

Volume 1 (2006)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

1

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 di alcune Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi od esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE INTERNAZIONALE

Eugenio Pulcini • Filippine

Sergio Targa • Bangladesh

Fabrizio Tosolini • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 1, N. 1

2006

- 1 Ricominciare
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 5 Sacred Violence.
A Perspective on Religions
Fabrizio TOSOLINI
- 11 L'idea buddhista di *jinen* (natura) e quella cristiana di creazione.
Riflessioni per un approfondimento del dialogo tra Buddhismo giapponese
e Cristianesimo
Maria DE GIORGI
- 22 A Filipino Portrait of Popular Religiosity:
Santo Niño
Eugenio PULCINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 29 Caste, King and Dharma:
from Varendra to Bangladesh. An Historical Perspective
Sergio TARGA

IN MARGINE

- 39 Se non diventerete come bambini...
Giovanni D'ELIA

Ricominciare

*Put all the images in language in a place of safety
and make use of them, for they are in the desert,
and it is in the desert we must go and look for them.*

Jean Genet

TIZIANO TOSOLINI

Si racconta che Jean Genet (novellista di fama internazionale, scrittore di opere teatrali, pacifista e primo giornalista straniero che nel 1982 entrò nei campi disseminati di cadaveri di Sabra e Chatila) abbia iniziato la redazione del suo primo romanzo — *Notre Dame des Fleurs* — mentre era detenuto nella prigione della Santé di Parigi. Era il 1942 e Genet stava scontando una delle numerose pene per furto (soprattutto di libri) che lo porteranno a soggiornare in più di un carcere penitenziario. Genet era giunto ormai agli ultimi paragrafi del suo romanzo quando delle guardie, per capriccio o forse per antipatia, entrarono nella sua cella e scoprirono l'opera nascosta nel pagliericcio sul quale dormiva. Dopo averla sequestrata gli ordinarono di seguirlo all'aperto, e il capo delle guardie ordinò ad un secondino di bruciare lo scritto di fronte agli occhi del detenuto. Genet contemplò in silenzio il fuoco accartocciare ed incenerire le pagine che aveva composto con fatica, ritornò pensieroso nella sua cella, ed iniziò a stendere di nuovo il romanzo con le stesse identiche parole con cui aveva scritto quello distrutto dalle fiamme.

Ricominciare, come ci insegna Genet, non significa soltanto iniziare di nuovo. Significa piuttosto inseguire e lasciarsi affascinare ancora un volta dalla danza delle parole e delle riflessioni che sono maturate in noi — fino ad essere noi — durante gli anni della nostra vita e del nostro lavoro missionario. Parole il più delle volte coltivate e stipate nel silenzio, viste apparire d'improvviso tra le oscure ombre della nostra volontà di capire, sedute ad aspettarci composte e dignitose di fronte ad un dolore, ad una gioia, ad un evento inaspettato. Parole come studio, come voglia di interrogare la realtà che ci circonda, come curiosità che vuole ricercare le ragioni e le speranze che alimentano ed accompagnano

invisibilmente una cultura, una società, una religione. E parole come desiderio di condividere con altri gli esiti delle nostre ricerche, dei nostri studi, delle nostre conoscenze ed esperienze missionarie.

La rivista *Quaderni del CSA*, che con il presente numero inizia la sua pubblicazione (a diffusione privata e diretta principalmente ai Saveriani), vuole rispondere concretamente a questa sete di sapere e condivisione, di approfondimento e di scambio su ciò che accade in quattro delle nostre regioni saveriane: Bangladesh, Filippine, Giappone e Taiwan. Essa vorrebbe essere un'opportunità affinché tutti coloro che lavorano in questi luoghi di missione possano, attraverso i rispettivi redattori, far conoscere le proprie analisi, le proprie ricerche, riflessioni ed attività. Una rivista che accolga quanti più contributi possibili da e su queste terre asiatiche è senz'altro una ricchezza indispensabile per il nostro lavoro missionario, un modo privilegiato per riuscire a monitorare i cambiamenti culturali e sociali che stanno avvenendo in questo immenso continente e, allo stesso tempo, un tentativo di instaurare un più rispettoso dialogo con la gente a cui siamo inviati come annunciatori. Questa rivista porta anche la speranza che tra noi Saveriani cresca il gusto di pensare insieme la vita della missione, cosicché la personale esperienza di tutto un mondo, con le sue gioie e difficoltà, diventi anche arricchimento comunitario, e a sua volta la condivisione faccia crescere la qualità del nostro servizio.

Le sezioni che scandiscono questa rivista, sono lasciate volutamente indicative ed aperte proprio per non restringere o limitare il campo degli interventi e delle tematiche che verranno trattate. La scelta della lingua da usare per scrivere i propri contributi è lasciata alla discrezione dell'autore. E tutto questo proprio per rimuovere qualsiasi intralcio od ostacolo che possa impedire o prevenire la lettura di molti e i contributi di tanti a questa rivista.

I *Quaderni del CSA* si incamminano così a descrivere i paesaggi umani, sociali e religiosi che affollano queste consuete — eppure a volte ignote — terre che ci ospitano, a raccontare come il messaggio cristiano rimanga impermeabile, si trasformi o penetri l'*humus* di queste culture, a narrare quali siano le sfide sociali, politiche ed economiche che stanno favorendo o minando il futuro o le aspettative della gente.

Questa rivista, così, proprio come si narra di Jean Genet, ricomincia allora a scrivere da dove non aveva mai smesso: dal cuore e dalle intenzioni della nostra vocazione, dalla forza e dall'ispirazione che derivano dalla nostra identità missionaria, dalla volontà e dalla determinazione di essere sempre più rispettosi e competenti interlocutori di vita, di speranza e di fede.

Religioni e missione



Sacred Violence
A Perspective on Religions
FABRIZIO TOSOLINI

L'idea buddhista di *jinen*
e quella cristiana di creazione
MARIA DE GIORGI

A Filipino Portrait of Popular Religiosity:
Santo Niño
EUGENIO PULCINI

Sacred Violence

A Perspective on Religions

FABRIZIO TOSOLINI

The latin word «religio» means «connection,» «relationship,» and the feeling of the obligations stemming from the perception of being bound to some power which is beyond the sphere of human control. A religion offers a solution to the problem of connection to the world of God and establishes this relationship through the figure of the mediator. All the problems and solutions of a religious system are linked to the figure and the role of the mediator.

