del *temae*, secondo il discorso missionario di Matteo 10.

1. *Wa* (和), armonia, corrisponde a *jūjun* (従順), obbedienza:

Entrando nella casa, rivolgetele il saluto. Se quella casa ne sarà degna, la vostra pace scenda sopra di essa; ma se non ne sarà degna, la vostra pace ritorni a voi (Matteo 10, 12-13).

2. *Kei* (敬), rispetto, corrisponde a *senkyō* (宣教), missione:

E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino (Matteo 10, 7).

3. *Sei* (清), purezza corrisponde a *teiketsu* (貞潔), castità:

Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe (Matteo 10, 16).

4. *Jaku* (寂), tranquillità corrisponde a *seihin* (清貧) povertà:

Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demòni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento (Matteo 10, 8-10).

Questi quattro voti racchiudono l'impegno di seguire il maestro vero, Cristo, il quale, nella vita quotidiana ci insegna la fonte della pace.

Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità. Vedendo le folle ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore (Matteo 9, 35-36).

Noi consacrati siamo così dei *kakemono*¹³, insegne viventi della vera cerimonia del *Tè*—quella del Vangelo—guidati dal vero maestro, Cristo.

5) La cerimonia del maestro Cristo

Per concludere, con ammirazione poniamoci di fronte a Cristo, il maestro, che con la sua vera cerimonia dell'offerta di sé, ha santificato e salvato il mondo.

Venuto povero, visse poveramente. Mite e umile, ai suoi discepoli insegnò che le cose del cielo sono le più importanti e che vivere e di esse è fonte di felicità. In lui sono realizzate al massimo le regole del *wa-kei-sei-jaku*.

Entriamo con lui nella stanza del *Tè*, che è il mondo e, in adorazione, riviviamo la sua cerimonia.

a) Gesù entrò nella sala del *Tè*, il mondo, per la porta stretta dell'umiltà e del rifiuto:

Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto (Giovanni 1, 11).

13. (Nota dell'editore): Il *kakemono* (掛物), noto anche come *kakejiku* (掛軸), è un dipinto o una calligrafia giapponese realizzata su seta, cotone o carta, montata su un rotolo verticale e destinata a essere appesa.

b) Preparò gli strumenti:

¹⁷ Essi allora presero Gesù ed egli, portando la croce, si avviò verso il luogo del Cranio, detto in ebraico Golgota (Giovanni 19, 17).

³⁰ E dopo aver ricevuto l'aceto, Gesù disse: «Tutto è compiuto!» (Giovanni 19, 30).

c) Offrì la coppa:

E, chinato il capo, spirò (Giovanni 19, 30).

d) Gli invitati ne hanno ricevuto pace e forza:

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta (1 Giovanni 1, 1-4).

La cerimonia è finita. Come fu per Rikyū, così fu anche per Cristo. Un discepolo rimase fino alla fine, a testimonianza della sublimità del maestro, Maria:

Stavano presso la croce di Gesù sua madre... (Giovanni 19, 25).

La preghiera ci faccia penetrare in questa divina cerimonia del Tè, e ci trasformi in maestri di essa.

Cristo Gesù, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre (Filippesi 2, 6-11).

9. Gesù Cristo: la forma di Dio

Alcune riflessioni di carattere generale sulla sapienza del Padre riversata nella cultura giapponese ci hanno aperto il cuore all'azione di grazia e ci hanno spinto ad essere più attenti alla sapienza «giapponese» del Signore.

La nostra meditazione deve ora proseguire sempre più in profondità e spingersi fino a considerare l'origine di questa sapienza. Intendo dire che più meditiamo sulla sapienza versata sui popoli, più il cuore desidera meditare e unirsi alla sapienza fatta carne, cioè Cristo. Con spirito di adorazione meditiamo direttamente la sapienza fatta uomo è venuta ad abitare fra noi: Cristo.

1) Il Prologo di Giovanni

Il prologo di Giovanni (1, 1-18) presenta in termini poetici Cristo, «forma» di Dio. Ci si schiudono gli occhi per una più efficace azione missionaria in Giappone, dove il concetto di «forma» è indispensabile per annunciare e testimoniare. Preghiamo!

a) Il Verbo è «forma di Dio»

(vv. 1-5) In principio era il Verbo,
il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio.
Egli era in principio presso Dio:
tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta.

(vv. 10-14) Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto.
A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati.
E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità.

b) Giovanni è «forma» del Verbo

(vv. 6–9) Venne un uomo mandato da Dio
e il suo nome era Giovanni.
Egli venne come testimone
per rendere testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.
Egli non era la luce,
ma doveva render testimonianza alla luce.
Veniva nel mondo
la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.

(v. 15) Giovanni gli rende testimonianza
e grida: «Ecco l'uomo di cui io dissi:
Colui che viene dopo di me
mi è passato avanti,
perché era prima di me».

c) La testimonianza-riflessione del discepolo

L'ordine del prologo ci mostra come è l'ordine della nostra vita di cristiani: Cristo, sapienza di Dio è testimoniata a noi (da Giovanni), perché anche noi la testimoniamo ad altri. È questo il cammino del missionario, soprattutto quando deve «testimoniare» in altre culture. Il concetto di forma, insito nel termine «parola», è dinamico, personificato. Esso è «portatore» della sostanza. Esso è la sostanza. Senza forma non c'è sostanza.

2) Esperienze bibliche di questa «Parola» (forma)

a) Geremia ha sentito il potere straziante di questa parola

Mi dicevo: «Non penserò più a lui,
non parlerò più in suo nome!».
Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,
chiuso nelle mie ossa;
mi sforzavo di contenerlo,
ma non potevo (Geremia 20, 9).

Il Signore stese la mano, mi toccò la bocca
e il Signore mi disse:
«Ecco, ti metto le mie parole sulla bocca.
Ecco, oggi ti costituisco
sopra i popoli e sopra i regni
per sradicare e demolire,
per distruggere e abbattere,
per edificare e piantare» (Geremia 1, 9–10).

Il profeta sente che non può sottrarsi dal diventare «forma» di questa Parola, nonostante lo tenti, con forza.

b) Isaia sottolinea la forza fecondante della Parola: il «movimento» e come quello del prologo giovanneo. La Parola, per forza di cose, «in-forma» ciò su cui cade:

Come infatti la pioggia e la neve
scendono dal cielo e non vi ritornano
senza avere irrigato la terra,
senza averla fecondata e fatta germogliare,
perché dia il seme al seminatore
e pane da mangiare,
così sarà della parola
uscita dalla mia bocca:
non ritornerà a me senza effetto,
senza aver operato ciò che desidero
e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata (Isaia 55, 10-11).

c) Altri testi presentano la Parola come creatrice:

Dio dei padri e Signore di misericordia,
che tutto hai creato con la tua parola... (Sapienza 9, 1).

Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera.
Come in un otre raccoglie le acque del mare, chiude in riserve gli abissi. Tema il Signore
tutta la terra, tremino davanti a lui gli abitanti del mondo, perché egli parla e tutto è
fatto, comanda e tutto esiste (Salmo 33, 6-9).

La meditazione sulla Parola, oltre che farci ripensare i termini fondamentali della fede, ci insegna la «politica» missionaria più adatta. E cioè: in un Paese, il Giappone, dove attraverso la forma si percepisce il cuore delle cose, «diventare parola» significa essere di essa una forma comprensibile.

La riflessione sullo Shintō, sul Tè e su altre forme culturali giapponesi, ci dice quanto il concetto giapponese di forma sia differente da quello europeo, e come esso costituisca una via di evangelizzazione.

3) La «Parola» nello Shintō

Un breve appunto su questo tema è utile. Nello Shintō la parola rivolta alla divinità è sacra, anche nella forma esterna. Essa ha effetti superiori a ciò che dice.

Ora, perché si recitano le *norito* [preghiere shintoiste] a divinità che non hanno un corpo fisico? Potrebbe sorgere il dubbio: «Anche senza esprimere le parole, se solo lo pensiamo, gli dèi non ci comprenderanno comunque?» Questo dubbio si chiarisce naturalmente se si conosce la fede, propria del nostro popolo, nei confronti della parola. La parola è un mezzo attraverso cui l'essere umano esprime la propria volontà agli altri, e una volta pronunciata, produce vari effetti. Perciò, considerare la parola come qualcosa di sacro è una tendenza comune all'umanità. Tuttavia, nel nostro Paese, si attribuisce un'importanza particolare alla parola, ritenendo che in essa dimori un'anima, e la si chiama *kotodama* [spirito della parola].

Anche nel *Man'yōshū* si trovano espressioni come «il Paese in cui il *kotodama* porta aiuto» o «il Paese in cui il *kotodama* porta felicità».

Poiché si credeva che nella parola risiedesse uno spirito, non ci si limitava a pensare interiormente qualcosa rivolgendosi agli dèi, ma si riteneva necessario esprimere quei pensieri con parole per lodarli. Inoltre, si credeva che più belle erano le parole, più buoni erano gli spiriti che vi abitavano e più benefici erano gli effetti; al contrario, parole brutte ospitavano spiriti maligni e producevano effetti nefasti.

Per questo motivo, gli antichi si impegnavano a scegliere parole belle per comporre le *norito*. E credevano fermamente che queste *norito*, così accuratamente formulate, avrebbero sicuramente toccato il cuore delle divinità e fatto sì che i desideri venissero esauditi.¹⁴

Non ci ricorda forse, questo, la necessità di una testimonianza seria, fatta di opere? Non ci dice forse che se noi siamo «brutte parole» anche il volto di Dio è oscurato? Non ci dice forse che il vero culto a Dio è quello di essere sue «belle parole viventi»?

Viene in mente la parola di San Paolo, in Filippesi 2, 15:

... perché siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo...

Concludendo: siamo chiamati, sia noi, che i giapponesi, che tutti, ad essere «forma» autentica di Dio.

14. Il manoscritto da il testo in Giapponese, ma non ne indica la fonte. Testo originale: さて、肉体のない神様に何故祝詞を奏上するか。ことばに出さないでも、思っただけで神様は知って下さるではないか、という疑問が起こりましょう。この疑問は、わが国民独特のことばに対する信仰を知れば、おのずからに解決するのです。ことばというのは、人が自分の意志を他に発表する機関で、発表すれば種々な効果を生じますから、ことばを神聖なものとするのは人類の通性ですが、わが国では殊にことばを重んじ、ことばに靈魂が宿っていると考え、これを言霊と称したのであります。万葉集にも「言霊の助くる国」とか、「言霊の幸ふ国」などの句が見えています。かように、ことばには靈魂が宿っているから、神様に対しても心の中で思うだけでなく、思うことをことばに現わして称えるのですが、美しいことばほど、よい靈が宿っていてよい働きをし、悪いことばほど、悪い靈が宿っていて不吉な働きをする、と信じた古人は、つとめて美しいことばを選んで祝詞を作りました。そしてまた、このように注意して作った立派な祝詞は、必ず神の御心にかない、願望を聞き届けて下さるものと信じきっていたようです。

10. La forma dei discepoli di Cristo

L'inizio della Lettera agli Ebrei afferma:

Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio (Ebrei 1, 1).

Dio si è rivelato a noi nella forma migliore, completa. Ora si tratta di prendere noi la sua forma. Nella meditazione che segue tentiamo di scoprire quale forma prende il discepolo che segue Cristo e diventa un tutt'uno con lui. Prendiamo come oggetto di meditazione la figura di Paolo.

1) La «forma» dell'apostolo di Cristo

Prima di tutto, l'apostolo è annunciatore della Parola. Nella Lettera ai Colossesi (1, 24-29), Paolo scrive:

Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa. Di essa sono diventato ministro, secondo la missione affidatami da Dio presso di voi di realizzare la sua parola, cioè il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani, cioè Cristo in voi, speranza della gloria. È lui infatti che noi annunziamo, ammonendo e istruendo ogni uomo con ogni sapienza, per rendere ciascuno perfetto in Cristo. Per questo mi affatico e lotto, con la forza che viene da lui e che agisce in me con potenza.

L'apostolo deve provare anche sofferenza a causa del suo annuncio. La «forma» di annunciatore deve essere ben visibile, non meramente implicita.

Inoltre, l'apostolo ripudia tutto ciò che non è fede. In Filippesi 3, 7-11, Paolo afferma:

Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede. E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti.

Dunque, l'apostolo deve essere pieno di sola fede, tanto che essa diventa la sua unica attrattiva, gioia, ricchezza. Chi vede lui deve vedere uno stile di vita differente dagli altri. L'apostolo deve far nascere punti interrogativi.

La Croce rappresenta la «forma pasquale» dell'apostolo. Nella Seconda Lettera ai Corinzi (6, 3–10) Paolo scrive:

Da parte nostra non diamo motivo di scandalo a nessuno, perché non venga biasimato il nostro ministero; ma in ogni cosa ci presentiamo come ministri di Dio, con molta fermezza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angosce, nelle percosse, nelle prigioni, nei tumulti, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni; con purezza, sapienza, pazienza, benevolenza, spirito di santità, amore sincero; con parole di verità, con la potenza di Dio; con le armi della giustizia a destra e a sinistra; nella gloria e nel disonore, nella cattiva e nella buona fama. Siamo ritenuti impostori, eppure siamo veritieri; sconosciuti, eppure siamo notissimi; moribondi, ed ecco viviamo; puniti, ma non messi a morte; afflitti, ma sempre lieti; poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla e invece possediamo tutto!

La «forma» pasquale è l'unica forma pensabile per un apostolo.

In conclusione la forma dell'apostolo di Cristo e quella del Cristo tentato nel deserto e vincitore, e quella del Cristo crocifisso e risorto.

Un testo che riassume la *wabi* dal punto di vista biblico è Filippesi 4,12–13, dove Paolo scrive:

Ho imparato ad essere povero e ho imparato ad essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza. Tutto posso in colui che mi dà la forza.

2) Uno spunto di riflessione dalla cultura giapponese

Com'è interpretato, inteso il concetto di forma in Giappone? Una retta comprensione di ciò permette più facile annuncio è una più profonda osmosi tra le culture e soprattutto con Cristo.

a) Uno sguardo alla cultura classica

Nell'arte classica giapponese sembra che sia la forma quella incaricata di trasmettere la sostanza. Sono talmente compenetrati che a volte pare difficilissimo poterle distinguere. Esempio il teatro *Noh*.

Sulla scelta di un linguaggio espressivo, Kunio Konparu scrive:

Gli esseri umani dispongono di tre linguaggi per esprimere pensieri e sentimenti: vocale, facciale e gestuale. Il linguaggio delle espressioni facciali è solitamente considerato il più diretto e dettagliato, ma nell'ambito del [teatro] *Noh*, con l'uso delle maschere, questo linguaggio viene abbandonato.¹⁵

15. Kunio Konparu, *Noh: The Classical Theatre of Japan*, trans. Jane Corrdry and Stephen Comee (Tokyo:

La maschera non è più tale, ma diventa invece il vero volto, la vera immagine. Dentro l'uomo c'è una realtà superiore, che ha bisogno di una nuova faccia per essere espressa. Dentro ogni uomo c'è Cristo, che ha bisogno di qualche cosa di più della nostra usuale vita, per essere visto. La forma è la nostra vera immagine!

b) Uno sguardo ai nostri giorni

Nel numero di febbraio 1987 del *Tanbun Times* (淡文タイムス), fu pubblicato il seguente articolo, scritto da Tetsuko Nagai, studentessa al Minami Osaka College of Nursing (Istituto di Scienze Infermieristiche di Minami Osaka)

Lo spirito del Tè è lo stesso spirito dell'assistenza infermieristica—In occasione del Tè della cerimonia del cappello

Siamo studentesse che studiano per diventare infermiere, viviamo in un dormitorio dopo aver terminato le scuole superiori. Poco dopo l'ingresso a scuola, siamo state invitate a un Tè di benvenuto organizzato dalle *senpai*¹⁶ del club di *chadō*, e abbiamo ricevuto un'accoglienza calorosa. Ci hanno anche insegnato come usare il *chasen* (frustino da tè), e siamo state felici di poter parlare con le *senpai* in modo amichevole, tanto da decidere di entrare nel club. La prima cosa che abbiamo imparato è stato l'inchino. Anche un gesto che si fa con naturalezza nella vita quotidiana ha tre forme: *shin*, *gyō* e *sō*, e abbiamo appreso anche il significato di ciascuna. Il nostro primo incontro del Tè è stato quello di Tanabata. Quando ho preparato il tè per gli ospiti con il *bonryaku-demae*, il cuore mi batteva forte e mi irridivo per l'emozione.

A novembre, si tiene la cerimonia del cappello (*tai-bōshiki*), in cui si interiorizza, attraverso la forma, l'atteggiamento mentale che rappresenta la vera essenza dell'essere infermiera. La caposala e la direttrice ci mettono il cappello una per una, e ci viene consegnata la fiaccola di Florence Nightingale. È stato emozionante poter mostrare ai miei genitori l'aspetto di una vera infermiera.