A mediator is structurally necessary because of man's perception of his own experience: although he always tries to reach the infinite, he knows that his efforts, energies and achievements are limited. He therefore needs something that is within his grasp, a limited thing, which nevertheless sets up a sure connection between him and God's infinite world. A mediator stands midway between God and man. At this point the problem of the connection is twofold: how is the relationship between the mediator and God established and maintained? And: how is the bond ensured, how can one guarantee the stable relationship between the mediator and man?

A look at the Jewish and Christian Sacred Scriptures may help to clarify the problem. First of all, however, a tentative definition of violence is in order. Violence is a special kind of communication (and its underlying intention) which, because it is set in motion, destroys (or tries to destroy) the partner; it thus eliminates the relationship and ultimately even itself (namely, the one who exerts it). A non-violent communication allows the partner to exist and to respond to what is said to him, in a reciprocity that promotes life. Violence is a communication that destroys reciprocity.

A Look at Sacred Scripture

In the Old Testament a form of violence appears that is commanded by God himself. This sounds unacceptable, since violence is commonly perceived as ethically negative. Many think that such violence cannot come from God. There is some truth in this spontaneous

reaction. Violence is always unjustifiable, unless there is a compelling reason for its use. Such a reason must be related to God, even better, with the system — and therefore the mediator — that allows a human group to maintain such a relationship. Violence is justified only when it is sacred: it is then permissible, even mandatory, to destroy life when this would prevent an even greater evil, namely to be deprived of communion with God.

Here a solution emerges to the first of the two problems that structurally affect every religious system. Violence is allowed (at least partially) when it protects and saves the mediator (the greatest treasure of a human group and culture) from an external assault.¹

Israel is totally convinced that God has chosen it to be His own people, His own son. God has a plan for His chosen ones. He wants to give them a flourishing land, independence, a kingdom and a dynasty of kings, social welfare, all the good things necessary to a peaceful life as a people in its own right; furthermore, He gives them the Temple, priesthood, prophets and laws, so that peace and prosperity may allow the even greater service of a liturgical existence as a royal priesthood before God, enjoying the fullest communion with Him.

Anything that endangers or denies these conditions is against the will of the Almighty. To oppose such a threat is clearly the will of God, who has chosen Israel and wants its existence. As the chosen people, Israel is the mediator not only of its own relationship with God, but also of the relationship of all men with Him. If Israel perishes, the earth is deprived of its connection with the transcendent world of God, it cannot receive His blessing, it cannot share in His life.

This allows us to understand what happens with Jesus: he says that his own relationship with God is so superior to the whole of Israel's relationship with God that they (Israel) must believe in him (Jesus), in order to have access to the God who is his Father, and that only through him (Jesus) is God the Father of all, including Israel.

The Jews see in this a threat to their mediator, the people of Israel. They turn to violence (in the same way as Phineas did) in order to preserve their system.

In turn, the disciples of Jesus feel the same. They have accepted Jesus as their mediator. Jesus is in danger, they must defend him. In the garden, Peter resorts to the sword. At this point the figure of Jesus as the mediator appears in all his power. His relationship, his faithfulness to God is so sure that he does not need to defend what is unconquerable. He is totally in the will of the Father, so as to be the fullest revelation of the Father's love for the world. In him, the Father delivers His divine life into the hands of men. They can then

1. By stating this, my interpretation of sacred violence differs from Rene Girard's theses on mimetic rivalry and the sacrifice of the scapegoat as an instrument for resolving cycles of violence.

do with Him whatever they want. Jesus is really the mediator, in perfect continuity with God, in perfect continuity with man. The Resurrection consecrates this fact and makes manifest the lordship of Christ and his Spirit.

From now on, there is no need whatsoever to defend Jesus. God himself puts all His enemies under his feet. For this reason Christians know in their hearts — even if or when they are tempted to the contrary — that on this side of the problem there is no possibility of justifying violence as a sacred duty, commanded by God to defend the mediator.

The second problem concerns the establishment of the relationship between man and the mediator. It is in this connection that the complex system of liturgy and sacrifices emerges. There seems to be an obscure yet strong perception in the heart of every man that there must be an absolute dedication to God, and that this dedication must be real, material and historical. It must involve a man's life in its entirety. If self-offering must be total, it would imply suicide, which is not allowed. Therefore the expression of the inner dedication is made visible through sacrifices. The blood of the sacrificed victims, which carries the life that is given by God, is again made available to Him; it is taken away from the control of man and offered to Him.

Here sacred violence appears again. Sacrifices imply destruction and loss, they show man's awareness that everything he has belongs to God and is given back to Him. Only in this way is man allowed (man allows himself in front of God) to go on using his own things and the things of the world with the certainty that in doing so he will not break his relationship with God.

Although all this seems to belong to a direct relationship with God, it is better understood as a solution to the problem of man's relationship with the mediator. Indeed, sacrifices are heroic performances which aim at reaching a perfect conformity with an ideal attitude, which is the greatest closeness to the one who is closest to God — the mediator.

This appears very clearly in the Old Testament. It has already been said that, on the one hand, Israel receives the fruits of the mediation; on the other hand, it is the mediator itself. Therefore, in order to receive in full measure the fruits of its own service, Israel must be and become itself in the highest degree possible. It must conform to its own ideal, or identity, as it is portrayed in the Law. «You will love the Lord with all your heart,» says the Law, and Samuel tells Saul that obedience is the sacrifice God wants.

From an external experience and comprehension of sacrifices, Israel is led by God to understand the deeper and inner dimension of the problem of maintaining a stable relationship with its mediator — its own perfect conformity to the ideal/true identity God

has given him. This requires some violence which is done to others but as a sign of the violence to be done to oneself. Actually, such violence is not negative, because it destroys a false way of existence, the one that would assert itself against its constitutive relationship with the mediator and God himself.

Israel will lead a liturgical, ritual life, a life totally informed by God's law, where history becomes transparent to eternity and thus gain access to its own role as the mediator between God and all things.

In the person of Jesus a novelty appears, at a twofold level: at the level of his assumption of his own role as the mediator, and as far as men's relationship with him is concerned.

As for the first point, Jesus offers himself to the point of dying in order to fulfill God's will. His conformity with his own model, the plan God has set for him, is perfect.

As for the second point, the initiative of establishing the relationship between man and Jesus comes from Jesus himself, through the gift and the action of his Spirit; not only, the ways in which man cooperates with the establishment of this relationship, are determined by Jesus. Man must discover these ways and try to conform to them.

Sin and the devil are the enemies that can thwart this relationship. In order to resist the devil, sacred violence is not only allowed, but dramatically required. It is the sacred violence of asceticism (even martyrdom is explained as victory in the inner battle between faithfulness and the desire for self-preservation). In this respect too the act of man is supported by the Spirit of Jesus, so that the relationship between man and mediator is again something under the initiative and control of the mediator, and of God in him. To the point that sacred violence inflicted, not on others but on one's (false) self, even loses the negativity usually associated with it. It is a violence that shows evil as negative and annihilates it; it consists in discovering and telling the truth, a definitely joyful process.

A Perspective on Religions

If what is said above is acceptable, if men justify violence by deeming it sacred, when violence is used to protect the mediator (his relationship with God, man's relationship with Him), then another perspective is gained in perceiving the presence of religious experience in the life of men and societies.

Such a perspective can also be helpful in discovering the often hidden mediator which sacred violence tries to shield from the attack of other gods and the claims of other mediators. According to this perspective, whenever violence which is destructive of

others (a war, either military, or economic, or cultural, or terrorism) and its theoretical justification appear, it is possible to discover a mediator in need of protection, a religion which is under threat, even though it may be disguised under cultural or economic appearances.

When this happens, a contradiction also emerges. Violence is an act where human power exerts itself to the full in a form that destroys the relationships in which the one who uses it finds himself. If violence destroys what is in any case acknowledged as being created by God and belonging to Him, it contradicts God's sovereignty and establishes itself as the one in control of the religious system to which it says it belongs. A human act creates such a system,² which it then tries to protect, as the expression of its own will to establish itself as infinite and divine. This is true also when the two dimensions of the relationship to God through the mediator are merged into one, namely when every violence used to defend the mediator is perceived as a sacrifice, as violence used in order to defend and guarantee the relationship with the mediator.

Indeed, in this way it sacrifices something over which the one who sacrifices has no right to exercise his power because it does not belong to him. The use of such violence does not save anything, it only destroys.

Furthermore, this perspective makes it possible to investigate the ways in which those who do not belong to a religious system are invited and convinced to join it. This is another aspect of the problem that is at the origin of violence: every religion must by definition be all-inclusive (and all-exclusive). Therefore, besides the ways in which it defends itself from external assaults, it must also provide ways that allow all to have access to it.



As this topic is not exactly one of my specific fields of inquiry, I sent the paper to a friend, Prof. Maria Villar, who teaches anthropology in a University in USA. Here are some of her comments. I think it is worthy to have them at the end of the paper, in view of personal deepening and even of further exchange. (Fabrizio)

2. A peculiar phenomenon emerges in connection with the mediator: whilst the mediator and the one searching for a relation with the Absolute often coincide, this same subject unconsciously projects his role onto a system of rules that seems to be established by an external power. The case of Israel in the Old Testament is different because God himself chooses the people by means of the miracles in Egypt, at the Red Sea, in the desert, in the conquest of the Promised Land, and throughout the history of the following centuries. From the Christian perspective, this unique experience takes place as the preparation to the coming of Christ.

I want to send my «anthropological» response, the one that points to conceptual lagoons that I would like you to address, if not for the sake of other readers for my sake. These are the assumptions that I can't fully understand in the context of «world religions»:

1 - Why is the figure of a «mediator» necessary? Many individuals in traditional societies contact the supernatural world directly, without the figure of a mediator. In some the supernatural and natural world are one (not disconnected); in others ritual has the power to access him/her/it directly. Why do you reject this possibility?

2 - Why can't violence be commanded by God? Isn't this only true for societies that postulate the existence of a benevolent God? (e.g. What would you do with Shiva and other «destructive» gods?

3 - Why do you say «in the heart of every man» there is the thirst for full dedication to God? How do you explain the existence of so many non-believers?

L'idea buddhista di *jinen* (natura) e quella cristiana di creazione

Riflessioni per un approfondimento del dialogo tra Buddhismo giapponese e Cristianesimo

MARIA DE GIORGI

Le numerose iniziative che quest'anno celebrano il 40° anniversario della promulgazione di *Nostra Aetate* confermano l'attualità del tema in questione, ma danno anche la prova che il documento è, e rimane, punto di riferimento imprescindibile per un approccio cristiano al «problema teologico delle religioni». Se è vero che dal Concilio in poi la teologia delle religioni ha conosciuto un notevole sviluppo e una ricca articolazione — assumendo addirittura una posizione centrale nella riflessione teologica — è altrettanto vero che essa è attraversata da aporie che chiedono una soluzione.

Esattamente 30 anni fa, nel 1975, Mons. Pietro Rossano, una delle personalità che nell'immediato post-Concilio più si è distinto come teologo delle religioni e come maestro di dialogo, nell'introduzione al suo libro *Il problema teologico delle religioni* dichiarava con grande lucidità di visione:

Scrivere di teologia delle religioni oggi esige cautela e riserbo. Non si può valutare né giudicare l'esperienza religiosa dell'umanità senza una conoscenza adeguata di essa nei suoi termini e nelle sue forme specifiche e concrete... È necessario, al tempo stesso, interrogare le fonti della rivelazione cristiana al fine di trovare principi e moduli ermeneutici validi per un apprezzamento del fenomeno religioso umano. Questa rilettura della tradizione biblico-cristiana alla luce delle religioni è ancora in gran parte da fare, così come sono appena iniziati, in riferimento alle religioni, gli studi sul valore del linguaggio e della simbologia religiosa, senza l'ausilio dei quali è difficile, per non dire impossibile, conoscere l'identità del fenomeno che si vorrebbe pensare alla luce della fede cristiana. Per questo, una teologia globale delle religioni forse non sarà mai possibile; forse il futuro insegnerà ad essere più sobrio e a parlare semplicemente di valutazione cristiana di questo o quel fenomeno «religioso» concretamente individuato¹.

Nel 1997, nell'introduzione al suo libro *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*², Padre Jacques Dupuis scriveva:

1. Rossano P., *Il problema teologico delle religioni*. Edizioni Paoline, 1975, p. 5.

2. Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1997.

Nonostante il ruolo insostituibile delle teologie cristiane delle varie religioni, rimane tuttavia lo spazio per una teologia generale delle religioni che le abbracci tutte insieme e che domandi in che modo le altre tradizioni religiose — e le loro parti costitutive — entrano in relazione con il mistero cristiano... Questa teologia generale delle religioni, anzi, viene prima delle teologie particolari che si occupano della relazione delle differenti tradizioni religiose con il mistero cristiano³.