Quel giorno, dopo il discorso del preside, abbiamo ricevuto un tè preparato con il cuore dalle *senpai*, insieme ai nostri genitori, nella grande sala. In quel momento ho capito ancora una volta che lo spirito del Tè e lo spirito dell'assistenza sono la stessa cosa. Il professor Nishikawa Sōen (della sezione sud di Osaka) ci dice spesso: «Si parte dalla forma, poi si infonde il sangue, e si dà vita alla forma; infine si accumulano gli anelli del cuore». Anche noi, comprendendo poco a poco lo spirito dell'armonia del *chadō*, desideriamo diventare infermiere esemplari.

Nel *tokonoma* del tè della cerimonia del cappello era appeso un *kakemono* con una frase del celebre medico del passato, Sugita Genpaku: «*Iji shizen ni shikazu*» (醫事不如自然, «La medicina non è superiore alla natura»)¹⁷.

Weatherhill, 1983), 214.

16. (Nota dell'editore): *Senpai* è un termine giapponese che indica una persona più esperta o anziana all'interno di un gruppo, come una scuola, un'azienda, o un'associazione sportiva o culturale.

17. 永井徹子, 「お茶の心は看護する心と同じ — 戴帽式の茶会を迎えて」, 淡文タイムス1987. 2月号, pag. 5]. Testo originale: 私たちは看護婦になるための勉強をする学生で、高校を卒業して寮生活をしています。入学して間もないころ、茶道部の先輩による歓迎茶会に招かれ、心暖まるもてなしをいただきました。また、茶筌の振り方を教えていただき、先輩と親しくお話が出来て嬉しくなり入部しました。最初に教わったのがお辞儀でした。日常何気なくしているお辞儀にも真・行・と草と三種類のあること、さらにそれぞれについての意義も知りました。お茶会の最初は七夕茶会でした。盆略点前でお客さんに点てた時は、胸がどきどきして固くなったものです。

Viene insegnato il processo per superare la forma diventando noi stessi forma.

Preghiamo che il Signore Gesù faccia di noi immagini accurate di lui, in modo che la forma diventi immagine della sostanza, ciò che noi diventiamo sue fedeli copie.

11. La liturgia illuminata dallo Spirito Santo che prega e proclama Gesù

L'annuncio del Vangelo è sapienza di Dio, la quale si chiama «salvezza». L'opera dell'annuncio è preghiera. L'annunciatore è il sapiente «debole, salvato, bisognoso di misericordia lui per primo».

Proviamo, alla luce delle riflessioni precedenti, a fare un quadro riassuntivo. Sia l'annuncio che l'annunciatore devono essere guidati, illuminati dalla divina luce dello Spirito, così da diventare pubblica manifestazione e appello della liberazione-salvezza che viene da Gesù.

Riflettiamo sulla «confermazione» e sulla sacra liturgia.

1) La Confermazione

Il signore «conferma» i suoi apostoli, con la visione della sua gloria divina, facendone uomini forti e desiderosi di operare per il suo Regno.

L'annuncio del Vangelo alle culture deve operare una conferma delle opere sapienziali presenti in esse e negli uomini.

Un approfondimento, soprattutto dal punto di vista missionario, della conferma esige uno studio approfondito dell'episodio della trasfigurazione di Gesù. Per farlo ci serviamo del testo di Marco.¹⁸

Il Signore ci indichi con forza le sue vie, per essere chiari, fedeli, forti e rispettosi annunciatori della sua parola.

そして十一月、看護婦としての本来の目的である心構えを、姿にして身につけるのが戴帽式です。総婦長さん、部長さんからひとりひとりが帽子をかぶせていただき、ナイチンゲールの聖火を手渡されます。両親に看護婦さんらしい姿を見てもらって、感激いたしました。この日、校長先生の訓話のあと、広間で先輩から両親といっしょに心のこもったお茶を頂戴しました。そこで改めて、お茶の心も看護する心も同じであることに気づいたのです。日ごろ、西川宗園先生（大阪南支部）は「型から入って血を入れて形になり、さらに心の年輪を重ねていくように」と、言われますが、私たちが茶道の“和の心”を少しずつ理解して、立派な看護婦になりたいと、思っています。戴帽式の茶会のお床には、昔の偉い医者さん、杉田玄白先生の一行「醫事不如自然」というお軸が掛けられてありました。

18. (Nota dell'editore): Il manoscritto riporta, in giapponese, l'intero testo di Marco 8,27-9,50, che forma il contesto ampio del racconto della Trasfigurazione (Marco 9, 1-9). Presumibilmente l'autore ne fa fatto un commento esegetico, ma questo non è riportato nel manoscritto..

a) Il testo: Marco 8, 27-9, 50

1) 8, 27-30

²⁷ Poi Gesù partì con i suoi discepoli verso i villaggi intorno a Cesarèa di Filippo; e per via interrogava i suoi discepoli dicendo: «Chi dice la gente che io sia?». ²⁸ Ed essi gli risposero: «Giovanni il Battista, altri poi Elia e altri uno dei profeti». ²⁹ Ma egli replicò: «E voi chi dite che io sia?». Pietro gli rispose: «Tu sei il Cristo». ³⁰ E impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno.

2) 8, 31

³¹ E cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva molto soffrire, ed essere riprovato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, poi venire ucciso e, dopo tre giorni, risuscitare.

3) 8, 32-33

³² Gesù faceva questo discorso apertamente. Allora Pietro lo prese in disparte, e si mise a rimproverarlo. ³³ Ma egli, voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: «Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini».

4) 8, 34-37

³⁴ Convocata la folla insieme ai suoi discepoli, disse loro: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. ³⁵ Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. ³⁶ Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima? ³⁷ E che cosa potrebbe mai dare un uomo in cambio della propria anima?»

5) 8, 38-9, 2-9

³⁸ «Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi».

¹ E diceva loro: «In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non morranno senza aver visto il regno di Dio venire con potenza». ² Dopo sei giorni, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li portò sopra un monte alto, in un luogo appartato, loro soli. Si trasformò davanti a loro ³ e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche. ⁴ E apparve loro Elia con Mosè e discorrevano con Gesù. ⁵ Prendendo allora la parola, Pietro disse a Gesù: «Maestro, è bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia!». ⁶ Non sapeva infatti che cosa dire, poiché erano stati presi dallo spavento. ⁷ Poi si formò una nube che li avvolse nell'ombra e uscì una voce dalla nube: «Questi è il Figlio mio prediletto; ascoltatelo!». ⁸ E subito guardandosi attorno, non videro più nessuno, se non Gesù solo con loro. ⁹ Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti.

6) 9, 10–13

¹⁰ Ed essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti. ¹¹ E lo interrogarono: «Perché gli scribi dicono che prima deve venire Elia?». ¹² Egli rispose loro: «Sì, prima viene Elia e ristabilisce ogni cosa; ma come sta scritto del Figlio dell'uomo? Che deve soffrire molto ed essere disprezzato. ¹³ Orbene, io vi dico che Elia è già venuto, ma hanno fatto di lui quello che hanno voluto, come sta scritto di lui».

7) 9, 14–19

¹⁴ E giunti presso i discepoli, li videro circondati da molta folla e da scribi che discutevano con loro. ¹⁵ Tutta la folla, al vederlo, fu presa da meraviglia e corse a salutarlo. ¹⁶ Ed egli li interrogò: «Di che cosa discutete con loro?». ¹⁷ Gli rispose uno della folla: «Maestro, ho portato da te mio figlio, posseduto da uno spirito muto. ¹⁸ Quando lo afferra, lo getta al suolo ed egli schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce. Ho detto ai tuoi discepoli di scacciarlo, ma non ci sono riusciti». ¹⁹ Egli allora in risposta, disse loro: «O generazione incredula! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi? Portatelo da me».

8) 9, 20–29

²⁰ E glielo portarono. Alla vista di Gesù lo spirito scosse con convulsioni il ragazzo ed egli, caduto a terra, si rotolava spumando. ²¹ Gesù interrogò il padre: «Da quanto tempo gli accade questo?». Ed egli rispose: «Dall'infanzia; ²² anzi, spesso lo ha buttato persino nel fuoco e nell'acqua per ucciderlo. Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci». ²³ Gesù gli disse: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede». ²⁴ Il padre del fanciullo rispose ad alta voce: «Credo, aiutami nella mia incredulità». ²⁵ Allora Gesù, vedendo accorrere la folla, minacciò lo spirito immondo dicendo: «Spirito muto e sordo, io te l'ordino, esci da lui e non vi rientrare più». ²⁶ E gridando e scuotendolo fortemente, se ne uscì. E il fanciullo diventò come morto, sicché molti dicevano: «È morto». ²⁷ Ma Gesù, presolo per mano, lo sollevò ed egli si alzò in piedi.

²⁸ Entrò poi in una casa e i discepoli gli chiesero in privato: «Perché noi non abbiamo potuto scacciarlo?». ²⁹ Ed egli disse loro: «Questa specie di demòni non si può scacciare in alcun modo, se non con la preghiera».

9) 9, 30–32

³⁰ Partiti di là, attraversavano la Galilea, ma egli non voleva che alcuno lo sapesse. ³¹ Istruiva infatti i suoi discepoli e diceva loro: «Il Figlio dell'uomo sta per esser consegnato nelle mani degli uomini e lo uccideranno; ma una volta ucciso, dopo tre giorni, risusciterà». ³² Essi però non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni.

10) 9, 33–50

³³ Giunsero intanto a Cafarnao. E quando fu in casa, chiese loro: «Di che cosa stavate discutendo lungo la via?». ³⁴ Ed essi tacevano. Per la via infatti avevano discusso tra loro chi fosse il più grande. ³⁵ Allora, sedutosi, chiamò i Dodici e disse loro: «Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti». ³⁶ E, preso un bambino, lo pose in mezzo e abbracciandolo disse loro: ³⁷ «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie

me; chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato». ³⁸ Giovanni gli disse: «Maestro, abbiamo visto uno che scacciava i demòni nel tuo nome e glielo abbiamo vietato, perché non era dei nostri». ³⁹ Ma Gesù disse: «Non glielo proibite, perché non c'è nessuno che faccia un miracolo nel mio nome e subito dopo possa parlare male di me. ⁴⁰ Chi non è contro di noi è per noi. ⁴¹ Chiunque vi darà da bere un bicchiere d'acqua nel mio nome perché siete di Cristo, vi dico in verità che non perderà la sua ricompensa. ⁴² Chi scandalizza uno di questi piccoli che credono, è meglio per lui che gli si metta una macina da asino al collo e venga gettato nel mare. ⁴³ Se la tua mano ti scandalizza, tagliala: è meglio per te entrare nella vita monco, che con due mani andare nella Geenna, nel fuoco inestinguibile. ^[44] ⁴⁵ Se il tuo piede ti scandalizza, taglialo: è meglio per te entrare nella vita zoppo, che esser gettato con due piedi nella Geenna. ^[46] ⁴⁷ Se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo: è meglio per te entrare nel regno di Dio con un occhio solo, che essere gettato con due occhi nella Geenna, ⁴⁸ dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue. ⁴⁹ Perché ciascuno sarà salato con il fuoco. ⁵⁰ Buona cosa il sale; ma se il sale diventa senza sapore, con che cosa lo salerete? Abbiate sale in voi stessi e siate in pace gli uni con gli altri».

b) Esame del contesto¹⁹

È da notare che la «fede» forma un'inclusione letteraria molto visibile. Cristo per adempiere la sua missione ha bisogno della fede degli uomini. La figura dell'annunciatore (missionario) nasce da questa scena biblica.

c) I frutti della «Confermazione»

La confermazione, opera del Cristo risorto, opera nei discepoli un cambiamento del cuore e li avvicina a Cristo quanto al modo di pensare, agire, amare.

Secondo Federici, per mezzo della confermazione, ognuno di noi viene prima di tutto abilitato

1. Alla Parola: «Ascoltatelo!» (Mc 9,7). Per ascoltarla-obbedirla, cioè comprenderla, viverla, praticarla, annunciarla, testimoniare.
2. Alla morte di sacrificio: «Ascoltatelo! », cioè « Obbeditegli, fate come lui», cioè accettare che Cristo sia morto per noi e risorto per noi (cfr. 1 Cor 15,34; ma vedi i vv. 1-11, centro della fede nostra), ci abbia offerto al Padre nello Spirito una volta per sempre (Ebrei 10,10-14), comprendere questo, viverlo, praticarlo nella celebrazione eucaristica di battezzati e confermati, annunciarlo, testimoniare, invocarlo sempre: Abba! Padre!
3. Alla vita sociale: «Ascoltatelo!» implica la ripresa del Signore, quando ordina «Fate questo come anamnesi di me». Ora, il «questo» implica tutta l'anamnesi benedizionale, offertoriale, sacrificale che Cristo ha fatto nello Spirito al Padre nella Cena: di tutta la preparazione dell'Antico Testamento, della sua vita, e della sua opera per il Padre e per gli uomini nello Spirito del Battesimo e della Trasfigurazione, poiché di tutto «questo»

19. Qui il manoscritto riporta uno schema che illustra la struttura del testo, in giapponese, basato su T. Federici, *La liturgia dono divino della libertà* (Palermo: Ho Theologos, 1979), p. 66. Neanche qui sono incluse note di commento.

Cristo ha reso grazie sul pane e sulla coppa al Padre. Si tratta dunque di «fare» quanto egli ha fatto nella sua vita storica, dall'insegnamento ai «segni» miracolosi alla carità, tra i fratelli, nel mondo, nella storia, nelle culture, nelle regioni della terra.²⁰

Inoltre, per mezzo della confermazione ognuno di noi viene abilitato a discernere-ricevere il corpo di Cristo (l'Eucaristia), attraverso il quale siamo liberati, primo, dall'inappetenza spirituale.

Nell'inappetenza confluiscono tutti gli aspetti veduti sopra: sordità, mutismo, cecità, paralisi progressiva, intelletto offuscato ed oscurato, incapacità di reagire alla fame nutrendosi vitalmente. V'è il rifiuto di nutrirsi accettando anzitutto la Parola, la Sapienza, il cibo che viene dal Signore e che è offerto sempre attraverso la mediazione umana; si vuole evitare ogni contatto col Signore ed eventualmente col prossimo, vivendo come se il Signore ed il prossimo non esistessero.²¹

Inoltre, siamo liberati dalla tristezza. Infatti la confermazione dona la gioia.

Anche la gioia infatti è un atto non puramente umano, ma è un atto, o meglio un'attitudine, una condizione d'esistenza divino-umana, in quanto essa è esclusivo dono dello Spirito di Dio.

Lungo l'intera narrazione del Nuovo Testamento che corre dal resoconto della Resurrezione del Signore fino all'Apocalisse, risuonano continuamente termini come *chará* e *agalliasis*, coi verbi d'azione relativi: è la gioia, l'esultanza, la festosità. L'uomo che nella conversione-fede accetta di vivere secondo la Morte e la Resurrezione del Signore, e quindi di prendere parte alla Liturgia pasquale-eucaristica per fare memoria precisamente della Morte e della Resurrezione del Signore (1 Cor 11,26), quell'uomo è subito, del tutto e per sempre scampato e liberato dalla tristezza umana, dalla disperazione, dall'insicurezza.²²

2) La liturgia

La liturgia è il momento supremo in cui l'uomo diventa orante e perciò sapiente. È il tempo favorevole, propizio, migliore per l'apostolato di evangelizzazione.

Ogni tentativo e progresso nella riforma e nell'adattamento liturgico è un atto speciale di missionarietà, perché dona al mondo quella liberazione che ognuno di noi cerca e di cui noi siamo annunciatori. Nella celebrazione liturgica il missionario compie pienamente la sua missione. Così afferma il Concilio Vaticano Secondo:

Lo zelo per la promozione e il rinnovamento della liturgia è giustamente considerato come un segno dei provvidenziali disegni di Dio sul nostro tempo, come un passaggio

20. T. Federici, *La liturgia dono divino*, p. 67-68.

21. Ibid., p. 79.

22. Ibid., p. 83

dello Spirito Santo nella sua Chiesa; esso imprime una nota caratteristica alla vita della Chiesa stessa, anzi a tutto il modo di sentire e di agire religioso del nostro tempo.²³

Conclusione

Abbiamo provato a meditare insieme sulla sapienza di Dio, sparsa ovunque. L'abbiamo vista seminata anche nella storia, nella religiosità, nelle isole del Giappone. Tale sapienza è scoperta e attivata dalla preghiera e dall'annuncio evangelico, di cui noi siamo ministri.

Il Signore ci sia vicino, come Padre e Spirito di sapienza e, prima di ogni cosa, faccia di noi liturgie parlanti, vive, così che l'annuncio pasquale della liberazione sia celebrato, vissuto e reso visibile, e la gioia di Cristo risorto sia, per ogni uomo, una grazia quotidiana.

Così osserva Federici:

Certo, nessuna liturgia libera—non sa, non può, non vuole farlo—dal dolore fisico e dalla sofferenza morale che i casi dell'esistenza terrena possono portare. Questo perché la liturgia suppone sempre e comunque un uomo concreto che viva realmente tutta la «sua» croce, «giorno per giorno» (Lc 14,27), che muoia momento per momento per risorgere finalmente.