Queste due autorevoli posizioni, così apparentemente contrastanti tra loro, mettono a fuoco, a mio parere, la tensione che attraversa oggi la teologia delle religioni, e danno ragione dei diversi cammini che la riflessione teologica di questi quarant'anni ha maturato. È davvero impossibile una teologia globale delle religioni, come sembra indicare Mons. Rossano? Oppure, come sostiene Jacques Dupuis, essa è la preconditione per ogni teologia particolare delle religioni? Alla base di questo dilemma, sembra esserci prima di tutto un problema di metodo. L'impostazione di Mons. Rossano tiene evidentemente conto della preoccupazione che già Paolo VI aveva espresso con grande chiarezza nella *Ecclesiam Suam* allorquando, parlando delle molteplici forme del «dialogo della salvezza», specificava che esso «obbedisce a esigenze sperimentali, sceglie i mezzi propizi, non si lega a vani apriorismi, non si fissa in espressioni immobili, quando queste avessero perduto virtù di parlare e di muovere gli uomini» (ES, 88). Preoccupazione fatta propria anche da *Nostra Aetate* là dove non rinchiude le religioni in un unico paradigma, ma le chiama per nome, indicando le loro specifiche caratteristiche, sollecitando un incontro personalizzato, privilegiando un approccio a posteriori.

L'esperienza di lunghi anni di attività di dialogo in Giappone, soprattutto con il Buddhismo, mi hanno convinta che «la conoscenza adeguata e la nozione puntuale dei fatti, della loro nascita e della loro identità⁴» sono le condizioni irrinunciabili non solo per un dialogo rispettoso e fecondo, ma anche per un serio giudizio teologico sulle religioni. È a partire da queste premesse che vorrei offrire qualche considerazione nata — per così dire sul campo — soffermandomi in modo particolare sull'idea buddhista di *jinen* (natura) e quella cristiana di creazione che risultano di importanza fondamentale per il dialogo tra le due tradizioni.

L'idea di *jinen* (natura) nel Buddhismo giapponese

Chiunque si avvicini al mondo giapponese, si rende immediatamente conto del rapporto peculiare che i giapponesi hanno con il mondo della natura o *jinen/shizen*. Lo Shintoismo,

3. Dupuis J., cit. p. 17.

4. Rossano P., cit. p. 5.

la religione autoctona del Giappone, per secoli ha alimentato e custodito questa sensibilità riconoscendo nella natura la manifestazione del numinoso, del mistero, del divino, ma è stato il Buddhismo a dare al concetto di *jinen* le caratteristiche e le implicazioni che gli sono proprie.

In un recente articolo dal titolo *Nihon Bunka to Bukkyo no ayumi* (Il cammino del Buddhismo e la cultura giapponese)⁵, Nara Yasuaki, studioso buddhista, analizza il concetto di *jinen* nella cultura giapponese a partire dallo stretto legame che esso ha avuto con il Buddhismo cinese. Il Buddhismo, che entrò in Giappone verso il VI secolo, infatti, proveniva dalla Cina e, della cultura cinese, portava segni profondi.

La «via del Buddha»⁶ era penetrata nel Regno di Mezzo verso il I secolo dell'era cristiana incontrando una civiltà molto evoluta. La presenza del Taoismo e del Confucianesimo costrinsero il Buddhismo ad un confronto serrato. Non a caso, fu proprio in Cina che il Buddhismo conobbe un profondo processo di assimilazione e trasformazione e diede mano all'immane impresa di traduzione dal sanscrito in cinese dei numerosi sutra buddhisti, soprattutto dei sutra mahayana. All'inizio di questo processo che durò secoli fu inevitabile l'assunzione del linguaggio taoista e confuciano per veicolare contenuti buddhisti. Il Taoismo, soprattutto, con cui il Buddhismo avvertì fin dall'inizio una naturale affinità, fornì largamente termini e concetti⁷. Tra questi, per le sue profonde implicazioni culturali e religiose, merita una particolare attenzione proprio l'idea di *jinen*.

Il termine cino-giapponese *jinen* (自然) è formato da due ideogrammi: *ji* (自) e *nen* (然) che significano rispettivamente: «da sé», «da solo», «spontaneamente» e «proprio così», «così com'è». Questo termine indica il mondo della natura, uomo compreso, inteso come ciò che esiste «spontaneamente», «naturalmente», «così com'è». Nel giapponese moderno, in cui è prevalsa la pronuncia *shizen*, il termine traduce «natura» intesa come il mondo dei viventi e il complesso degli esseri e dei fenomeni dell'universo, ma quest'accezione è riduttiva rispetto al significato del termine classico molto più ricco e complesso.

Propriamente parlando, da un punto di vista grammaticale, *jinen* non è un sostantivo e come tale non indica persone, cose, fatti nella loro «sostanzialità», ma è una forma avverbiale che indica il *modo di essere*, la *condizione delle cose*, di persone e fatti. È facile dunque capire perchè quando il Buddhismo entrò in Cina, assunse subito questo termine che, anche per la sua funzione grammaticale, ben esprimeva la visione buddhista del

5. Nara Yasuaki, «Nihon Bunka to Bukkyo no ayumi». In *Dai Horin*, marzo 2002, pp. 73-77.

6. È significativo che proprio in Cina il Buddhismo venne chiamato per la prima volta «*butsudo*», ossia la «via del Buddha», in cui l'idea della «via» riflette chiaramente il *dao* del Taosimo.

7. Matsunaga A., *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The historical development of the Honji-Suijaku Theory*. Tokyo, 1969, pp. 98-99.

reale⁸ basata sul principio di *engi*, la legge di causalità, comunemente nota come legge della generazione o della produzione interdipendente. Con questo termine, il Buddhismo intende esprimere la reciproca dipendenza di tutti fenomeni dell'universo, la natura relazionale di tutte le cose, la non sostanzialità degli esseri e la loro vulnerabilità alla sofferenza. Anche l'uomo, in quanto *jinen*, è parte di questo perenne flusso; la sua vita e la sua morte non sono che momenti dell'eterno ciclo di nascita, crescita, morte, rinascita⁹.

Leggendo attentamente i sutra, tuttavia, appare chiaro che per il Buddhismo *engi* è più che una legge di causalità. È la struttura stessa del reale che regola il sorgere e il venir meno degli esseri; è la «chiara visione» del reale che folgorò il Buddha nella notte dell'illuminazione; è la «suprema eterna verità» (*paramartha*) onnicomprensiva che non lascia spazio ad eccedenze metafisiche. La Realtà è. Il Dharma è. Nel suo «esserci» «così com'è», esso si dà, si manifesta come pluralità di fenomeni interdipendenti, come la «Legge» che ne rende possibile la manifestazione e l'esistenza, il venir meno e il riapparire di nuovo. Per questo, il Buddha disse: «Chi ha visto *engi*, ha visto il Dharma, e chi ha visto il Dharma ha visto *engi*»¹⁰.

Ora, il nesso profondo tra *engi* e *jinen* sta proprio nella funzione avverbiale di *jinen*, che ha fatto di questo termine il referente linguistico privilegiato per esprimere il modo di essere del reale in accordo con la legge della generazione o produzione interdipendente. Nella storia del Buddhismo, l'intuizione della legge di *engi* ha conosciuto numerose interpretazioni¹¹, ma quella di Nagarjuna (ca. 150-250) e della Scuola Madhyamika da lui fondata ha avuto indubbiamente gli influssi più vasti e duraturi favorendo in prospettiva monista la progressiva identificazione tra la «Realtà così com'è» (*jinen*), il Dharma, e il Buddha quale manifestazione del Dharma¹². Questa visione della realtà, espressa in versi e in prosa, è presente anche in vari autori cinesi e giapponesi¹³. Il brano più significativo è forse il cosiddetto *Jinen Honi* di Shinran¹⁴, scritto nel 1258, in cui troviamo la totale identi-

8. Nara Yasuaki, cit., p. 73.

9. Spae J.J., *Buddhist-Christian Empathy*. Tokyo: Oriens Institute, 1980, p. 43.

10. Majihima Nikaya. In *The Collection of the Middle Length Sayings*. Vol. I. Trad. di L. B. Horner. London: Pali Text Society, 1976, p. 236.

11. Per una visione sintetica delle varie interpretazioni di *engi*, cfr. Takeuchi Yoshinori, *Il cuore del Buddhismo*. Bologna: EMI, 1999, pp. 117-129.

12. Dumoulin H., *Buddhismo*. Trad. di C. Broseghini, A.N. Terrin. Brescia: Queriniana, 1981, p. 144.

13. Sotoba, (1036-1101), monaco cinese dell'epoca Sung, scrisse: «L'eco delle valli, il colore dei monti sono il puro corpo del Buddha. Ho udito nella notte innumerevoli versi che cantavano il suo Corpo. Come potrò ora narrarli a coloro che Lo cercano?». Dōgen (1200-1253), maestro zen giapponese: «Proprio il colore delle vette e l'eco delle valli sono il Corpo del mio Buddha Sakyamuni». In Nara Yasuaki, cit., p. 74.

14. Questo brano è contenuto in una lettera che Shinran scrisse nel 1258, all'età di 85 anni, tre anni dopo aver terminato il suo capolavoro il *Kyogyoshinsho*. Per questo, da molti autori, è considerato l'espressione del suo pensiero più maturo.

ficazione tra la Realtà «così com'è» (*jinen*), il Dharma in quanto legge che regola il divenire interdipendente di tutte le cose, e il Buddha in quanto manifestazione del Dharma. Per Shinran, *jinen honi* indica la *natura* come principio spontaneo di azione, il Dharma come legge suprema che fa essere le cose così come sono, e il *Buddha* (Amida) come funzione salvifica che opera «naturalmente» nel mondo. Scrive Shinran:

Il carattere *ji* di *jinen* significa «naturalmente, spontaneamente», ossia non è qualcosa che dipenda dall'uomo. Il carattere *nen* significa «fare in modo che le cose siano così come sono». «Fare in modo che le cose siano così come sono» significa che ciò non dipende dall'uomo. Poiché tutto dipende dal voto del Buddha, è detto *honi*. E poiché tutto dipende dal voto del Buddha, non dipende dall'uomo... Questo è il significato di *jinen* che ho imparato... Il supremo Buddha è senza alcuna forma, e non avendo alcuna forma è detto *jinen*. Quando il Buddha viene mostrato come avente una qualche forma, non è chiamato il supremo *nirvana* (Buddha). Affinché teniamo ben presente che il vero Buddha è senza alcuna forma o limitazione, esso viene chiamato espressamente Amida, il Buddha Amida. Così mi è stato insegnato. Per opera di Amida noi siamo fatti consapevoli di *jinen*.¹⁵

Sono solo cenni di una concezione del reale che ha lasciato tracce profonde nella cultura, nella lingua e nel modo di pensare del popolo giapponese. Abe Masao, filosofo buddhista giapponese contemporaneo, precisa che proprio questa concezione del mondo impedisce la comprensione dell'idea cristiana di creazione. Per Abe, infatti, «il Buddhismo, che insegna la legge della generazione dipendente e considera l'interdipendenza tra gli esseri come la suprema verità, non può accettare la dottrina della creazione»¹⁶. A prova di ciò, esplicita tre elementi intrinseci alla struttura della generazione o produzione interdipendente: 1) ogni cosa dentro e fuori l'universo, senza eccezione è in relazione interdipendente con ogni altra cosa; 2) non esiste nulla che abbia in sé un'esistenza indipendente o che non dipenda da qualcos'altro; 3) ogni relazione è reciproca e reversibile; non ci può essere una qualunque relazione non reciproca. E ciò proprio perché non esiste un particolare principio, una realtà speciale, come Dio, Brahama, l'Essere che essendo oltre, dietro o sotto la relazione di generazione dipendente che lega tra loro tutte le cose, dia fondamento ad essa.¹⁷

Quanto questa interpretazione sia espressione di tutto il Buddhismo, soprattutto del Buddhismo più antico, e quanto invece risenta della prospettiva monista mahayana, è un problema ermeneutico interno al Buddhismo considerando che nelle *Udana*, antichi detti in forma metrica attribuiti al Buddha, troviamo l'esplicito riferimento ad una

15. Ishida Mizumaro, (ed.). «Mattosho». In *Shinran Zenshu*, vol. 4, p. 330.

16. Abe M., «Substance, Process and Emptiness». In *Japanese Religions*, September 1980, p. 23.

17. Ibid., p. 39.

«realtà non nata, non diveniente, non composta» che sembra andare oltre la relazione di generazione dipendente:

Esiste, o monaci, un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato. Se, o monaci, non esistesse questo non-nato, non-divenuto, non-creato, non-formato non si potrebbe conoscere alcuna via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato. Ma, o monaci, poiché esiste un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato si può conoscere una via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato¹⁸.

Non a caso, commentando questo famoso detto, lo studioso giapponese Hajime Nakamura afferma: «Il Buddha credeva in qualcosa che durava dietro i fenomeni mutevoli del mondo dell'esperienza»¹⁹. Questa tensione interna al Buddhismo, lungi dallo svuotare di significato e di attualità il confronto con l'idea cristiana di creazione, rende tale confronto ancora più stimolante e necessario.