Infatti il Signore se è morto una volta è risorto una volta per sempre e non muore più (Rom 6,9): nel celebrare questo supremo avvenimento con la liturgia, gli uomini debbono esprimere il loro gaudio perfetto e glorioso, una gioia che è fede espressa in festosa *homologia*-dossologia, una gioia, insomma, che come tutto il resto della realtà umana e cristiana, è un perfetto dono divino.²⁴

Sia rivissuta in questa liturgia ogni forma di sapienza, ogni speranza, ogni anelito. Diventi il vero *temae* (点前), il grande *matsuri* (祭り, festival dell'umanità), che rievoca la visione dell'eterna liturgia dell'Apocalisse:

Per questo stanno davanti al trono di Dio e gli prestano servizio giorno e notte nel suo santuario; e Colui che siede sul trono stenderà la sua tenda sopra di loro. Non avranno più fame, né avranno più sete, né li colpirà il sole, né arsura di sorta, perché l'Agnello che sta in mezzo al trono sarà il loro pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita. E Dio tergerà ogni lacrima dai loro occhi» (Apocalisse 7, 15-17).

Vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome sulla fronte. Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli (Apocalisse 22, 4-5).

La prima parte è stata pubblicata in Quaderni del CSA 19/1-2: 77-100.

23. (Nota dell'editore): Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium: Costituzione sulla Sacra Liturgia*, 4 dicembre 1963, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), 97-134, §43.

24. T. Federici, *La liturgia dono divino*, p. 83.

Cultura e società



L'anima comunitaria dei giapponesi

ANTONIO SOTTOCORNOLA

L'anima comunitaria dei giapponesi

ANTONIO SOTTOCORNOLA

Nel 2012, il missionario saveriano Padre Antonio Sottocornola raccolse in un volumetto pro manuscripto, intitolato Inculturazione del Vangelo in Giappone, alcune riflessioni elaborate durante i suoi primi trent'anni di missione nel Paese. Da allora sono trascorsi altri dodici anni. Ne riproponiamo una sezione, poiché contiene osservazioni e considerazioni particolarmente valide per chi desidera—e ha bisogno di—comprendere più profondamente l'animo e la mente giapponese, per proporre un annuncio del Vangelo più consapevole ed efficace. Queste riflessioni, inoltre, possono offrire spunti preziosi anche ai missionari impegnati in altri contesti, soprattutto in Asia.



1. Il primo annuncio in Giappone oggi

Dicembre. Ritorna ogni anno lo stupore di vedere questa società immergersi per un'ora nell'atmosfera del *Christmas*, per non restare indietro rispetto al globo: «Nuova York: un gigantesco albero di Natale alto 25 metri!», annuncia la televisione nazionale. Ma non si tratta del Natale, bensì del solito bisogno dei giapponesi di sentirsi assieme, soprattutto quando si tratta di assimilare quanto arriva da fuori. Il loro *Christmas* si confonde con, o prepara in realtà, le feste di fine e capo d'anno. In quest'atmosfera, il messaggio radio delle Suore di Kagoshima fende come un raggio l'oscurità per invitare al *Christmas* della Scuola. Non c'è dubbio che la grazia operi anche in questa confusione. «Mentre dimentichiamo l'anno che passa, badiamo a non dimenticarci di noi stessi», raccomanda l'annunciatrice alla radio. Sempre alla radio, le risposte degli specialisti ai problemi umani, educativi, sociali seguono abbastanza (ma non sempre) fedelmente i principi cristiani sottesi alle scienze da cui attingono. La campagna televisiva di aiuti per i meno abbienti, attiva da cinquant'anni è un ponte che regge nel far camminare la gente da un *kimoci* (sensibilità, modo di sentire) pagano a un *kimoci* cristiano. I poveri, i suicidi (trentatremila all'anno), i delitti, gli incidenti stradali, la gente insomma che soffre, non si possono dimenticare, si ripete.

E la Chiesa? La Chiesa, mandata a preparare una strada proprio in questa società, vive anch'essa il suo momento. Da una trentina d'anni, praticamente dal NICE (movimento nazionale di rinnovamento ecclesiale), sta avvenendo nella Chiesa giapponese una

svolta che merita il nome di epocale.¹ Recentemente però, che questa Chiesa stia assumendo *in toto* e di fatto la responsabilità della pastorale, rinnovando dalla base le strutture stesse, a cominciare dalla parrocchia, e preparando i laici per un ruolo di protagonisti nella missione, non è solo in coerenza con la teologia del Vaticano II, ma ha tutta l'aria di un cogliere al balzo il calo delle vocazioni e dei rincalzi dall'estero, per presentarsi finalmente alla società giapponese con un volto e un linguaggio realmente giapponesi. L'assunzione dei laici nel ministero significa che nei prossimi venti o trent'anni più di metà dei missionari (deceduti o inservibili) saranno sostituiti da diaconi sposati, con il relativo ingresso nelle comunità ecclesiali del linguaggio secolare come interprete della Parola di Dio. Da qui un rinnovamento anche nell'annuncio ai non cristiani? Si spera, ma è un fatto che il numero dei cattolici e dei consacrati, da una trentina d'anni, sembra più calare che crescere, ed è troppo comodo dar la colpa ai vescovi: il problema è più vasto e coinvolge prima di tutto il modo missionario di fare il primo annuncio. Battesimi spicci o accurata educazione della fede? Omelie preparare su teologi ed esegeti occidentali o su quel che dice la gente? *Christmas* alla scuola materna o in chiesa? Visita alle famiglie o no? *Kerigma* o catechesi? Restare ad aspettare alla chiesa o andar fuori per fare ore di lavoro, insegnare, fare attività di volontariato ecc.?

Recuperare un volto culturalmente giapponese non è ancora annuncio del Vangelo se questo volto non esprime Cristo, e la Chiesa correrebbe il pericolo del nazionalismo se noi non proclamassimo che: «*Caritas Christi urget nos*» [l'amore di Cristo ci spinge]. Ma, mentre la missione e il pericolo del nazionalismo, diciamo pure il dovere di convertirci, appartengono sia a noi che ai giapponesi, il nostro carisma, o modo di annunciare comporta l'adattamento nostro ai giapponesi e non viceversa; perché siamo noi che siamo mandati a loro. Tocca a noi trasmettere il deposito della fede, tocca quindi a noi capire e farci capire, e questo ci chiede a volte di uscire dal modo di esprimere la fede proprio della nostra cultura di origine.

In concreto si tratta di ripensare assieme il modo giapponese di capire, adattarsi, organizzarsi, cioè le strutture sociali che condizionano il modo di pensare, e che qui per brevità riassumiamo nella parola *kimoci*, il cui senso andremo man mano definendo. Potremmo chiamarlo, come si fa sempre, *Yamato tamashii* (anima del Giappone), ma

1. (Nota dell'editore): Il movimento NICE (*National Incentive Convention for Evangelisation*) rappresenta un progetto di rinnovamento ecclesiale promosso dalla Conferenza Episcopale Giapponese tra il 1987 e il 1993. Articolato in due grandi convenzioni nazionali (NICE I, Kyoto 1987; NICE II, Nagasaki 1993), ha avuto come obiettivo principale la promozione di un modello di evangelizzazione radicato nella cultura giapponese, con particolare attenzione alla partecipazione attiva dei laici e al processo di inculturazione del messaggio cristiano nel contesto socio-culturale nipponico.

questo termine mi pare troppo legato a virtù belliche e a strutture sociali rigide, verticali e gerarchiche, mentre il genio del Giappone mi pare così pragmatico ed intelligente da sapersi adattare ed evolvere sempre. *Kimoci* tra l'altro mette in evidenza tanto l'individuo quanto la comunità: cosa importante per l'annuncio di fede.

2. *Kimoci* e annuncio

«*Voi non potete capire*»

Vogliamo conoscere meglio i nostri ascoltatori: non solo come un giapponese sente, ma soprattutto come egli sente e conosce in quanto vive esattamente in questa società e cultura. Ci interessa cioè il *kimoci* dal punto di vista dell'annuncio, il *kimoci* in quanto struttura della conoscenza propria dei giapponesi. Metterci in ascolto dei nostri ascoltatori, ciò che propriamente si chiama dialogo, dovrebbe inoltre far convergere anche le disperse esperienze ecclesiali di noi missionari.

I cristiani giapponesi sono detti spesso «cristiani del prete», perché la loro fede è rimasta un *kimoci*, o legame di sentimento, per questo o quel prete invece di diventare un *kimoci* ecclesiale. Parrebbe quasi che il nostro individualismo di occidentali li avesse contaminati. In tal modo il loro *kimoci* non è più nemmeno pienamente giapponese, in quanto esso tenderebbe per sé a fonderli tra di loro. Li togliamo così dalla loro società e non li inseriamo nella Chiesa. Il nostro essere «mandati *ad gentes*» comporta invece anche un uscire dal Giappone che ci siam fatti su nostra misura, e annunciare loro quel *kimoci* o modo di pensare e sentire che è la Chiesa in Giappone.

Questo nostro osare di entrare nel santuario della loro cultura, sappiamo già che è visto come una ingenua presunzione da stranieri. «Voi stranieri non potete capirci!»: è la tacita convinzione che continuamente leggiamo sui loro volti. Se la parola «straniero» non è più usata perché suona offensiva, essa però è ancora pensata. Il metro con cui siam visti (prescindendo dai pochi cristiani) è quello dell'interesse, sia pure culturale o religioso—i missionari vanno all'estero per commerciare negli interessi del loro Paese o del Vaticano—a cui recentemente si è aggiunta l'ombra di pregiudizio antireligioso che certe nuove religioni hanno suscitato. Ma dietro la sfiducia dei giapponesi nel poter essere capiti sta soprattutto la umana difficoltà a credere che si possa essere amati (e quindi amare) disinteressatamente, e ci troviamo così al punto di partenza dell'annuncio. L'umanità a cui si rivolge l'annuncio non è altro che la biblica Babele, quando gli uomini divennero stranieri gli uni agli altri. E tuttavia i giapponesi non partono da zero.

«Anche se gli altri non ci capiscono, non ce ne adontiamo» dice un vecchio motto giapponese. Questo fu usato dall'ex primo ministro Koizumi quando si trattò di inviare l'Esercito della Difesa in Iraq: decisione non condivisa da altri partiti. C'è quindi ovviamente anche un non capirsi tra giapponesi, ma qui si tratta di diversità di ideali politici, non di *kimoci*. Il *kimoci* e la libertà della persona sarà un tema che dovremo affrontare. In ogni caso il *kimoci* è esattamente quella sensibilità e passione che tiene assieme tutti i giapponesi nonostante le divisioni politiche o di interessi o di religione. La rete fittissima di relazioni e organizzazioni che essi hanno tessuto lungo i secoli è stato uno sforzo per superare il muro della sfiducia reciproca. E questo sforzo è riuscito: dal punto di vista del capirsi, i giapponesi sono una famiglia. Dai generali dei secoli passati all'Imperatore, all'attuale società democratica e occidentalizzata, dietro il mutare dei nomi e delle forme politiche troviamo sempre conflitti di interessi mediati non tanto da principi o strutture quanto da una tenace e minuta capacità di intesa, che per ora chiamiamo appunto *kimoci*. Di che natura sia questa intesa e questa sensibilità comune è difficile capirlo ed esigerebbe uno studio. Anche perché si tratta di un vivere comunitario che va evolvendosi nella storia. Voglio precisare, in ogni caso, anche se è evidente, che queste chiacchierate non sono uno studio di sociologia. Io parlo del Giappone così come dalla mia attività di missionario lo vado ogni giorno scoprendo. Tuttavia, per tranquillizzare chi ancora non avesse del Giappone una esperienza diretta, riporto alcune citazioni, prese a dir la verità un po' a caso, che mostrano come anche la sociologia converga con la nostra esperienza missionaria. Nakane Chie, ad esempio, nel libro *Tate shakai* (la società verticale) che l'ha resa famosa una trentina di anni fa, e la cui teoria è stata riproposta poi in un testo in inglese tradotto anche in italiano (*La società giapponese*, Raffaello Cortina Editore)², dice che il Giappone è una società gerarchica e burocratica in cui predomina la figura del leader: ed effettivamente noi abbiamo spesso l'impressione di trovarci davanti a forme di fascismo. Questo modo di vedere parrebbe cozzare con l'immagine di Giappone che noi diamo e che chiamiamo *kimoci*. Ma di fatto non è così.

Cito dal libro italiano: «Il potere di un leader giapponese è molto condizionato dal consenso del suo gruppo» (p. 86). La fusione di grandi imprese economiche a volte fallisce «a causa delle rivalità interpersonali» (p. 84). La società giapponese si lascia cioè determinare da forze di coesione che la sociologa chiama «organizzazione quotidiana». Ad esempio: «I quadri della Sapporo... , sebbene fossero consapevoli dei benefici economici che sarebbero derivati dalla fusione, giudicavano di maggior importanza le questioni relative

2. (Nota dell'editore): Chie Nakane, *La società giapponese*, trad. di Francesco Montessoro (Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992).

all'organizzazione quotidiana» (p. 85). La sociologa usa anche termini come «gerarchia informale», «organizzazioni invisibili», «implicazioni emotive», ecc. In altre parole: ciò che vien chiamato «struttura verticale» è un fatto organizzativo ma, più ancora, un rapporto emotivo se non addirittura affettivo.

Nel mettere in difficoltà il proprio superiore i giapponesi provano un certo piacere egoistico. Al di sopra e al di là degli effetti di questa provocazione, o di una finalità comune o di senso di responsabilità per il compimento del lavoro, nei giapponesi è possibile rilevare questa forte componente emotiva, e sempre si percepisce l'importanza che essi attribuiscono al contenuto emotivo dei rapporti umani. Questa emotività può impedire non solo l'adempimento di un contratto, ma si può addirittura affermare che il concetto stesso di contratto non esiste, sia per coloro che devono eseguire un lavoro sia per chi lo commissiona. (p. 112)

Si tratta di un contratto sociale dove il legame emotivo è determinante. Noi arriveremo a dire che l'identità personale dei giapponesi è prima un rapporto comunitario che un fatto individuale. Non essere accettati dal proprio gruppo, di lavoro o di giochi che sia, è per il giapponese il massimo trauma che si possa immaginare.

Mi pare chiaro, anche da questo poco che ho citato, che questa «struttura verticale» significa in concreto tante situazioni, relazioni, esperienze, interessi, amicizie che avvengono sempre dentro a un rapporto familiare, che per la Nakane si radica nel tradizionale rapporto di padre e figlio, e che si riferisce innanzitutto al benessere e alla stabilità del casato, servitù compresa. Noi però, ripeto, ci limiteremo a rilevare empiricamente il semplice fenomeno allo scopo di orientarci nel primo annuncio, senza badare a parametri o formule di sociologia. Anche perché introdurre, in una teoria sulla struttura sociale, l'elemento emotività, cioè i sentimenti, significa sottrarre in parte l'argomento alla sociologia per affidarlo alla psicologia e alla letteratura. In ogni caso, il termine *kimoci* mi pare riassume meglio i caratteri di questa società vista dalla nostra esperienza di missionari.

Storicamente è questo *kimoci* il modo con cui la grazia li ha fatti risalire dalla china di quello che il cristianesimo chiama peccato originale. L'attuale Costituzione, a confronto del *kimoci*, è un mondo di ideali importati. Sarà però interessante per noi osservare per quale via i giapponesi arriveranno a modificarla: come e fino a che punto il *kimoci* porterà la comunità ad un convincimento comune. Lo farà ad esempio approfondendo i valori cristiani sottesi alla Costituzione data loro dagli americani?

Prima di addentrarci nei meandri del *kimoci*, mi pare di poterne scorgere l'origine in una semplice situazione di fatto: unirsi in un solo animo è stata per secoli la salvezza dei poveri. Il Giappone è una nazione ricca solo da quarant'anni a questa parte. Non è stato dunque per orgoglio di razza che essi si sono uniti: è stato soprattutto per sopravvivere. Si

parla naturalmente del popolo. In una Russia pre-sovietica c'era il mito messianico della Terza Roma. Gli occidentali han sempre pensato di dover portare agli altri la fede e la civiltà. La Cina si è sempre considerata il centro del mondo. L'India e il Medioriente la culla delle religioni. Niente di ciò in Giappone, almeno finché non s'è messo a imitare l'occidente. L'invasione in Corea, da cui era del resto culturalmente arricchito, se non erro, ha sempre avuto scopi pratici, diciamo pure alimentari. Ancora oggi il pasto tradizionale dei giapponesi è fatto di un pizzico di questo e un pizzico di quello, abitudine acquisita lungo secoli in cui hanno lottato con la fame cercando radici sui monti e conchiglie sulla spiaggia. Se la razza fisicamente si sta riprendendo solo da una generazione o due in qua, è perché per secoli il pasto non era sufficiente. La grande pazienza e capacità a resistere che oggi noi ammiriamo è nata lì, e la longevità di oggi è forse un premio del mangiare sobrio. Anche solo per questa storia, le differenze culturali che notiamo non dovrebbero costituire tanto un problema quanto una simpatica avventura. Perché i poveri che lottano per vivere meritano sempre simpatia e... Vangelo, il quale tra l'altro si presenta a sua volta come un grande affare. Anche il *kimoci* che li unisce non è che la conclusione faticosa eppure felice di quel grande affare che è il «tentare di vivere» in questo mondo. I giapponesi han trovato, meglio hanno forgiato un'anima di popolo quando han deciso di unirsi per sopravvivere. Una vicenda dunque molto umana e molto vicina al modello biblico dei poveri che han dovuto emigrare in Egitto. E tuttavia questo *kimoci* è per noi stranieri una barriera da superare per poterli capire.