La nozione cristiana di «creazione»

La nozione di creazione ha una posizione così centrale nel Cristianesimo da essere addirittura il contenuto del primo articolo del Credo. Un dato, questo, che merita di essere sottolineato perché — soprattutto a causa della deriva apologetica provocata dall'Illuminismo — l'idea cristiana di creazione è stata, per un certo periodo, equiparata alla nozione metafisica del rapporto causale tra Dio, Essere supremo, e gli esseri contingenti. La riduzione razionalista che ne derivò, pose la dottrina della creazione, al di fuori — per così dire — del quadro tradizionale del Credo collocandola in quello dei *preambula fidei*, preliminari alla rivelazione e accessibili, di diritto, alla ragione²⁰. Invece, contrariamente a quanto si potrebbe comunemente pensare, la dottrina della creazione non si è sempre ed universalmente imposta con evidenza alla ragione umana. Per contro, la teologia del XX secolo ha avviato un rinnovamento della dottrina che l'ha situata nella prospettiva della salvezza e, in continuità con la migliore tradizione della Chiesa, l'ha riletta a partire dal mistero trinitario di Dio.

Nel confronto con la concezione buddhista del mondo mi sembra importante segnalare il pericolo sempre ricorrente della riduzione razionalista e ribadire che per i cristiani la creazione non è solo una verità di ragione, ma prima di tutto un articolo di fede.

18. *Udana* VIII, 3. In R. Gnoli (a cura), *La Rivelazione del Buddha*. Milano: Mondadori Editore, 2001, p. 698.

19. In Dumoulin H., *Buddhismo*, cit., p. 77.

20. Ladaria L.F., «La creazione del cielo e della terra». In B. Sesboüe, *Storia dei dogmi*. Vol. II. Casale Monferrato: Piemme 20002, p. 76.

Se un dialogo è auspicabile e possibile è da questi presupposti di fede che deve partire. Non potendo in questo contesto ripercorrere tutte le tappe dello sviluppo dogmatico della dottrina della creazione, mi limiterò a considerare alcuni aspetti più direttamente attinenti al nostro tema.

1. La creazione nella Bibbia

Da un punto di vista biblico, un primo dato di cui tener conto è che narrando della creazione del mondo e dell'uomo/donna, la Bibbia non intende descrivere la struttura dell'universo, né porre l'accento sulla sua *produzione* o sulla modalità di essa. Intende, bensì, affermare che tutta la creazione è dotata di senso, ha una sua ragione ultima e un suo fine in quanto è sorretta dalla bontà e benevolenza di Dio: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen. 1,31). Per la Bibbia, cioè, il mondo e l'uomo/donna in esso, non sono né natura né cosmo (termini sconosciuti alla Bibbia), né formano una totalità chiusa che perennemente si genera e rigenera. Sono «creazione», ossia dono e rivelazione della bontà del Dio creatore.

Un secondo dato riguarda la posizione dell'uomo/donna in rapporto alle altre creature. La creazione dell'uomo/donna si caratterizza, infatti, per una duplice eccedenza rispetto agli altri esseri. La prima di queste eccedenze fa dell'uomo/donna non una parte del mondo, ma il suo destinatario e il suo fine. In questo senso, la creazione biblica è e resta esplicitamente antropocentrica.

La seconda eccedenza, ancora più radicale, costituisce l'uomo/donna a immagine e somiglianza di Dio e suo corresponsabile nella gestione del creato: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'uomo a sua immagine. A immagine di Dio lo creò. Maschio e femmina li creò» (Gen. 1,26-27).

Per la Bibbia, dunque, solo attraverso la creazione dell'uomo/donna si svela il senso ultimo e radicale di tutta la creazione: essa è dono che la libera volontà di Dio offre all'uomo/donna, costituiti liberi, e cioè capaci di accogliere il dono o di rifiutarlo, di collaborare con Dio o di ergersi contro di Lui. È il misterioso dramma della libertà umana, a cui Dio non ha temuto di sottoporre la sua opera. Genesi 3 ci narra miticamente il tragico tramonto di questa libertà, mentre Genesi 4, in modo ancor più drammatico, ci narra le sue conseguenze. La Bibbia, però, non è solo il racconto della colpa e della libertà tradita, bensì l'annuncio di una rinnovata creazione, la promessa di una benevolenza che non

abbandona l'uomo al determinismo della colpa e del male. È qui che la fede di Israele nel Dio creatore si apre a quella nel Dio salvatore; o, meglio, che Israele sperimenta nella compassione del Dio che salva l'amore del Dio che crea.

Con il secondo libro dei Maccabei e la vicenda del martirio dei sette fratelli (2 Mac. 7), questa fede si rafforza e si apre alla speranza nella risurrezione dai morti, una speranza che diventerà certezza di vita nuova con la risurrezione di Cristo: «colui che ha risuscitato il Signore Gesù risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà accanto a lui insieme con voi» (2 Cor. 4,14). Nel Nuovo Testamento, la riflessione si arricchirà ulteriormente soprattutto attraverso la presa di coscienza della mediazione creatrice del Verbo (Gv. 1,1ss; Col. 1,15ss; Ef. 1,3ss).

2. La creazione nel pensiero cristiano

Sebbene la teologia abbia impiegato secoli prima di elaborare una dottrina della creazione, gli insegnamenti veterotestamentari, arricchiti dalla novità del Nuovo Testamento, appaiono chiaramente nella riflessione teologica già dai primi secoli. La creazione, per altro, è sempre stata oggetto di un possesso sereno nella Chiesa e non ha mai dato adito a difficili controversie, come per altri argomenti dogmatici. Con lo sviluppo progressivo del dogma, vennero via via evidenziate tre dimensioni dell'azione creatrice di Dio: la *creatio prima*, la *creatio continua* e la *creatio escathologica*. In questo contesto mi limiterò ad alcune riflessioni a partire dalla *creatio prima* sia perché essa — a torto o a ragione — è considerata l'aspetto che distingue la concezione cristiana del mondo da quelle delle altre tradizioni religiose o filosofie antiche, sia perché presenta spunti di particolare interesse nel dialogo con il Buddhismo.