Verità logica e verità sociale

Pochi anni fa è morto a Kanoya, novantenne, Padre Nakayama della diocesi di Kagoshima. Durante le esequie il vescovo Itonaga, che è la testa teologica della Chiesa giapponese, ha ricordato come negli ultimi anni pareva avesse sostituito il Jizosan (santo buddista protettore dei campi, dei bambini, ecc.: una specie di S. Rocco, la cui statuetta è popolarissima) a Cristo. La gente in chiesa ha riso, anche perché il tono dell'oratore lo comportava. Ma il vescovo ha concluso pacatamente: «Capisco il suo *kimoci*!». E nessuno più rise. Accennava naturalmente al bisogno di un cristianesimo più giapponese. Trattandosi di un confronto, anzi addirittura di una scelta tra un Jizosan e Cristo, da parte di un vecchio prete e nella predica del vescovo, noi vorremmo qualcosa di più preciso. In Giappone invece basta dire: capisco il suo *kimoci*. E se si insistesse a voler distinguere a base di concetti e di logica, in questo caso sarebbero i giapponesi a trovarsi a disagio. «È un suo *kimoci*», direbbero. «Con il Jizosan avrà voluto colmare forse il distacco che s'era creato tra lui, prete cattolico, e la gente». Ma quest'ultima è una mia supposizione da occiden-

le. Il *kimoci* del Padre Nakayama era certamente qualcosa di più profondo e che per noi resta inafferrabile. Come si fa a incasellare una esperienza e a misurare cosa questa ha di troppo o di troppo poco rispetto a una dottrina? È come voler misurare una fatica, un desiderio, una sofferenza. E tuttavia: «Non è che io non capisca il suo *kimoci*», ha detto tranquillamente il vescovo giapponese. Ecco apparire così la difficoltà tecnica dell'annuncio: si deve camminare con una scarpa *made in Italy* e una scarpa *made in Japan*. Tra parentesi, è inevitabile che anche queste nostre chiacchierate risentano di questo diverso modo di procedere. Se volessimo dire subito chiaro con due definizioni le differenze di mentalità, ci troveremmo pur sempre con la bocca insoddisfatta. A voler chiudere il fenomeno *kimoci* in una definizione, ne verrebbe fuori qualcosa di simile al prosciutto crudo zuccherato che ora producono in Giappone. O *sashimi* (fettine di pesce crudo), o spaghetti alla napoletana: assieme no! Il modo di procedere della logica occidentale non è quello del *kimoci*. Personalmente tenterei di parlare muovendomi da un'esperienza immediata dell'altro, più che da idee; alla giapponese dunque, con i miei limiti s'intende. Ma proprio questa percezione concreta mi mette davanti lettori occidentali come me, che non sono né carne né pesce. Dovrò allora ritornare per un momento nelle scarpe delle definizioni e delle idee chiare e distinte, ma contemporaneamente notandone i limiti in quanto modo di rivolgersi a giapponesi. Non resta che accettarci come siamo: stranieri che si piccano di capire i giapponesi, e un po' li capiscono e simpatizzano, rimanendo però strani e a metà strada tra noi e loro.

Cominciamo col prendere atto che la loro via per arrivare alla verità è diversa. Molto probabilmente le eresie che hanno lacerato l'occidente, qui avrebbero trovato soluzioni più pacifiche. La loro tolleranza in fatto di religione è ben nota e, su questo punto, la coesistenza di Shintoismo e Buddismo avrebbe probabilmente molto da dire. Ciò che noi occidentali chiamiamo la verità, in Giappone, prima di essere un'adeguazione della mente con l'oggetto, è un pensare comunitario e più ancora un sentire comunitario. Non è che noi occidentali non capiamo il sentimento; solo non ci fidiamo a prenderlo come criterio di verità. I giapponesi invece ne fanno un raffinato strumento per conoscersi e fondersi, e da lì raggiungere anche la verità. Una verità, ripeto, non formulata in astratto, ma che si confonde con una persuasione comune. La quale, insisto, prima di nascere come verità della persona, è una esperienza di relazioni sociali che le fanno, per così dire, da madre. Parrebbe la somma delle opinioni, ma è molto di più: è senso del concreto; unione delle forze; fedeltà verso una grande famiglia di cui ci si sente responsabili; è pragmaticità e storia. Come quando si apre un sentiero nel bosco, la strada apparirà facendola; sarà un risultato di volontà, coraggio e situazione. È dunque un immergersi nelle cose più che un

astrarre da esse. Più di trent'anni fa, quando la missionaria saveriana Iwase era a Parma e frequentava le lezioni di teologia, Padre Devoti e io andammo a trovarla. Ricordo che si esprime in questo modo: «Sentendo le spiegazioni dei professori italiani si ha l'impressione di avere davanti uno scheletro: tutto è completo e preciso, ma è morto. Se spiegasse un giapponese invece, direbbe una cosa sola e molto semplice, però si avrebbe davanti una cosa viva». Si trattava, tanto per orientarsi, della differenza tra approccio sistematico e linguaggio poetico. A quest'ultimo, per capire la sensibilità giapponese, si deve poi aggiungere il fattore sociale. Quando espone una verità, astratta o concreta che sia, l'occidentale mette in evidenza l'idea, lasciando in secondo piano chi sta ascoltando: è sottinteso che ciò che in quel momento a tutti interessa è quanto c'è di vero nel discorso, più che il fatto di esser lì assieme. L'occidentale, cioè, si identifica innanzitutto nel dovere e nel diritto di dire quello che secondo lui è vero o non vero, senza timore di scontrarsi per questo anche con tutti gli altri. Nel discorso tra giapponesi, invece, ha sempre la precedenza il fatto che si è lì per pensare assieme: l'attenzione appunto al *kimoci* degli altri. Naturalmente senza escludere la questione della verità o no del discorso in sé. Quando parlando tra occidentali si nega supponiamo un concetto, si pensa che è stato negato un concetto; quando si nega un concetto parlando con giapponesi c'è, invece, la forte possibilità che si sentano negati loro. Per i primi il parlare e l'ascoltare si concentra su un fatto logico, per i secondi in un fatto sociale e affettivo: se cioè nell'acconsentire o no a quel concetto si è accolti o no nel gruppo. Escludiamo naturalmente dalla nostra prospettiva il mondo accademico, che identifichiamo all'ingrosso con le scienze, dove i giapponesi probabilmente sono ben felici, oltre che capaci, di esprimersi all'occidentale: la sensibilità giapponese qui passa—provvisoriamente!—al secondo posto. Preciso, una volta per tutte, che questa nostra chiacchierata non si propone affatto di fare confronti per il confronto, né tra le culture né tra i diversi tipi di linguaggio, poetico o accademico, ma solo di tentar di capire le differenze di mentalità allo scopo di orientarci nel fare l'annuncio. Preciso questo, per dare la sensazione della differenza proviamo a continuare questo discorso secondo i due modi di dire. Dico ad esempio: «Quando i giapponesi parlano tra loro, si tratta in genere di qualcosa da fare o da usare, ed è quindi connesso a situazioni dove si vive o si lavora assieme, dove si vedono e si ripetono gesti; presuppone quindi un'esperienza immediata e comune, dove un discorrere astratto sarebbe del tutto superfluo e fuori posto...» Mi pare, questo, un modo di ragionare in cui, anche tra giapponesi, ci si intenderebbe senza difficoltà. Continuo ora innestando il modo di ragionare occidentale astratto, dicendo ad esempio: «L'idea chiara e distinta del *cogito ergo sum* non ha senso in una cultura dove basta un semplice “oh che bello!”, (che in giapponese sarebbe: “oh che bel *kimoci*!”). Il metodo per

raggiunger la certezza, in Giappone, viene dal semplice essere assieme, cioè non da un riflettere sull'esistenza o sulla relazione, ma da una comune sensazione. Le astrazioni dello Zen, ad esempio, sono l'opposto dell'abbandono di dati sensibili e concreti per giungere alla pura idea: sono invece il rifiuto di ogni pensato per rimanere nella pura percezione. Percezione però senza domanda di: "che cosa sto percependo?" Da qui il piacere anche della contraddizione. Dato che non ci interessano, le idee si contraddicano pure! Lo Zen formalizza così quello che nella vita comune è la semplice gioia dell'essere assieme...»

Prescindendo dalla giustezza di quanto ho detto, constato che il contenuto del mio ragionare all'occidentale non esita a diventare difficile; inoltre, quanto alla terminologia penso che un occidentale non rifiuterebbe questo secondo modo, e tuttavia è chiaro che non è né da giapponesi né per giapponesi. E questo perché si tratta di un discorso astratto. Termini come: «astrazione», «riflessione», «pura idea», «pura sensazione», «puro pensato», «formalizza» non esistono nel linguaggio giapponese. Esisteranno forse come tentativo di traduzione, ma di fatto non sono usati. Mentre, anche se sono termini difficili, sono usati in occidente. E son quasi sicuro che i quattro saveriani che mi leggono, e che sono ormai abituati al Giappone, hanno trovato indigesto il secondo modo mentre hanno trovato normale il primo. Si tratta comunque solo di un gioco per sottolineare la differenza culturale di cui stiamo parlando. Penso però che la difficoltà a preparare una predica su un testo di teologia non sia soltanto mia. Mi riferisco a quei contenuti di cui si sente il bisogno per aggiornarsi e per nutrire il popolo di Dio, e che il nostro palato mentale, o modo di impostare il discorso, ormai rifiuta perché partono dalle idee e dai principi anziché dalle cose e dalle esperienze. E qui cominciamo a notare quanto il *kimoci* ci chieda di ritornare alle semplici e pure sorgenti bibliche dell'annuncio. Annuncio cristiano, o attività pastorale come ormai si dice, significa che un prete, e un missionario soprattutto, deve prima masticare lui per sapere se gli ascoltatori ce la faranno a masticare, digerire e assimilare. Esige cioè che si conosca la capacità e il modo di capire di chi ci ascolta, in quanto la situazione concreta e sociale in cui si vive è sempre qualcosa che condiziona la nostra conoscenza. È un fatto che durante i primi dieci anni di Giappone, lo sforzo mentale principale è dedicato a dimenticare il modo astratto di impostare il discorso appreso negli anni di teologia. Perché i giapponesi a cui dobbiamo annunciare Cristo hanno diritto a sentirne parlare «come gli ha insegnato sua madre». È vero che ci salviamo un po' con la Bibbia, ma a un certo punto dobbiamo anche usare letteratura di Chiesa e inserire nella Chiesa. Ora, chi dei nostri cristiani capisce il Catechismo? Compreso quello nuovo curato dal Vescovo Itonaga. Per non dire dei discorsi e delle encicliche del Papa. Perfino

un capolavoro nel suo genere come il Catechismo Olandese, tradotto in giapponese è per i giapponesi un *gaijin*, cioè uno straniero, che parla.

Il pensiero cristiano occidentale si presenta normalmente lavorando attorno a un tema, che viene innanzitutto definito, cioè si da subito all'inizio quello che in realtà si capirà solo alla fine; e poi lo si svolge riassumendo tutto quello che è già stato scritto precedentemente da altri: Padri, magistero, teologi... La conclusione è che uno scrive o legge centinaia di pagine senza mai andare a vedere con i propri occhi la cosa di cui si parla. Si hanno in comune le idee e questo basta. Un giapponese invece (dico uno che resta tale, perché i preti ad esempio sono occidentalizzati; basta vedere i libri che vengono pubblicati: quasi tutti son traduzioni!), il comune giapponese che fa? Quando vuol dire qualcosa di suo, lo fa prima di tutto restando assieme agli altri, per non distinguersi troppo da loro; parlerà quindi di cose che tutti più o meno sperimentano, cose semplici, quotidiane. Ma nello stesso tempo andrà con semplicità al cuore delle cose, a quello che esse gli dicono mentre le usa; e quando sentirà come tutti le godono, le soffrono, le vivono, quando cioè le cose gli son diventate amiche e gli si sono manifestate mentre le ha in comune con tutti gli altri, allora ne parlerà con poche sobrie parole, che bastano perché escono da un'esperienza viva e fatta assieme, che non ha bisogno di essere espressa da un sistema. Non si capirebbe infatti un sistema di idee lì dove già si vive un *kimoci*. Non penso minimamente che un modo sia migliore dell'altro. Dico che ai giapponesi si deve parlare nel loro modo. La differenza assomiglia, mi pare, a quella che passa tra leggere l'autore—cioè l'opera letteraria, la poesia, Omero per dire—direttamente, e leggere invece soltanto i commentatori. Cosa estremamente importante quando il poeta, meglio la poesia, si chiama Cristo. Uno che lo annuncia in Giappone deve parlarne dalla sua personale esperienza, unendola a quella di chi ascolta: «quello che abbiamo visto, quello che abbiamo udito e che le nostre mani hanno toccato...» Pena non farsi capire. Ed essendo chiaro che ora non ci interessa la mistica ma come parlare ai giapponesi.

Il pensiero occidentale insegue la verità cercandola nell'idea, che sta là in alto e sfida la mente dell'individuo a raggiungerla e a goderne. Che uno arrivi prima e uno dopo, che uno si interessi di più e un altro di meno, non ha importanza; ciò che conta è l'idea. Il pensiero giapponese, invece, la cerca mantenendo tutti in cordata, cioè condividendo l'esperienza. Certo, anche in Giappone, a scuola o su una rivista specializzata un professore farà il discorso scientificamente, per specializzati, ma allorché è invitato a parlare alla comunità, in una conferenza o in una intervista ad esempio, non si sogna nemmeno di non parlare come la gente comune. Il problema di adattare la teologia al popolo è comune in tutto il mondo: al popolo si deve parlare facendo esempi. Ma se in occidente il clero e il

suo linguaggio da élite ha potuto trovare alleanza in sistemi di pensiero astratti, dato che le università le ha generate e cresciute la Chiesa, questo in Giappone non può avvenire. Eppure anche qui, tranquillamente, i preti spiegano il cristianesimo alla gente, non-cristiani compresi, mantenendo la sistemazione data dai teologi, come si fosse a scuola. Quante omelie dove si ripetono pulite pulite le idee lette nel libro! Che non costano né sudore né lacrime, ma solo la piccola fatica di ricordare e ripetere. Il *kimoci* di chi ascolta, invece, va diritto alla verità vissuta da chi parla, non a quella dei concetti. Perché si tratta di gente che ha patito e patisce la fame, spirituale s'intende; senza di che non verrebbe alla chiesa. E questo è perfettamente in linea anche con la natura dell'atto di fede: si crede a persone vive, non a concetti, anche se chiari e ben detti. Questi ultimi servono quando si tratta di credere a una verità scientifica. Ma, come scrivevo nel primo capitolo, questo modo di trasmettere la fede sta per finire. Dio ci toglie le vocazioni clericali perché, in un mondo che va unendosi sempre più e dove i mass media hanno creato ormai una cultura e un linguaggio di popolo, siano i laici a parlare. Quelli cioè che possiedono di fatto la capacità di comunicare. Ho scritto due mesi fa una lettera al vescovo Itonaga, in seguito a due bellissime conferenze che ha fatto a noi preti sul nuovo Catechismo e sul ruolo dei laici, ma per dirgli appunto che, nel parlare alla gente, noi preti vogliamo che siano i laici ad adattarsi a noi. Mi ha risposto gentilmente, ma senza accusare il problema. Non mi meraviglio: ha studiato in un seminario di Nagasaki e poi a Parigi; cioè quanto a teologia è perfettamente occidentalizzato, ed essendo molto intelligente la maneggia molto bene. Ovviamente sa meglio di tutti noi che il giapponese comune, per conoscere, parte da un'esperienza e non da verità astratte. Ma conosce meglio di noi anche le debolezze del conoscere attraverso il *kimoci*. Sentiamo infatti anche di preti giapponesi che, cedendo al *kimoci* del momento, si adattano oltre «la misura della fede», e battezzano accontentandosi di un po' di simpatia per la Chiesa cattolica, o danno la Comunione anche a non battezzati. Ed è certamente per questo che il vescovo Itonaga vuole prima di tutto l'ancora del sistema teologico. Ma qui comincia il problema dell'annuncio: come cioè unire teologia e *kimoci* in un'armonia che sia giapponese. Padre Nakayama, preferendo il Jizosan a Cristo non protestava tanto per una teologia, ma per il fatto di esser stato lasciato solo. Prima che del sistema teologico il giapponese ha bisogno del *kimoci*. «E questo che cosa è?» aveva detto un giorno al parroco di Kanoya, riferendosi alla S. Comunione che gli portava; e aveva aggiunto, indicando una parente che lo assisteva: «Lei si prende cura di me, ma voi cosa fate per me?» Intuiamo già da qui che il *kimoci*, stringi stringi, si riduce a un fatto di tenerezza. Padre Nakayama, laureato alla prima università del Giappone, la prestigiosa Tōdai—che aveva vissuto la conversione, ricevuto il battesimo e la vocazione

da adulto, e che aveva sofferto tutta la vita il problema dell'inculturazione—non protestava per la mancanza di assistenza materiale, né per la mancanza di risposte teologiche (che il Jizosan, d'altronde, non gli dava). Egli protestava, secondo me, contro una Chiesa che per diventare cattolica si era fatta meno giapponese, e quindi meno a lui vicina. La sua era la protesta del *kimoci*, una protesta missionaria. Il Vescovo Itonaga, ripeto, tutto questo lo sa meglio di noi «Non è che non capisca il suo *kimoci*!» aveva detto. E tuttavia egli continua a non proporre altro che Catechismo, come dimostra anche la recente lettera pastorale di capodanno alla diocesi. Contemporaneamente però prepara comunità di base fatte di laici, consapevole forse che il cambiamento, che già è in corso, deve avvenire gradualmente partendo dalla situazione di fatto: un cristianesimo che è stato finora trasmesso con sensibilità e mentalità occidentali.

Concludendo, sia Padre Nakayama, sia il vescovo, e sia tutti noi sentiamo il problema: come annunciare, come farci capire dai giapponesi oggi? Potremo anche avere risposte diverse, ma in ogni caso è solo comprendendo e partendo da un *kimoci* che costruiremo una Chiesa veramente giapponese. È lasciandoli giapponesi che i nostri cristiani, preti, suore e vescovi, sprigioneranno tutte le potenzialità di comunione, testimonianza, persuasione, insomma di annuncio di cui è dotato il *kimoci*, e che troviamo nei martiri giapponesi dei secoli scorsi. Senza ignorare il rischio, a cui accenna Endo Shūsaku, di una fagocitazione o riduzione della fede Cristiana a un semplice *kimoci*.

3. Le prime percezioni della diversità

Un poeta e in genere un artista non potrà mai fare la sintesi della sua arte: produrrà un capolavoro ma non una sintesi. Così il Giappone non farà mai una sintesi teologica a base di *kimoci*. Il Catechismo che meglio segue l'andatura del *kimoci* è, a quanto io sappia, quello dell'ungherese Padre Nemeshegyi, il cui primo paragrafo «Credere in Dio» descrive il Credo di una messa di Mozart terminando, guarda caso, con la parola *kimoci*. «(Da questa musica) Il *kimoci* (sensazione) che Dio esiste e che credere in Lui ci riempie di gioia, si trasmette anche a noi» (Vol. 1, p. 17). La sensibilità artistica è probabilmente la via più rapida con cui uno straniero arriva al *kimoci*, cioè alla sensibilità giapponese. Il che significa continuo esercizio e, nel nostro caso, una lunga storia di contatti quotidiani e di impressioni spicciole, coltivati però da un amore di tipo viscerale (quindi un pochino anche cieco) simile a quello della madre, che rimane sempre il massimo artista dopo lo Spirito Santo.

Operando e riflettendo assieme, dicevamo, i giapponesi vanno scoprendo ciò che è utile al gruppo, e questo utile è anche la loro verità o mezzo per intendersi: sono cioè pragmatici. Non direi che sono prima di tutto comunitari: l'associazione è cercata perché è utile, perché l'unione fa la forza, perché «*il faut tenter de vivre*», direbbe Paul Valéry. Le interminabili riunioni mensili e le commissioni preparatorie che ci stupivano e ci annoiavano nei nostri primi anni di Giappone, quando i laici si sentivano dire per la prima volta che erano loro la Chiesa e non solo i preti, e quando ci rispondevano: «Adesso che non sapete più come cavarvela economicamente venite a dirci che siamo noi la Chiesa...»; quelle sedute che non finivano mai erano in realtà il Giappone: il *kimoci* in azione. Durante quei lunghi pomeriggi di domenica, mentre i nostri cristiani parlavano tutti quieti e imperturbabili, con grande deferenza per le opinioni altrui, e noi ci aggrappavamo con gli occhi alla tazzina del tè per non cadere dal sonno, persuasi che non si stava concludendo niente, allora in realtà nasceva la Chiesa giapponese. Annunciavamo loro, con tanto di Vaticano II in mano, che loro laici erano il popolo di Dio, ed essi ci guardavano sornioni, come a dire: «È da un pezzo che noi siamo un popolo, ed è solo venendo qui alla chiesa che ce lo fate dimenticare...» Ciò che li teneva lì tenaci e pazienti, comprendiamo ora, non era tanto la fedeltà a un principio teologico o ad un ordine venuto dall'alto, quanto il comune *kimoci* che qualcosa così sarebbe migliorato. Insomma la grazia di essere Chiesa passava attraverso il loro essere giapponesi. Il grande passaggio dell'economia dalla Regione savariana alle parrocchie si fece con Pasini Regionale; e già allora Galeani, ex Regionale, avvertiva: «Attenzione che per i giapponesi l'economia è tutto! A dargli questa, vuol dire che ora comandano loro...» Era una lucida definizione della loro pragmaticità. Ed era anche una profezia, perché ci siamo visti ben presto messi da parte da un modo di organizzare, valutare, decidere che ci sfuggiva di mano... Accanto al raziocinare più o meno idealistico dei missionari occidentali, faceva dignitosamente ma decisamente capolino il *kimoci*!

Linguaggio, virtù, ritmo e strutture del kimoci

Il fatto che i giapponesi non si siano preoccupati di sviluppare una conoscenza astratta, cosa che si attribuisce soprattutto all'uso degli ideogrammi cinesi, è probabilmente coinciso con il bisogno di rallentare il passo per poter camminare tutti assieme: adulti, giovani, vecchi, donne, bambini. Da qui lo sviluppo, invece, del senso estetico (nel senso originario di percezione) e del linguaggio poetico, propri appunto dei bambini, delle donne e degli artisti. Basta pensare all'enorme uso delle parole onomatopeiche, o che comunque accompagnano quel che si dice con la sensazione fisica di quel che si fa. Ad esempio *omoi* significa «pesante», ma premettervi *dosshiri to* fa sentire lo sfor-

zo dell'alzare il peso, qualcosa come l'italiano «Ooh, issa!». Artificio letterario che troviamo in tutte le lingue, ma in quella giapponese si tratta di migliaia di avverbi, e certamente sono centinaia quelli che si usano abitualmente. Tanto per dare un'idea: *ghiri-ghiri* (appena appena in tempo), *doki-doki* (mi batte il cuore), *beta-beta* (appiccicaticcio), *waza-waza* (proprio apposta), *hena-hena* (dinoccolato), *funya-funya* (floscio), *mori-mori* (pieno di forza), *haa-haa* (ansimando), *zee-zee* (respiro asmatico), *zaa-zaa* (rumore della pioggia), *taji-taji* (battere in ritirata), *puri-puri* (mollezza elastica).

Queste forme avverbiali conservano al linguaggio quotidiano tutta la freschezza della percezione infantile, che nel suo senso primitivo è emozione poetica. Vengono inoltre estese in senso traslato: ad esempio *piri-piri* (piccante) significa anche sentire una puntura sulla pelle, avere i nervi scattanti, il muoversi o fremere di qualcosa di sottile; (a me, ad esempio, han detto che ho i nervi *piri-piri*). Ma i giapponesi non restano chiusi nella particolarità della percezione.

L'abitudine a immergersi in una atmosfera comunitaria ha sviluppato invece la capacità di capirsi, partecipare e adattarsi agli altri. E nello stesso tempo anche l'attenzione a custodire internamente i propri sentimenti, perché potrebbero essere strumentalizzati. Questa prontezza a intendersi ha liberato la lingua da necessità come il singolare e il plurale, il maschile e il femminile, e perfino dalla coniugazione dei verbi. Quel che già si intuisce non occorre esprimerlo. La grammatica è semplicissima perché il *kimoci* la sostituisce. E proprio perché riposa tranquillo in una rete di relazioni che lo culla, il giapponese può fermarsi a esaminare con tutta calma e oggettività la situazione. Si capisce in ogni caso come la calma unita alla lucidità sia la virtù personale più stimata dai giapponesi, mentre la virtù sociale più ammirata è la capacità di sacrificarsi per gli altri (vedi il grande successo del personaggio televisivo Osbin); virtù che, secondo me, sta sostituendo la medievale virtù della fedeltà legata a motivi di pura appartenenza a un padrone o a un gruppo: segno questo di un crescente affermarsi della personalità individuale nei confronti del *kimoci* sociale. Si intravede, anche solo da questo accenno, come il genio pragmatico del *kimoci* tenda a tenere uniti gli opposti: in questo caso il sapersi abbandonare alle esigenze o alle emozioni del gruppo e sapere nello stesso tempo possedere se stessi. La sintesi di questi due opposti la troviamo nel ritmo delle relazioni all'interno del gruppo, ritmo che a noi occidentali facilmente sfugge perché ci lasciamo colpire da ciò che appare all'esterno: cioè l'organizzazione, mentre il cuore che batte dentro di questa è appunto il ritmo delle relazioni. C'è un muoversi del gruppo e nel gruppo che segna tempo e armonia a ogni persona, a ogni esigenza, a ogni funzione; un ritmo scandito dal senso del tempo congiunto al senso di tutti i membri in quanto però stanno lavorando

assieme. Ciò che per noi occidentali sono semplicemente «gli altri», per giapponesi sono le note di una partitura. Appena scatta la coscienza di essere nel gruppo essi si muovono come uccelli a stormo, o come pesci nel banco, o come le cicale che cantano e tacciono assieme. Con riflessi di gruppo prima che con riflessi di individui. Da qui lo stupefacente coincidere delle voci in una identica risposta, la prontezza del «si!» o delle parole di incitamento che accompagnano i gesti fatti assieme, la quasi impossibilità di intervenire per un *kimoci* solo personale, insomma la consonanza dei *kimoci* o capacità di danzare assieme, qualsiasi cosa si faccia.

L'unità di misura di questo ritmo è il *ma* (pausa, intervallo, spazio), nel senso di pausa e attacco al momento giusto. Da cui *ma-nuke* che significa «tonto»: uno che ha perso il *ma*, uno che non sente il ritmo con cui il gruppo si sta muovendo, sentendo, lavorando. Quando c'è una stonatura nel ritmo, chi stona viene immediatamente dileggiato se è uno del gruppo; se invece è uno straniero che non può capire, il gruppo reagisce normalmente in due modi: o spegnendo la stonatura in un coro di voci e di risa (l'intuito delle donne qui domina), oppure riducendo al massimo le reazioni con un pronto e generale silenzio, come se la stonatura non fosse esistita. Il che, in un certo senso, la mette ancora di più in evidenza... per chi è intonato; è l'istante in cui tutto il gruppo «diventa bianco», dicono, cioè cancella psicologicamente l'incidente, e serve da strappo al *manuke* perché si scanti. In entrambi i casi si tratta sempre di mantenere il ritmo del gruppo. Perciò quando a noi sembrano lì immobili e senza espressione, e pensiamo che siano in oca, in realtà stan battendo il tempo in attesa che anche noi «arriviamo». In questo senso sociale, se i latini hanno il genio dell'assolo, i giapponesi hanno il genio del coro e dell'orchestra. Una liturgia senza crescendo, senza voci e cuori che godono di vibrare all'unisono, dovrebbe metterci in crisi anche perché è la negazione del *kimoci*.

D'altra parte va notato che questa qualità dei giapponesi presenta, dal punto di vista pastorale, anche un pericolo. Si può organizzare tutta la vita parrocchiale (liturgia, catechesi, riunioni, feste, ecc.) così bene che essi ci guazzino come pesci nell'acqua, senza che per questo migliorino l'annuncio e la vita cristiana. L'organizzazione perfetta la troviamo infatti anche nella Soka-gakkai e nella Corea del Nord. I vecchi ricordano che nella parrocchia di Kishiwada, Padre Audisio era arrivato a mobilitare, per il funzionamento della messa domenicale, fino a settanta fedeli. Tutto e tutti funzionavano come un cronometro: cosa non difficile per un parroco preciso, coraggioso e attivo come Audisio. Ma lui stesso in seguito, finito il sacro esperimento, mi disse che non era contento di quel successo, perché la perfezione organizzativa poteva aver illuso molti, quasi che si fosse fatto tutto quel che si doveva fare, solo perché il *kimoci*, cioè la pancia della moltitudine, era stata

saziata. Mi sono soffermato a esemplificare perché è impossibile che la Chiesa giapponese non cada in questa tentazione di efficientismo, ed essere più giapponese che Chiesa. Lo stesso pericolo corrono le funzioni di potere: essere parroco o capo dei laici sarà sempre visto come un successo nella piramide sociale più che come un servizio. Ma è un discorso anche del tutto umano. C'è da sperare che la capacità di tenere assieme gli estremi, propria del *kimoci*, una volta divenuto cristiano, riesca a inserire nella danza comunitaria le esperienze propriamente evangeliche, distinguendo per bene tra grazia o azione dello Spirito Santo e semplice attività della natura umana; senza cioè confondere le virtù del *kimoci* con le virtù teologali.

Un altro esempio di sintesi propria del *kimoci* è quello di saper unire gravità e semplicità. È stimato saggio non solo chi dice cose importanti per vivere, ma chi allo stesso tempo si fa capire da tutti con esempi pratici e semplicissimi. C'è sempre grande interesse da parte del pubblico che ascolta, perché ci si aspetta appunto questo tipo di discorso; e anche perché, in realtà, ascoltare significa fare assieme la stessa esperienza. In Giappone è normale stare attenti, perché anche afferrare una piccola informazione serve per restare nel gruppo. Così è normale vedere tirar fuori carta e matita per prendere appunti: è probabilmente l'abitudine ad ascoltare cose che poi si devono mettere in pratica. Si parla e si ascolta in vista di agire. Ma ciò presuppone appunto chiarezza, semplicità e concretezza del discorso. Ritorna così la conclusione che la verità per i giapponesi deve essere utile e pronta per essere praticata; deve cioè servire alla vita e a tutti. Quando vogliono lodare una predica dicono: «Si è capito bene!», che significa: «hai dato la precedenza a noi sulle idee!»

Dopo di che, di nuovo ci spiazza la loro capacità di tenere assieme gli opposti quando trattiamo a livello puramente individuale, quando cioè non sono pilotati dal gruppo e li troviamo incerti e ambigui. Ci capita ad esempio di lanciare messaggi e inviti, o di rivolgere domande dirette e di non ricevere alcuna risposta. Oppure di trovare persone che rispondono prontamente a una proposta ma poi non si fanno più vedere. Dove è andata a finire la loro tanto vantata fedeltà e prontezza nelle relazioni?, ci chiediamo. Padre Filippini mi diceva proprio ieri che non riusciva a capire come mai sette mamme si fossero iscritte alla «classe dell'internazionalità» organizzata dall'asilo, e poi di fatto si fosse presentata solo una cristiana. Abituato a riflessi di gruppo, il giapponese è in compenso meno esercitato a riflessi di libertà, e quindi di impegno personale, fuori del suo gruppo, o meglio fuori del *kimoci*. Quando ad esempio va all'estero e si trova in una società di individui dove ciascuno ha un proprio *ma e kimoci*, dove cioè tutti si muovono e trattano da se stessi e per se stessi prima che per la appartenenza a un gruppo o alla società,

egli si sente spaesato e subito va alla ricerca del suo *ma* facendo gruppo con giapponesi. Comportamento che pare vada cambiando, ad esempio con la moda dei capelli ossigenati o dell'abbigliamento strambo per essere originali, ma che di fatto resta pur sempre nel conformismo in quanto tutti si trovano a essere originali allo stesso modo.

A metà strada tra società e individuo troviamo gli innumerevoli *kai* (associazioni) che in genere raccolgono persone dello stesso hobby, e che sono un misto di regolamento e spontaneità. Anche qui i giapponesi sono pragmatici e si adattano al materiale che trovano in quel momento. Ciò, per noi che abbiamo bisogno di razionalizzare, significa (semplificando, naturalmente) che i *kai* sono tenuti ben distinti dalle istituzioni che interessano il bene comune, come la ditta, la scuola, gli enti pubblici in genere, o anche i partiti politici ed eventualmente i gruppi religiosi. Questi ultimi tendono a imbrigliare fin troppo ma, prima di diventarne membri, non son diversi dagli hobby. Uno si diverte ad andare al tennis e uno si diverte ad andare in chiesa. Tenere aperta la possibilità di appartenere a un *kai* serve a sentirsi vivi nel *kimoci* sociale, ma nello stesso tempo è un po' come guardare le vetrine: non è detto che si compri tutto, cioè che si partecipi a tutti i *kai* che incontriamo; notando che la parola Chiesa è *kyō-kai* (associazione dell'insegnamento).