La nozione classica che definisce la *creatio prima*, ossia l'azione creatrice «in principio», è la *creatio ex nihilo*. Questa nozione, per i significati metafisici che ha assunto lungo i secoli, è stata spesso equivocata, soprattutto da una certa critica scienista. In realtà, essa ha avuto una funzione critica e un ruolo molto importante nello sviluppo e nella formulazione del dogma²¹. *Nihil*, infatti, è il concetto a cui la teologia è ricorsa per distinguere nettamente il concetto di *creazione* da quello di *produzione* e per sottrarre l'azione creatrice alla concatenazione cronologica tipica del rapporto di produzione. Nel rapporto di

21. Particolarmente significative su questo punto sono le affermazioni del Laterano IV che radicando espressamente la creazione nel mistero trinitario, specifica: «Il Padre genera, il Figlio nasce, lo Spirito Santo procede. Sono consostanziali e tra loro uguali, parimenti onnipotenti ed eterni. Unico principio dell'universo creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali che con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature» (DS 800).

produzione infatti — di cui la dinamica produttiva del karma è un esempio tipico — vi è soggiacente il principio filosofico che attribuisce al passato una priorità sul futuro. A partire da tale principio, un evento o una situazione della natura vengono spiegati a partire da ciò che li ha preceduti²². Nella prospettiva della *creatio ex nihilo*, invece, l'esistente è compreso non a partire dal passato, ma da qualcosa di radicalmente nuovo, inedito, che viene solo da Dio e dalla sua infinità libertà. Non a caso, come ho accennato poco sopra, l'idea della *creatio ex nihilo* ha il suo radicamento biblico nella speranza della risurrezione dai morti (2 Mac. 7,28; Rm. 4,17; 2 Cor. 4,14), che ha trovato nella risurrezione di Cristo il suo invero definitivo. È solo nell'evento pasquale di Cristo, che la fede cristiana comprende in pienezza anche la verità della creazione: come Dio ha richiamato alla vita nuova il suo Figlio dall'abisso della morte, così dall'abisso del nulla chiama all'esistenza tutte le cose: «*Aperta manu clave amoris creaturae prodierunt*»²³, scrive lapidariamente Tommaso. In questa prospettiva, la *creatio ex nihilo* rivela in pienezza il suo significato come *creatio ex plenitudine amoris*. Una pienezza d'amore che sgorga dalla libertà e dall'intimità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; che si riversa con sovrabbondanza su tutto il creato e risana in radice il cuore dell'uomo peccatore. È alla luce di questa ontologia che il pensiero cristiano interpreta l'antropologia e penetra il mistero della salvezza umana fino a poter dire con Tommaso: «*maius est quod ex impio fit justus, quam creare coelum et terram*»²⁴.

Conclusione

Di fronte a concezioni del mondo così radicalmente diverse, la distanza tra Buddhismo e Cristianesimo appare incolmabile. Personalmente, però, resto convinta che per un dialogo sincero e fecondo le asimmetrie e le divergenze sono assai più importanti delle convergenze. Conoscere i fenomeni religiosi nella loro identità e nella loro «nascenza» — come auspicava Mons. Rossano — impegna all'ascolto empatico dell'altro soprattutto là dove i nodi sembrano più inestricabili. La concezione buddhista della natura, e dell'uomo/donna come parte di essa, pone certamente seri interrogativi al pensiero cristiano. Abe Masao, come abbiamo visto, afferma chiaramente che: «non esiste un particolare principio, una realtà speciale, come Dio, Brahama, l'Essere che essendo oltre, dietro o sotto la rela-

22. Cfr. Maraldi V., «La creazione nel pensiero cristiano. Il Dio trinitario, origine e compimento del creato». In V. Maraldi (a cura), *Teologie della Creazione e Scienze della natura*. Bologna: EDB, 2004, pp. 60-65.

23. Tommaso D'Aquino, *In libros sententiarum*, 2, prol.

24. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 113, a. 9.

zione di generazione dipendente che lega tra loro tutte le cose, dia fondamento ad essa» precludendo ogni possibilità di confronto con l'idea di creazione che il Buddhismo non potrà mai accettare.

Non possiamo dimenticare, però, che l'insegnamento del Buddha è dichiaratamente «terapeutico» e che il suo silenzio di fronte alle grandi questioni metafisiche lascia aperto uno spazio in cui è possibile continuare a parlarsi.

Anche il Cristianesimo, però, non può fare a meno di porre delle domande altrettanto serie al Buddhismo: quale salvezza può venire dalla *Realtà così com'è*, che comprende al suo interno *samsara* e *nirvana*, che produce *naturalmente* (*jinen honi*) ciclo karmico e illuminazione? Mancando una vera alterità, diventa difficile comprendere come mai ciò che è «prodotto», «generato» *naturalmente*, dalla *Realtà così com'è*, abbia poi bisogno di essere sottratto, «liberato» dalla situazione in cui *naturalmente* viene a trovarsi. Nel mondo della generazione dipendente, c'è spazio per la libertà e la responsabilità umana? O l'affrancamento dal ciclo karmico, il raggiungimento dell'illuminazione è parte del *naturale* divenire della realtà così com'è? Il «non-nato, non-divenuto, non-creato, non-formato» di cui parlano le *Udana* a quale realtà rimanda?

La concezione cristiana della creazione e dell'uomo/donna come essere libero e responsabile è inscindibile dalla concezione di un Dio personale, anzi di un Dio Trinitario, Creatore e Salvatore, Origine e Fine di tutto ciò che esiste. Su questo punto, così vitale, visione cristiana e visione buddhista divergono profondamente. È allora improponibile e impossibile un dialogo tra le due Tradizioni? Non credo. Proprio le profonde asimmetrie e divergenze che abbiamo constatato tra la *weltanschauung* cristiana e quella buddhista, possono paradossalmente offrire inedite possibilità di dialogo.

Ad esempio, tutto il Buddhismo, da quello delle origini al Mahayana, al Buddhismo Tantrico, è attraversato dall'anelito alla liberazione dalla situazione karmica, ma anche dalla percezione che la «Realtà così com'è», pur indicibile, ineffabile, inafferrabile nella sua totalità, si manifesta come compassione e misericordia. Una percezione che in forme tardive come l'Amidismo si manifesta addirittura come «intenzionalità» salvifica rivolta a tutti.²⁵ Si può allora porre la domanda al Buddhismo: quale relazione tra *jinen*, l'essere così delle cose che come sono, e la loro salvezza? In ultima analisi, la percezione della dimensione salvifica del reale rimanda al problema del suo fondamento ontologico, del carattere personale e impersonale della Realtà ultima. Forse proprio il confronto più

25. Il *Tannisho* attesta che il Voto di Amida non fa discriminazioni e che «è rivolto alla salvezza di tutti gli esseri oppressi da gravi peccati e violente passioni Tannisho». Cfr. cap. I e III. Trad. it. di F. Sottocornola, *Tannisho*. Bologna: EMI, 1989, pp. 40. 42).

diretto sulla soteriologia, i suoi presupposti e le sue implicazioni potrà svelare nuove e imprevedibili convergenze tra la metafisica cristiana dell'essere, che ritiene «buone tutte le cose», e la «metafisica buddhista del nulla»²⁶ che ritiene «vuote» tutte le cose.