Sempre per razionalizzare: se gli impegni son presi nei confronti di una istituzione, allora scatta la famosa fedeltà al gruppo, perché sgarrare nei confronti di questo metterebbe in pericolo interessi della comunità. Se invece si tratta solo di interessi privati, *kai* e hobby compresi, con questi ci si aggiusta alla buona, secondo i criteri del libero scambio: tengo presente la tua merce e si vedrà. Ci si sente cioè liberi di rispondere o meno, senza dover dare spiegazioni. Quindi, se una mamma si iscrive al gruppo biblico dell'asilo, intende dire che parteciperà se e quando le converrà; senza per questo doversi scusare se non partecipa. Anche se si è iscritta, può trattarsi più di un complimento che di una vera promessa. E questo vale anche per i catecumeni, almeno agli inizi. Se non si tratta di amicizie, le relazioni private sono dunque più fragili e meno chiare che in occidente. Sono relazioni sfumate. Bisogna farci l'occhio come quando ci si muove nella nebbia: l'altro c'è e non c'è. Di conseguenza anche il modo di comunicare diventa vago per attutire il rischio di urtare. Il fatto è che la stanchezza e lo stress della vita sociale vera e propria, a cominciare dall'ambiente di lavoro, inducono a rendere più leggeri i rapporti puramente privati. Situazione ben nota alle mogli, che devono esser pronte a non caricare di altri pesi i mariti che tornano dal lavoro. E che spiegano come molti alla sera, invece di prender la via di casa, si fermano a bere e rilassarsi negli innumerevoli piccoli bar. Si sviluppano inoltre i modi di dire che fanno da cuscinetto. Quando uno ci saluta alla fine dicendo: «Dobbiamo restare per sempre amici!», vuol dire: «chi s'è visto s'è visto, detto pero in modo sfumato».

La richiesta è andata a vuoto, ma i rapporti di *kimoci* sono sempre saldi. La cosiddetta «faccia» si sente impegnata solo quando si tratta di promesse fatte alla comunità. La famiglia sembra passare in secondo ordine, e lo è per quanto riguarda i rapporti tra marito e moglie; i rapporti invece che legano padre e figlio, già abbiām detto, esprimono quel legame di sentimenti e interessi su cui si basa tutta la società, mafia compresa. Per il resto vale più o meno il proverbio: «quando viaggi butta via la vergogna», cioè non sentirti legato da obblighi. La morale si esaurisce nel rapporto con il gruppo: fuori di questo decidi tu, e questo tu a questo punto è un *kimoci* piuttosto volubile ed opportunistā. All'estremo di questo *kimoci* libero, capriccioso e vagabondo troviamo ad esempio i ragazzi del liceo che, appena fuori dalla disciplina della scuola, difendono davanti alla società il diritto a uno spazio privato sedendosi sul pavimento dei treni o facendo capannello fino a tardi davanti ai *family markets*. Il genio del *kimoci* tenta di tenere in equilibrio gli interessi sia del privato e individuale sia del pubblico e comunitario. Un catecumeno che frequenta la chiesa si trova sul versante del privato: la sua fede, che per i giapponesi è più o meno un *kimoci* solo personale, non può competere con il *kimoci* sociale. Di fatto, mentre si inoltrano nella esperienza di fede, essi dal punto di vista di una identità personale sfidano il *kimoci*. Cioè possono emotivamente farne anche a meno, perché *ma* e ritmo avvengono sempre più nello spazio di Dio. Situazione delicatissima per un giapponese. Prendendoli come sono, la regola che io di solito propongo a chi vuol studiare la Bibbia è di dare la precedenza alla sua vita sia privata che di società, e quindi di far vacanza quando vuole; ma di non dimenticare mai di pregare (e gli fisso i momenti e il modo) perché Dio è più importante di tutto. Faccio cioè appello alla sua libertà e alla sua socialità ma apprendole allo spazio di Dio. È un cavallino di Troia che funziona abbastanza.

Pubblico e privato

Secondo me il giapponese come individuo non è innanzitutto comunitario: ha saputo adattarsi anche a questo modo di essere società. Fondamentalmente il giapponese è una persona che ha una grandissima capacità di vivere, ossia di adattamento unito a vitalità. Nell'amicizia ad esempio troviamo la massima fedeltà unita a una genuina personalità. Un amico giapponese ti userà, ma non ti tradirà mai. C'è dunque da distinguere sempre, nella loro psicologia, tra un comportamento per mantenere buone relazioni all'esterno e un contenuto umano solo individuale, che non possiede ancora una precisa cultura per esprimersi, ma che è solido, orgoglioso, sensibilissimo. L'incontro a questo secondo livello, che all'inizio pare più impegnativo, ci permette di incontrare giapponesi molto vicini al carattere latino; mentre là dove sono sociali essi hanno sviluppato i caratteri,

diremmo, teutonici e anglosassoni. Distinzioni utili a noi per capire, mentre la realtà che incontriamo resta sempre un'avventura da affrontare momento per momento. Mentre nell'occidente cristiano prima viene la persona, poi la famiglia e poi lo Stato, in Giappone lo Stato è sentito e strutturato come una famiglia e come tale domina tutto. L'individuo come personalità deve eclissarsi, imparare ad agire con gli altri e in nome del bene comune anche se tutti sanno che il gioco non è disinteressato. Da qui gli interminabili giri dall'uno all'altro per convincere, nonché la capacità di osservare, intuire, informarsi, analizzare, portare prove concrete, in una parola la loro consumata scaltrezza nel sapere usare di tutto e di tutti. Saper cogliere al volo quello di cui l'altro ha bisogno e offrirglielo, così da poter chiedere poi a colpo sicuro il contraccambio e guadagnarci; questo non offende i *kimoci*: è una convenzione per vivere assieme. Solo si deve rispettare un certo procedimento: fare cioè in modo che ognuno sia persuaso che questa data scelta, in fondo, sia il meglio per tutti. Questo procedimento è importantissimo, perché salvare il *kimoci* di tutti è il massimo bene di ogni giapponese. Facendo diversamente si cade nella mafia, la quale vive di «sentimenti di famiglia», ma è rifiutata dalla società perché poggia non sulla persuasione ma sulla violenza. In queste dinamiche di interesse, l'elemento che decide è comunque sempre il *kimoci*. Imponderabile e sfuggevole a noi, ma sempre decisivo. Riuscire a vederlo e quindi a vedere la connessione di vantaggi e svantaggi, di diritto e di rovescio, di privato e di pubblico, fa parte del rischio e del fascino di vivere in Giappone.

A volte noi missionari, confondendo l'adattamento con una superficiale imitazione, vogliamo essere furbi come loro, senza accorgerci che stiamo semplicemente strumentalizzando il prossimo, perché loro vedono il *kimoci* e lo sanno rispettare, mentre noi no. Ricordo un missionario che possedeva quasi perfettamente la lingua ma che commetteva grosse gaffe facendo espliciti confronti tra le culture, e per dire in sostanza che i giapponesi quanto a personalità eran debolucci. In questi casi io ammiravo ancora una volta la capacità del *kimoci* ad adattarsi e a dominarsi. Ma quando poi troviamo preti giapponesi che sono stufi dei missionari stranieri, non gli possiamo dare tutti i torti. Solo il *kimoci* sa tenere assieme gli estremi: la fiducia e il calcolo. La fiducia troppo spontanea in quello che gli altri dicono sa di ingenuità perché trascura il calcolo, mentre i complimenti e le lodi rischiano la grossolanità se non si tien conto del *kimoci* dell'altro. Doni e regali abbondano: i giapponesi sono quanto mai generosi, ma non è banale gara a chi sa meglio usare dell'altro. È questo, ma anche qualcosa di più. È buon senso pensare che tutto è calcolo e interesse, ma perché si sta su una terra di terremoti e tifoni: si tratta cioè di saper soffrire assieme, prima che di furbizia. I vizi che i giapponesi infatti maggiormente disprezzano sono la viltà e l'ozio, la fuga cioè da una responsabilità comune. I nostri regali di stranieri

che non badano al *kimoci* possono guastare le relazioni; mentre un atteggiamento anche duro è accettato se convince il *kimoci*. «Anche a me, se non faccio così, non resta che crepare!», grida il protagonista dello stupendo racconto *Rashōmon* di Akutagawa Ryūnosuke, dopo aver strappato via il *kimono* alla vecchia che a sua volta strappava via i capelli dei cadaveri per farne parrucche, e che si giustificava dicendo che anche quel cadavere da vivo vendeva serpenti per pesce, cioè imbrogliava per vivere... Si salvano i *kimoci* quando si sente sulla pelle che la durezza della vita ci accomuna tutti, cioè quando si prova vera compassione; e l'intuito dei giapponesi qui non fallisce: se il *kimoci* è vero, prima o poi convince. «Anche se ti porto via il *kimono* non mi porterai rancore, vero?», si era preoccupato di dire il protagonista di *Rashōmon*, ambientato al tempo di una grande carestia, simbolo di questo mondo, «mondo senza cuore» direbbe Marx, dove però il *kimoci* sta al di sopra di capitalismo e socialismo. Il compromesso tra dono e interesse lo troviamo, ad esempio, nelle confezioni dei cibi, soprattutto dei dolci, dove la forma e i colori sembrano curati più del contenuto. In realtà mirano a quel contenuto sociale che è l'attenzione al *kimoci*, attenzione la cui bellezza fa passare al secondo posto l'aspetto puramente materiale.

È chiaro che io ci sto guadagnando, dicono, ma non te lo sbatto in faccia crudamente, anzi te lo abbellisco, penso alla tua fatica, al tuo *kimoci* che ha bisogno anche di gentilezza e di bellezza. Pensare che il *kimoci* miri all'utile e prendere questo utile come se tutto si riducesse lì, è malinteso da occidentali. Il *kimoci* ti sfrutta se può, ma pensa anche a te; e quando tu sarai così furbo da saper fare altrettanto, riconoscerà lealmente la tua abilità: e così il senso di famiglia è salvo. Questa attenzione al *kimoci*, di fatto, è da parte dei giapponesi sempre presa per gentilezza e gli si è riconoscenti. Forse perché contiene in fondo la grande intuizione che, in un mondo di egoismi, la bellezza salverà il mondo: una bellezza che salva i rapporti umani, dunque tenerezza. Intuizione che è del resto espressa dal termine cristiano «grazia», che significa sia dono di Dio che finezza estetica. Se la realtà è dura, perché non addolcirla? In questo senso anche una cosa piccolissima, anzi soprattutto essa, può essere bella e quindi amabile in quanto porta un messaggio. Ricordo una sera nella mia parrocchia a Bergamo: nel bel mezzo dell'omelia sui gigli del campo e la Provvidenza, ho tagliato giù dicendo: «Cos'è in fondo un fiore? Lo si calpesta senza accorgersi. Eppure riesce a dirci che Dio ci ama». Abituato al Giappone, più che teologia ho fatto poesia. Una vicina di casa venne poi a dirmi: «Stasera si è sentito il Giappone!». Effettivamente il modo giapponese di dire è vicino al cuore delle cose e quindi è anche più vicino al cuore della gente. In questo senso esso convince. È vero perché pensa agli altri. Tra parentesi: qualcuno penserà che per amore della poesia io sia un patito del *kimoci*, e siccome questa impressione nuocerebbe al discorso che stiamo facendo smentisco subito. Passi per la poesia, ma se c'è uno che è allergico a organizzazioni, regolamenti e vita di

gruppo sono io. Figuriamoci fare dei sentimenti un sistema per mettere tutti in fila! Se tengo d'occhio il *kimoci* è per capire come e quando l'annuncio arriverà a liberarlo dal suo paternalistico, complicato e soffocante eccesso di organizzazione. L'ultimo libro sulla divisione dei rifiuti passati dal Comune di Onejime era di settantadue pagine!

D'altronde so che tutti gli stranieri ammirano e sono quanto mai riconoscenti al perfetto ordine e funzionamento di questa società. C'è chi pensa, è vero, che se i giapponesi si liberassero del sistema che li tiene imbrigliati, con la densità di popolazione che hanno si butterebbero l'un l'altro in mare. Ma questo modo di vedere nega la possibilità di un *kimoci* cristiano. Il *kimoci* non ha paura di sacrificarsi e di sacrificarsi per gli altri: quando Cristo lo libererà, vedremo allora un *kimoci* solidale e libero nello stesso tempo, e a dispetto della sua densità. *Ubi angustiantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis*.³
— **Fine della prima parte.**

*La seconda parte sarà pubblicata sul
numero 20/3-4 (2025) di Quaderni del CSA*

3. Azuma Ken (Antonio Sottocornola), *Inculturazione del Vangelo in Giappone* (Onejime: *Pro manuscripto*, Novembre 2012), 128-168.

In
margine



La signora Yuki viene a fotografare la chiesetta

SILVANO DA ROIT

Il cammino della mia debole fede

MARIA FRANCESCA

La signora Yuki viene a fotografare la chiesetta

SILVANO DA ROIT

In una giornata autunnale, scaldata da un sole tiepido, mentre leggo un passo di Aristotele sulla sostanza delle cose, dalla grande finestra dello studio, vedo una persona che si aggira attorno alla vecchia chiesetta di legno, bianca con il tetto verde, di Kikuchi, scattando fotografie. Lo spazio attorno alla chiesa è tenuto sempre pulito e in ordine. Un fedele della parrocchia e sua moglie settimanalmente si prendono cura dei fiori nelle aiuole.

La chiesetta è situata al centro di questa cittadina, nel mezzo della campagna giapponese, che mille anni fa era uno dei centri più importanti della zona. Molte persone passano davanti alla chiesa, qualcuno più curioso, ci gira attorno e osserva. Il legno bianco della chiesetta avrebbe bisogno di essere ripitturato, perché qua e là il colore si è staccato e si intravede il legno sottostante. Forse è questo che conferisce un tocco di antico, e anche di poesia, che può attrarre l'attenzione di chi osserva. Probabilmente è per questo che la signora, di cui ancora non conosco il nome, scatta fotografie da posizioni ed angolature diverse. Non credo sia una fotografa professionista, perché usa il suo *smart-phone*. Incuriosito, penso che forse sia bene fare una pausa dalle mie letture e uscire per rivolgerle un saluto e spiegarle qualcosa della chiesa.

Mi avvicino e le chiedo se le interessa l'architettura. Mi risponde che lavora nel campo dell'abbigliamento, ma le piace fare fotografie di cose belle, e trova la chiesa un soggetto molto interessante. La invito a visitare l'interno della chiesa, che ha ancora l'assetto di settant'anni fa, quando fu costruita. Le spiego che la chiesa è la casa di tutti e che è sempre aperta a tutti, e tutti possono entrarvi. La chiesa non è molto grande, infatti, durante la pandemia del Covid-19, dovendo rispettare le distanze richieste, riusciva ad accomodare una ventina di persone. Il pavimento è in *tatami*¹. La utilizziamo per le celebrazioni dei giorni feriali, mentre la domenica, quando oltre ai fedeli giapponesi vengono anche vietnamiti e filippini, per la messa usiamo il salone dell'ex-asilo che è molto più capiente.

Chiedo alla signora a quale religione appartenga. Mi risponde il buddismo *mikkyo* di Kōbō Daishi.² Le dico che sono stato molte volte al Monte Koya e che conosco molto

1. (Nota dell'editore): Pannelli rettangolari di paglia di riso pressata.

2. (N. d. e.): Si tratta della scuola del buddismo esoterico Shingon, fondato da Kūkai (774-835 A.D.), conosciuto come Kōbō Daishi, sul Monte Koya, nella prefettura di Wakayama.

bene il posto fondato da Kūkai. Quando vivevo nella provincia di Osaka, ho avuto modo di visitare quella montagna, sacra alla tradizione buddhista, in tutte le stagioni. Ricordo ancora la prima volta che ci sono andato. Ero giovane e, pieno di curiosità, facevo domande a tutti. Mi torna in mente un interessante colloquio che ebbi con un giovane pellegrino buddhista appena giunto a piedi alla fine del suo pellegrinaggio; restai colpito dalla sua risposta piena di fede a una mia domanda fatta a bruciapelo.

In chiesa porgo alla signora una preghiera scritta da Papa Francesco, suggerendo che può essere recitata da chiunque. Con mia sorpresa la signora prontamente la intona ad alta voce, quasi con devozione. Poi mi chiede se può tenere il foglietto della preghiera. A questo punto, visto che sembra ci capiamo abbastanza, le chiedo il suo nome. Non ci siamo ancora presentati. Mi risponde che si chiama Yuki, e così anch'io le dico il mio nome, che da tre anni sono il prete della chiesa di Kikuchi, e incaricato anche della piccola succursale nella vicina città di Yamaga, dove il sabato e lunedì celebro la messa e insegno il cristianesimo.

La signora Yuki si mostra vivamente interessata a ciò che dico e questo mi dà coraggio per invitarla a bere un caffè e continuare il discorso. Le chiedo se ha un po' di tempo e mi risponde affermativamente. Entriamo quindi nel mio studio e le preparo un caffè. Mentre sono in cucina a preparare il caffè le dico che la chiesa di Kikuchi è molto piccola e quindi, non avendo molto lavoro, mi occupo anche dei carcerati. Mi è giunta proprio il giorno prima l'ultima lettera di un carcerato. Le spiego che l'ho conosciuto quando ero a Osaka e andavo a visitarlo settimanalmente, e che ora continuiamo la relazione per corrispondenza. Insieme al caffè, le porgo anche la lettera invitandola a leggerla se vuole. Mi dice che per lei questa è una occasione unica, e che è felice di poter conoscere qualcosa del mondo dei carcerati, a lei quasi sconosciuto. Avendola letta in precedenza, conosco il contenuto della lettera, e premetto che andrebbe capita come lo sfogo di una persona che soffre molto la solitudine nella sua situazione di detenuto. La invito a leggere ad alta voce così che anch'io possa rendermi conto di che impressione le facciano quelle parole. La signora Yuki comincia a leggere, e da come lo fa, si capisce che comprende perfettamente i sentimenti che ci sono dietro le parole aspre del condannato all'ergastolo. Ogni tanto si ferma nella lettura e fa qualche domanda per capire meglio. Anche in questo la signora Yuki è una giapponese particolare. Infatti i miei amici giapponesi di solito non fanno domande, per non mettere in difficoltà l'altro. Ovviamente la signora Yuki è presa da ciò che sta leggendo, e vuole capire bene ed interpretare in modo corretto le parole della lettera. Quattro anni di relazione con questo condannato, e un po' di frequentazione dell'ambiente carcerario con tutto il mondo che ci sta attorno, mi permettono di offrire

spiegazioni precise. Terminata la lettura, che è durata circa mezz'ora, la signora Yuki mi chiede cosa posso fare io per aiutare questo detenuto. Non trovo risposta migliore che quella di farle leggere la lettera di risposta che ho terminato di scrivere proprio quella mattinata. Avverto la signora Yuki che alle sette pagine scritte del carcerato ho risposto con otto pagine. La invito a bere il caffè, che si sarà ormai raffreddato, che non ha ancora toccato. Comincia a leggere avidamente e, ancora, ogni tanto si ferma per fare domande. Per me queste sono occasioni per spiegare meglio le cose scritte, e anche il cuore cristiano con le quali cerco di scrivere.

La lettura e la conversazione vanno avanti per un'ora abbondante. La signora Yuki finalmente beve il caffè, ormai freddo. Un carcerato chiuso nel suo piccolo mondo di colpa e di sofferenze non riesce a capire che deve rompere dal di dentro il guscio che lo avvolge, per poter aprirsi e vivere con un cuore diverso. Sono quattro anni che cerco aiutarlo ma, purtroppo, senza alcun risultato apparente. Dico alla signora Yuki che nei primi tempi quando andavo a trovarlo ogni settimana al carcere preventivo, pensavo di poterlo cambiare e convertire al Vangelo, ma che ormai ho abbandonato questa prospettiva. Ora cerco solo di continuare la relazione perché nel Vangelo c'è scritto di visitare i carcerati e che ciò che si fa nei loro confronti si fa direttamente a Gesù Cristo. La signora Yuki sembra capire ogni parola. Il terreno comune della sensibilità religiosa e del desiderio di salvezza fa sì che possiamo intenderci. Avendole detto che sono convinto che non posso essere felice da solo, se non riesco ad aiutare anche questo condannato a migliorare la sua esistenza, la signora Yuki, da fervente buddhista, mi dice che secondo lei io sto facendo, nei confronti del carcerato, quello che Buddha ha fatto nei confronti degli esseri umani. Buddha è tornato indietro dalla condizione di felicità perché tutti potessero salvarsi.

Infine, mi dice che oggi si è sentita trasportata in due mondi che non conosceva affatto, quello della chiesa e quello del carcere, e che le sembra di aver vissuto queste due ore passate assieme come se fosse in un'altra dimensione, come un bellissimo sogno o un film. Mi ringrazia e mi chiede se può venire ancora alla chiesa. È evidentemente contenta di questa esperienza. Mi dice che non vede l'ora di dividerla con sua figlia e suo marito. Assieme al caffè le ho offerto anche tre biscotti che sono rimasti intatti ancora avvolti nella loro confezione. Le dico di prenderli e portarli a casa per mangiarli quando parlerà a sua figlia e a suo marito di ciò che ha sperimentato venendo alla chiesa. Con un grosso sorriso prede i biscotti e li mette nella borsetta. L'accompagno all'uscita e, con gli occhi, fino al cancello, pregando in cuore mio per lei e la sua famiglia: che Dio li benedica.³

3. Padre Silvano Da Roit, missionario saveriano, lavora in Giappone da quarant'anni.

Il cammino della mia debole fede

MARIA FRANCESCA

Mi chiamo Francesca e appartengo alla chiesa di Yamaga nella provincia di Kumamoto. Non avrei mai immaginato di dover parlare del mio cammino di fede davanti a voi, sacerdoti e missionari. La volontà di Dio per me è del tutto insondabile. Ma quando guardo indietro agli oltre settant'anni che ho vissuto, ai luoghi in cui sono stata e alle persone che ho incontrato, posso dire di aver ricevuto sempre più grazie di quante potessi immaginare; quindi anche questa volta, sono sicura che essere invitata alla casa dei missionari saveriani a Miyazaki sia un dono meraviglioso di Dio.

Continuo la mia auto-presentazione, ho settantun anni e attualmente vivo in una famiglia composta da sei persone, con mio marito, il mio secondo figlio e sua moglie e i nostri due nipoti. Sono l'unica cattolica nella mia famiglia. Ho ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana ventidue anni fa, durante veglia pasquale del 19 aprile 2003, nella chiesa di Tamana, dal missionario saveriano padre F. Ho ricevuto la nuova vita in Cristo con il nome di Maria Francesca. Qualche anno prima, l'anno del Grande Giubileo del 2000, ero stata invitata ed accompagnata alla chiesa cattolica da una collega di lavoro che mi aveva portato al Centro di dialogo interreligioso Seimeizan (che oggi si chiama Shinmeizan).

Vorrei parlare di come le mie esperienze e le mie idee di fedele cattolica si sono formate in relazione alla famiglia in cui sono nata e cresciuta, in relazione all'educazione che ho ricevuto e all'ambiente sociale in cui sono vissuta. Forse non sono una giapponese tipica, ma sarei felice se questo mio intervento potesse essere utile, un punto di riferimento per approfondire la conoscenza del popolo giapponese, e quindi utile alla vostra missione in Giappone.

Innanzitutto, intendo parlarvi della mia famiglia e della mia fede. Nella famiglia in cui sono nata e cresciuta, fino all'età di vent'anni, non c'era un altare o un luogo di culto e non c'era affatto l'abitudine di pregare. Tuttavia, io e mio fratello abbiamo frequentato per un anno soltanto un asilo gestito da una chiesa battista. Probabilmente perché mio padre aveva avuto un breve contatto con la chiesa protestante quando era studente universitario a Tokyo. Nella chiesa battista verosimilmente io e mio fratello abbiamo sentito le prime storie di Gesù per bambini ed imparato il Padre Nostro. C'è una cosa che ricordo chiara-

mente: mio padre prese le mie piccole manine nelle sue ed intonò: «Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome...» A volte pregava il Padre Nostro nella forma classica (*bungotai*). Col senno di poi, credo che il seme della fede sia stato gettato in me in quel preciso momento, quando mio padre prese le mie mani le congiunse nelle sue e intonò la preghiera insegnata da Gesù.

In quarta o quinta elementare, mio padre comprò a ogni membro della famiglia una copia della Bibbia e un libro di canti cristiani e vi scrisse il nome di ciascuno in lettere romane. Tuttavia, questo contatto con la chiesa protestante non durò più di qualche visita. Mio padre era uno studioso di diritto, specializzato in amministrazione, e dopo essersi ritirato dall'università, lavorava come avvocato. Leggeva libri e riviste in molti campi, oltre a quelli inerenti al suo lavoro. La Bibbia era probabilmente uno di questi libri che lui voleva capire. In seguito, mio padre ha girovagato nel mondo delle varie religioni sino alla sua morte, avvenuta all'età di novantasette anni. Ad un certo punto, su sollecitazione di un devoto parente, divenne membro della religione Risshō Kōsei Kai, e così per la prima volta nella nostra casa furono allestiti sia l'altare biddhistasta che quello shinto, con cibo servito e sutra recitati mattina e sera da entrambi i genitori: «*Namu Myōhō Renge Kyō*», e questo durò per diversi anni. Nella sua tarda età, il bel funerale cristiano di uno dei suoi colleghi lo commosse a tal punto che iniziò a frequentare una chiesa battista e fu battezzato insieme a mia madre, ma in seguito fu scandalizzato dalle parole del pastore e smise di andare in chiesa. Quando morì, il fratello e la cognata, chiesero il funerale shintoista, la religione di famiglia. Per mio padre, le ferite ricevute durante la disumana vita militare nella Seconda Guerra Mondiale e poi la vita da prigioniero, sono state molto destabilizzanti ed incisive. In società lo chiamavano «Dottore» e in casa si comportava come voleva lui. Era pieno di conoscenze e brillante nel parlare, molto eloquente, austero e severo. Mi sembrava una persona molto forte, ma ora invece penso che sia sempre stato insicuro e alla ricerca di qualcosa che lo potesse aiutare nella vita.

Sono cresciuta in un ambiente in cui l'autorità del padre e del marito era assoluta. Perciò, per proteggermi e non turbare la pace della famiglia, sviluppai naturalmente un atteggiamento passivo e non esprimo le mie opinioni e il mio volere. Mi sentivo sempre inadeguata rispetto ai valori forti prevalenti attorno a me, sottomessa all'autorità e all'esperienza degli adulti, e gradualmente ero diventata incapace di pensare con la mia testa. Spesso ero in ansia per la mia debolezza, incapace di accettarmi, insicura circa il senso della mia esistenza e depressa. Era come se mi trascinassi in uno stato di vuoto e tutto ciò che facessi fosse privo di senso. Materialmente, vivevo in un mondo pacifico e senza conflitti, non mi mancavano né cibo, né vestiti; anche se non mi potevo permettere il

lusso, esternamente stavo bene in salute, potevo ricevere l'istruzione che desideravo, ma il vuoto e la paura della vita si diffondevano dentro di me e sentivo che il mio corpo era vivo, ma il mio spirito era come se fosse morto. Ho vissuto in questa condizione per un certo periodo. Anche se ero esternamente sottomessa ed obbediente ai miei genitori, la mia casa e il luogo in cui vivevo, non erano più un posto in cui potevo vivere e sentirmi in pace. Cercai allora di realizzarmi buttandomi a capofitto negli studi, negli hobby e nei piccoli piaceri immediati, per distrarmi e non dover affrontare questa incertezza ed il vuoto che mi assalivano.

Ora vi parlo di com'è la mia vita di fede nella famiglia che io e mio marito abbiamo creato. Ho conosciuto mio marito, per grazia di Dio un uomo dal cuore buono e caldo, anche in mezzo alle difficoltà e tenebre del mondo. Il matrimonio, l'abbandono della casa dei miei genitori, le giornate impegnative e appaganti del parto, l'educazione dei figli, mi hanno portato temporaneamente lontano dal mio senso di vuoto. Ringrazio Dio che mio marito ha sempre rispettato la mia fede, e mi ha sempre sostenuta comunque. Certo, per me ora non c'è gioia più grande di quella di poter condividere insieme a lui la mensa del Signore e pregare insieme con la messa, ma ora questa gioia non mi è ancora stata donata completamente. Non sento ancora la gioia traboccante e la pace profonda della fede che forse avrei se mio marito fosse cristiano e venisse a messa con me. Di fatto non viene in chiesa quasi mai, ma suppongo che attraverso di me senta parlare della chiesa e delle persone che credono in Gesù Cristo. È molto buono e mi aiuta sempre quando ne ho bisogno. Lo invito a partecipare alle messe di Natale, Pasqua e della Sacra Famiglia e al nostro anniversario di matrimonio. Quanto sarei felice se potesse partecipare alla messa con me! Ma lui ha il suo lavoro e i suoi hobby sportivi, e dice che questi sono più attraenti della messa. Per lui partecipare alla messa è solo una questione di pazienza, aspetterebbe solo che finisca, pertanto non lo costringo a venire. Mio marito è, ai miei occhi, un uomo che accetta pienamente le cose buone che Dio gli ha dato, e vive in modo più sereno e tranquillo di chiunque altro. Non è orgoglioso né cattivo con nessuno; è attivo e trova gioia nelle sue capacità e nei talenti che Dio gli ha donato. Penso persino che, alla fine della sua vita terrena, si addormenterà senza rimpianti né paura di tornare alla terra.

Abbiamo vissuto con i genitori di mio marito fin da quando ci siamo sposati; quindi avevamo un altare shintoista in casa. Il nonno di mio marito era un ministro shintoista nella città di Nagasaki. Quando i miei due figli erano piccoli, al mattino si sedevano davanti all'altare e pregavano: «Nonni, buongiorno. Per favore, antenati prendetevi cura di noi anche oggi». La sera, prima di andare a letto, dicevano: «Nonni, grazie per il giorno passato. Buonanotte, antenati.» Quando ho iniziato a frequentare Shinmeizan e la chiesa

cattolica, entrambi i miei figli erano già andati via di casa per gli studi superiori, e quindi non avevo quasi mai la possibilità di parlare loro della chiesa e della mia fede.

Il figlio minore e sua moglie, che ora hanno quarant'anni e vivono con noi, sono ancora giovani ed in buona salute, hanno raggiunto il successo nel lavoro grazie ai loro sforzi. La loro fatica ora è ripagata dal riposo e dal piacere delle letture, dei film e dei viaggi che fanno, e sembra che non ci sia spazio nei loro cuori per rivolgersi a Dio. Una volta mia nipote in mia presenza chiese a suo padre: «Papà tu credi in Dio?» Mio figlio rispose: «No, non ci credo». La conversazione continuò: «Allora in che cosa credi?» Lui rispose senza scomporsi: «Credo in me stesso». E poi ha aggiunto che gli piaceva la massima «*Ningen banji saiō ga uma*», che proviene dalla credenza religiosa tradizionale cinese. Si tratta di una parabola secondo cui le persone non dovrebbero esaltarsi né per la felicità né per la tristezza, ma dovrebbero mantenere sempre la via di mezzo perché tutto nella vita è imprevedibile. Nonostante questa sua risposta, a me capita di pensare che, senza rendersene conto, anche questo mio figlio e sua moglie stiano camminando sul sentiero buono che Dio ha preparato per loro. Hanno frequentato un corso di preparazione al matrimonio circa quindici anni fa, senza capire bene, e hanno celebrato il loro matrimonio nella chiesa di Yamaga, circondati dalla preghiera e dai canti dei cristiani. Ricordo tutte le volte che alla chiesa di Yamaga abbiamo pregato per il parto sicuro del bambino e della madre, soggetta ad aborti spontanei ad ogni gravidanza, e che doveva rimanere in ospedale per lunghi periodi, per non perdere il nascituro. Durante le preghiere dei fedeli della messa tutti i fedeli ripetutamente hanno pregato per loro. Avevo quasi dimenticato queste cose. Mia nuora non esitò un attimo ad accettare il ruolo di Maria quando il missionario, padre M. organizzò la recita di Natale per i carcerati della prigione di Kumamoto. E alla fine della recita, impersonando Maria, mia nuora disse: «Da oggi siete tutti miei figli». Mi sembra che tutto questo non sia un caso, ma sia un mistero nei piani provvidenziali di Dio.

I miei due nipoti hanno ora 13 e 8 anni. Quando entrambi andavano all'asilo, erano felici di seguirmi alla messa domenicale e dovunque io andassi. Non solo perché ricevevano dolci, ma anche perché i missionari e i fedeli si prendevano cura di loro e li intrattenevano. Attualmente non è più così. Purtroppo, vanno più volentieri dai loro cuginetti e dagli amici a causa della maggiore attrazione esercitata dai giochi, dai film, dalle uscite e da altre attività più divertenti. Venire con me alla chiesa non è divertente. Spero che Dio Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo siano presenti nei loro cuori e che ricordino la loro esperienza con i cristiani, magari solo come un frammento di grazia. Voglio parlare loro al più presto, e nel modo più opportuno, di come sono nati, sostenuti dalla preghiera a

Gesù fatta dai cristiani di Yamaga e di come la loro vita sia nata avvolta dalla preghiera di tanti.

Sono contenta di essere cristiana e per quanto riguarda la mia famiglia, ringrazio Dio per la madre di mio marito, morta tredici anni fa all'età di novantasette anni, e per la mia stessa madre, morta diciotto mesi fa all'età di centoun anni. Ho amato la madre di mio marito, che ha vissuto con noi da quando ci siamo sposati sino alla fine della sua vita. È venuta con me alla chiesa più di qualsiasi altro membro della mia famiglia. Non potevo mai lasciarla sola, perché soffriva di una forma grave di Alzheimer. Viveva su una sedia a rotelle, e da sola non poteva muoversi. È stato un periodo difficile ma tutto sommato felice. Per lei, con i cristiani, abbiamo pregato molto; ha anche ricevuto la benedizione dal missionario durante un ricovero in ospedale. Per ciò che riguarda invece mia madre, quando stava ancora bene, ha potuto partecipare diverse volte alla messa in chiesa. Ha anche avuto la preziosa esperienza di essere intervistata da un missionario saveriano e di parlare dei suoi cento anni di vita. Durante il difficile periodo trascorso in ospedale, negli ultimi giorni della sua vita, siamo state confortate dal fatto che ci è stato concesso molto tempo per pregare e cantare insieme. Madre e figlia, abbiamo potuto offrire a Dio il nostro dolore e la nostra vita. Entrambe, sia la madre di mio marito che mia madre, anche dopo la demenza senile e la disabilità, hanno potuto continuare a vivere in casa con i servizi di assistenza fino quasi alla fine della loro vita. Sono convinta che anche se solo per poco hanno potuto sperimentare l'amore di Dio, esse hanno pregato Gesù e sono state oggetto dell'opera dello Spirito Santo. Hanno potuto partecipare alla messa e alla preghiera nella chiesa cattolica, hanno incontrato i missionari: cose, queste, che non avevano mai sperimentato prima. Sono grata per la grazia di essere in comunione con la chiesa, di potermi rivolgere a Gesù nei momenti difficili, di rimettere tutto nelle mani di Dio e di vivere in pace.

Vorrei ora parlare della relazione tra l'educazione scolastica che ho ricevuto fin dall'infanzia e la mia vita di fede attuale. Nella storia del Giappone, dal periodo Meiji fino alla fine della guerra, l'imperatore era considerato una divinità, e tutto era disciplinato dal Rescritto Imperiale sull'Educazione. Tuttavia, nel dopoguerra, dopo l'abolizione del di questo rescritto, fu garantita la libertà religiosa a tutti. Da allora sino ad oggi 2025, non esistono lezioni di religione nelle scuole pubbliche, ma solo ed esclusivamente nelle scuole private. Nello studio della storia si menzionano soltanto i nomi dei fondatori delle principali religioni del mondo, ma il contenuto delle fedi non viene spiegato. Nella zona in cui risiedevo c'era un solo asilo cristiano per far conoscere Gesù Cristo. Era una scuola privata sostenuta dai missionari. Mi ritengo molto fortunata per aver incontrato questi cristiani.

Penso che la presenza e le preghiere di Dio, che mi furono insegnate nella scuola materna gestita dalla chiesa battista, siano entrate nel profondo del mio cuore, anche se, a quel tempo, ne ero molto poco consapevole.

Quando ero studentessa universitaria, una amica diplomata in una scuola cattolica, sebbene non fosse cristiana e non andasse in chiesa, mi portò alla chiesa luterana, e frequentai per obbligo questa chiesa durante il liceo. Iniziai poi a frequentare le funzioni religiose di mia spontanea volontà, ma anziché approfondire la fede, per me la chiesa divenne un rifugio dal mondo esterno. L'atmosfera tranquilla, le letture della Bibbia, le prediche del pastore protestante, i bellissimi canti e la luce calda che filtrava dalle finestre mi liberavano il cuore e mi davano tranquillità e conforto. Quando confidai a questa amica la mia desolazione spirituale, essa mi raccontò la storia di Giobbe. Di tanto in tanto pregavo il Padre Nostro, come per chiedere aiuto a Dio nei momenti di difficoltà, ma non avevo mai letto la Bibbia. Da bambina l'avevo solamente presa diverse volte tra le mie mani. Ho letto solo il Libro di Giobbe e ho conosciuto questo personaggio che, nonostante le sue tremende sofferenze, ha continuato a fidarsi in modo totale di Dio ed è stato salvato. Ma ero troppo giovane e capivo solo le pagine della Bibbia come storia edificante.

Devo ricordare anche un'altra amica che mi ha indirizzato alla chiesa cattolica. Era una mia collega di lavoro. Anche lei diplomata nella scuola sostenuta dai missionari. Aveva ricevuto il battesimo e, dopo il diploma, aveva trascorso un periodo in un convento carmelitano perché voleva diventare suora. Non potendo continuare la vita contemplativa come suora, tornata in società, ha cercato di condividere la sua fede con coloro che la cercavano. Mi portò al centro di dialogo interreligioso e di preghiera Shinmeizan. Mi invitò a partecipare allo studio della Bibbia a casa sua, con la presenza di missionari e suore. Mi ha anche incoraggiato a partecipare alla messa in una piccola chiesa nella zona di Kikuchi, la chiesa del Keifuen che lei frequentava. Ma purtroppo nonostante tutti gli sforzi che questa mia amica faceva per presentare la fede, nonostante gli incontri e le spiegazioni della Bibbia, io sono stata l'unica, tra le tante persone che partecipavano, a essere entrata a far parte della chiesa. Cosa mancava? Era forse perché le altre persone non cercavano Dio? Io non lo so. A volte penso che forse alla mia amica cattolica non piacesse molto il legame con la comunità dei fedeli.

Personalmente, posso dire di essere stata molto influenzata da coloro che hanno avuto la grazia di imparare la fede nelle scuole dei missionari, e credo che le scuole sostenute dai missionari abbiano un ruolo significativo da svolgere per la missione della chiesa.

Infine, vorrei parlare di come vivo la mia vita di fede nella situazione attuale nell'ambiente sociale giapponese. Prima di incontrare il Dio Trinità nella chiesa cattolica,

la religione e la fede non erano per nulla collegate alla mia vita quotidiana reale. Ne avevo una immagine del tipo: la religione è qualcosa di necessario per le occasioni tradizionali, sociali e cerimoniali di famiglia. Vedevo la religione, la fede, la preghiera come una «ultima spiaggia» per chi era malato o soffriva. Oppure vedevo la religione come la causa di guerre nel corso della storia, dall'antichità a oggi, dall'Oriente all'Occidente. Pertanto, non credevo di poter trovare nella religione la vera fede, la speranza e l'amore. Nell'ambiente sociale in cui si vive oggi in Giappone raramente si parla di religione e, ancora meno, di fede. E questo perché, nella testa della maggior parte delle persone, il mondo visibile in cui viviamo e il mondo della fede sono due mondi distinti, che non hanno nulla a che vedere l'uno con l'altro. La realtà materiale, sociale e familiare sono una cosa, e il mondo di Dio che ci ha creato e ci mantiene in vita, di Gesù che ci vuole incontrare, e dello Spirito Santo che lavora sempre con noi, sono un mondo sconosciuto, lontano, come se fosse in un'altra dimensione.

Mi ci sono voluti decenni per trovare la gioia di scoprire che questi due mondi si avvicinano, e sentirli come un mondo unico. Solo adesso ho la consapevolezza e la chiara percezione che l'unico Dio che ha fatto tutte le cose ci invita sempre e ovunque a vivere con Lui, e nello stesso tempo ci dona la libertà. Come avete capito bene, io sono stata accompagnata da altri verso i missionari, la chiesa cattolica, la comunità ecclesiale. Questo lo hanno fatto i seguaci di Cristo che ho conosciuto nel periodo del lavoro: dunque è importante non solo l'incontro con Dio a casa e a scuola, ma anche quello mediante la società.

Come vi ho già detto, il mio primo passo per seguire Gesù Cristo nella chiesa cattolica è stato fatto allo Shinmeizan, luogo di incontro interreligioso e casa di preghiera. Quando ci andai la prima volta, il missionario padre Franco mi consegnò il Breviario aperto al Salmo 139. Mi disse che, visto che avevo fatto tutta questa strada per arrivare sulla montagna dove si trova lo Shinmeizan, avrei dovuto leggerlo. Il contenuto del salmo divenne un conforto per la mia ansia e il mio dolore precedenti, e mi diede la speranza di poter abbandonarmi alla volontà di Dio. Da quel giorno, insieme al Padre Nostro e all'Ave Maria, il Salmo 139 divenne la mia preghiera preferita, perché mi infonde speranza e dà senso alla mia vita. Poco dopo, cominciai a frequentare i ritiri mensili dello Shinmeizan, iniziai a partecipare alla preghiera e alla messa ogni mattina, e chiesi di poter frequentare una chiesa cattolica. Così fui accompagnata alla chiesa cattolica nella città di Kikuchi al Keifuen¹.

1. (Nota dell'editore): Il Kikuchi Keifuen è un sanatorio situato nella città di Kōshi, nella prefettura di Kumamoto, fondato nel 1909 per ospitare e curare persone affette da malattia di Hansen (lebbra).

Da allora, ovunque ho incontrato molte persone bisognose dell'amore e della salvezza di Gesù, tra cui: ex malati di lebbra al Kikuchi Keifuen, residenti nella struttura per anziani, pazienti e loro famiglie nel reparto dell'ospizio, giovani—e amici—con disabilità visive e uditive. Ringrazio Dio dal profondo del cuore per tutti questi incontri che mi hanno aiutato a capire qualcosa di più del Vangelo e cercare di viverlo. Dio mi ha sempre insegnato cosa potessi fare per loro, anche se sono piccola e incapace di molte cose.

Infine, vorrei aggiungere un'ultima cosa che mi è stata chiesta. Non ho nulla da insegnare a voi missionari che lasciate i vostri Paesi d'origine e le vostre famiglie per venire in Giappone per tutta la vita, e annunciare il Vangelo di Cristo a noi; stranieri con una lingua e costumi completamente diversi dai nostri. Credo che la vostra stessa presenza in Giappone, vivendo per tale scopo, sia una grande e visibile testimonianza eloquente dell'amore di Dio per noi. Ma se potete, vi prego di fare lo sforzo di conoscere meglio la realtà dei vostri destinatari, indipendentemente dal fatto che possiate comprenderla o meno. E questo perché desidero che il vostro entusiasmo per la missione possa essere fruttuoso. Vi saremmo grati se anche solo poteste immaginare come noi siamo.

Non vogliamo venire in chiesa per essere messi alla prova, per essere biasimati o condannati. Vogliamo sentirci al sicuro, essere accettati, appoggiati, salvati, e molti di noi hanno paura e si sentono a disagio. Vorremmo che si smettesse di contrapporre la chiesa e il gruppo cristiano ad altre realtà; e non vogliamo essere sottoposti a valutazioni: anche se fossimo lodati, non sarebbe questo a farci contenti, ma il fatto che siamo tutti preziosi davanti agli occhi di Dio. C'è una grande differenza tra i singoli individui nel loro cammino di fede e nel loro livello di comprensione e maturazione cristiana; quindi, vi preghiamo di accettarli così come sono, come una cosa ovvia, e con molta pazienza.

Finora, cinque missionari saveriani sono diventati responsabili della chiesa di Kikuchi-Yamaga, ciascuno unico per carattere e stile di insegnamento. Hanno regalato a noi fedeli una meravigliosa esperienza liturgica e pastorale. Tuttavia, per noi una cosa è molto difficile da capire: il fatto che ci siano così tanti criteri diversi per amministrare il battesimo. Non c'è uno standard condiviso per ricevere il sacramento del battesimo. Questa cosa ci confonde, anche se sappiamo che siamo tutti parte della stessa missione. È il primo sacramento e il più importante e non capiamo come possa cambiare a seconda dei missionari.

Ciò che è gioia e salvezza per voi missionari è diverso da ciò che è gioia e salvezza umana per coloro che vivono senza conoscere Dio. È per questo motivo che nessuno ascolta quando gli viene presentato il mondo di Dio ed il Vangelo. Liquidando i piaceri e le speranze umane, che vengono giudicati vani e temporanei, si chiude la porta a molti.

Provate ad immaginare: se vi trovate al buio e con tanti problemi e difficoltà, vi aggrappate ad ogni piccola cosa che vi aiuta. Se sentiamo la gioia, la luce, la speranza e la gentilezza che traboccano in quelli come voi missionari e nei fedeli, in coloro che credono e vivono in Cristo, siamo invogliati dalla grazia di Dio a voler conoscere, sapere, sentire e vedere di più.

Io stessa, quando mi viene chiesta qualche spiegazione, non so rispondere perché non sono sicura: è per questo che spero nell'opera dello Spirito Santo in me. Continuerò a vivere nella mia famiglia e nella società sostenuta dalla preghiera «Immanuel» (Dio è con noi), che mi è stata insegnata allo Shinmeizan.

Con gratitudine verso il Dio Uno e Trino, concludo la mia storia.



Un pellegrinaggio: come le pecore in un gregge

Una riflessione di Maria Francesca, risalente alla canonizzazione di San Guido Maria Conforti a Roma (2011)

Abbiamo avuto la grazia di partecipare al pellegrinaggio per la Canonizzazione di San Guido Maria Conforti, in Italia, da venerdì 21 a sabato 29 ottobre 2011. Conforti, fondatore della Società di San Francesco Saverio per le Missioni Estere (Missionari Saveriani), è venerato come esempio di dedizione all'evangelizzazione e all'unità della chiesa. Eravamo un gruppo numeroso di centoquattro persone, provenienti da Kyūshū e Kansai, e i quarantaquattro membri del nostro gruppo del Kyūshū erano accompagnati dal Vescovo Koriyama, dal Vescovo Miyahara, da diversi missionari saveriani.

Durante i nove giorni del nostro viaggio, siamo stati benedetti dal bel tempo. Abbiamo camminato molto, e viaggiato in un grande autobus per visitare la Città del Vaticano, Roma, Assisi, Parma, Venezia, Bergamo e Milano. Siamo rimasti stupiti dalle belle città, i cui paesaggi sono unificati dagli edifici storici, dalla maestosità delle cattedrali, le chiese presenti in ogni zona, e dalle dimensioni delle sculture, dei dipinti e delle vetrate. Quasi ogni giorno abbiamo potuto assistere alla messa in italiano o in giapponese nelle catacombe, nelle cattedrali o nelle chiese minori, e le nostre preghiere e i nostri canti hanno risuonato ovunque. Siamo stati letteralmente travolti dal suono dell'organo a canne del Duomo di Milano. Il culmine del pellegrinaggio, la canonizzazione di Guido

Maria Conforti, fondatore dei Missionari Saveriani, insieme ad altri due santi, ha avuto luogo domenica 23 nella Basilica di San Pietro. Circa 30.000 persone provenienti da tutto il mondo si sono riunite per la cerimonia. Benedetto XVI stesso ha presieduto la canonizzazione e la Messa, e insieme a queste persone ha offerto preghiere e lodi a Dio; e noi tutti del pellegrinaggio abbiamo ricevuto la santa Comunione. È stata una grande gioia rendersi conto che tante persone sono unite come fratelli e sorelle in Gesù Cristo. Per me è stato un grande dono di Dio esserci. E questo perché il mio primo incontro con la chiesa cattolica è avvenuto al Centro di Dialogo Interreligioso «Seimezan» (che ora è chiamato Shinmeizan)» fondato dai Missionari Saveriani. Lì sono diventata credente e sono stata guidata fino ad oggi nella fede.

Inoltre, mercoledì 26, alla festa tenutasi dopo la Messa in memoria di San Conforti nella Cattedrale di Parma, circa settecento persone provenienti da diversi Paesi di tutto il mondo si sono riunite per un pranzo di festa e per cantare e ballare. Anche noi giapponesi abbiamo cantato «*Furusato*» e «*Goran yo sora no tori*». Noi eravamo un grande coro di oltre cento persone, che comprendeva anche il gruppo proveniente da Osaka e Wakayama. Anche se i Paesi, le lingue e gli ambienti erano diversi, la musica e la danza hanno abbattuto le barriere tra noi e tutti eravamo colmi di gioia e pieni di sorrisi.

Tra le persone che ho conosciuto in questo viaggio c'erano una signora molto attempata, un uomo che ha potuto partecipare solo dopo aver ricevuto il permesso del medico in seguito a un'importante operazione, una madre che camminava con la figlia e continuava a incoraggiarla, e una donna di non più di sessant'anni che non aveva mai preso l'aereo. C'erano anche un signore che aveva preso il posto della moglie che all'ultimo momento non si era sentita bene e una donna in sedia a rotelle.

Mi guardo indietro e sono piena di gratitudine per il fatto che siamo riusciti tutti a partecipare al pellegrinaggio nonostante le nostre diverse e svariate condizioni e che siamo riusciti a continuare insieme sino alla fine, grazie al Pastore che ha vegliato su di noi e ci ha guidato.²

2. Traduzione dal giapponese di Padre Silvano Da Roit sx.

Indice 2024

Archivio Saveriano Roma

VOLUME 19

2024

- 3 *Dialogue and Mission Forty Years Later.*
Reflections on *The Attitude of the Church towards the Followers*
of Other Religions (1984) (Part One)
Rocco VIVIANO
- 135 *Dialogue and Mission Forty Years Later.*
Reflections on *The Attitude of the Church towards the Followers*
of Other Religions (1984) (Part Two)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 23 The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions (1984)
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.
Note per gli esercizi spirituali (Prima parte)
Luigi MENEGAZZO
- 157 Confucius Was a Humble Man
Umberto BRESCIANI
- 167 L'etica sociale ed economica nel Buddismo
Tiziano TOSOLINI
- 204 Imperativi per il missionario in Giappone.
Note per gli esercizi spirituali (Seconda Parte)
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

225 L'anima comunitaria del Giapponese
Antonio SOTTOCORNOLA (Prima parte)

IN MARGINE

129 Japan, First Impressions
Ulrich MOKAM SAA

249 La Signora Yuki viene a fotografare la chiesetta
Silvano DA ROIT

252 Il cammino della mia debole fede.
Una storia di conversione
Maria Francesca

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>

Archivio Saveriano Roma