Questo è solo un piccolo esempio che rivela però come la cosiddetta teologia particolare delle religioni possa fornire importanti dati alla teologia generale delle religioni per una riflessione che tenga effettivamente conto delle singole peculiarità e della irriducibilità di ogni fenomeno religioso²⁷.

26. Takeuchi Yoshinori, *Il cuore del Buddismo*, cit., p. 134.

27. Il presente testo è stato presentato, in versione inglese, al *Convegno Internazionale Nostra Aetate Oggi*, tenutosi a Roma dal 25 al 28 settembre 2005 presso la Pontificia Università di Roma, in occasione del 40° Anniversario della pubblicazione della *Dichiarazione Nostra Aetate* da parte del Concilio Vaticano II. L'originale inglese è di prossima pubblicazione su *Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones*. Città del Vaticano: Pro Dialogo, 2006/1.

A Filipino Portrait of Popular Religiosity: Santo Niño

Religion is what a person does with his own solitude

William James

EUGENIO PULCINI

Sunday, January 15, 2006, Feast of The Child Jesus, at the *Ina ng Laging Saklolo* Chapel, in Sitio Militar. *Santo Niño*¹ is one of the most popular and loved devotion in the Philippines. Many Overseas Filipino Workers, in fact, bring this and others devotions wherever they go.

The *Santo Niño* is a favorite object of affection for many Filipinos and they adorn him like a child with clothes and gifts. Some put on his image garments or costumes according to their own need or in accordance to their own profession or state of life: a poor boy, a farmer, a basketball player, a businessman and so on. Hence the *Santo Niño* is one of the features of the humble Christ which the majority of Filipino feel identified with.

As it is used on this feast day, after the Mass some people bring to the altar their *Santo Niño* statue to be blessed. Among them two girls; one must be already on her thirties, the other perhaps younger; their *Santo Niño* looks charming, like a little prince in formal red and green attire!

To my leading question they tell me, close to tears, they will take it with them to Japan. *Taon-taon* (every year) they bring one *Santo Niño*, as a sign of protection, faith, trust and simplicity, endurance in the suffering, unity with their family, their country. In front

1. *Señor Santo Niño* is the exact term used by the people when referring to the Holy Child. «A month after the first Spanish voyage arrived in the islands, 1565, Magellan paid homage to the chief of Cebu, Saripada Humabon. Eventually, Magellan and the missionaries were able to convince Humabon and his wife as well as 400 Cebuanos to be baptized. Historians believe that the *Santo Niño* image venerated in Cebu today is Magellan's gift to the sultana of Cebu». In Arcilla Jose, *An Introduction to Philippine History*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1988, pp. 1-3.

of the little statue, they will light a candle, pray, and since it has been blessed they will touch and feel it.² Maybe in Japan, eventually, they will give the statue to somebody else, some friend or family. Perhaps, it could be even a *panata*, (a vow, a promise) usually made in exchange for some favor — a cure for an illness in the family, a break from the spell of an imagined curse or a thanksgiving for being back home safe and sound, etc.

It seems that the most ardent prayers are requests for miracles rather than quiet conversations with a God people seek to understand. Some others show their appreciation for good fortune by acts of sacrifice, but their piety tends to be seasonal rather than sustained, remaining under the spell of religion as a narcotic action (e.g. those who, every year in the Holy Week, have themselves nailed on a cross, or the young flagellants who offer their bloodied bodies as token of sacrifice).

So long as religion is turned into something like this, so long will it hide from people the real causes of their misfortunes. Little understanding of the concrete world in which people live is demanded because many think the events that affect them are willed by magical forces that have to be appeased if they are to live tolerable lives. Sociologist Randy David wrote:

We continue to inhabit an enchanted fearsome world in which our best tools are not our minds and our industry but the power of amulets and incantations. Our manner of worship hasn't changed much from the animism of our ancestors. We still cajole and ingratiate ourselves to a variety of saints and capricious spirits in the hope of making the world a bit more manageable. In many ways, our religious life is cut from the same fabric as our political life.³

More often than not, the spirituality one can observe is **transactional**. People offer their devotion in return for a wish — a US visa, a winning ticket at the lotto, the return of a prodigal spouse, an overseas job, a healing from a sickness, etc. The expectant multitude that *El Shaddai* — a huge and popular Filipino charismatic group with millions of followers in the Philippines and abroad — gathers every weekend attests to this phenomenon.

It looks a rather **seasonal** popular piety which reflects very clearly the kind of citizenship relationship between the poor and the government: the poor have nothing to do

2. Somebody would claim that «this is an inappropriate behaviour associated with the pagan worship of gods. But such is the Western view. Filipinos, however, believe there is a real presence of the holy in the object. Somehow, they believe that the touch of the “holy” is the touch of God, the “Holy”. And as a matter of fact, it is not only the picture or statue that they touch – they also want to touch holy persons. Actually, this is not different from the experience of the woman with the hemorrhage who exerted effort just to touch the cloak of Jesus: “If I could only touch the fringe of his cloak, I know that I shall be healed.” (Lk 8:43-48)». CBCP, *Filipino Way to Holiness*. Pastoral Letter on Filipino Spirituality. Manila, 1999, n. 36, pp. 19-20.

3. Randy D., «Filipino Piety». In *Philippine Daily Inquirer*, 2002.

with government and the powerful of this world except when a particular need arises or it's election time. It is likewise a **uni-directional** relationship: I ask, I demand, and I expect the government to respond through the patronage/patronizing pattern. Very little is done to transform the relationship into something reciprocal and involving. Hopefully with time people should lose their fear and extreme dependence on an «Almighty-handly God» and a distant and oppressing government.

On the other hand, Catholic Bishops of the Philippines, in their nice wish to become the Church of the Poor and to be a poor Church, would add that Filipino people have inherited from their ancestors a rich spirituality. It is a product of a long history as a people, starting long before the Spanish missionaries arrived in this country. Altogether, it can be affirmed that, although Christianity was not originally native to the Filipino, it is foreign no longer.

Our native spirit and the foreign religious way of life co-exist now in our consciousness as Christian faithful... In fact our spirituality is not comparable to that of other Christians in Asia, because, unlike them, we are a vast majority in our country... Our Christian faith is like a plant from a foreign land that grew in our own soil as a huge tree. The roots have penetrated deeply in our native soil, and in the soil of our souls. The fruit has grown and borne fruit.⁴

Yet, here are the two women, with their *Santo Niño*, going back to Japan to work as entertainers or/and P.R.O. I have to say that their faith (which I don't want to judge) in *Santo Niño* expresses very well the «weak,» «limited,» «oppressive,» «humble,» «poor-mentality» aspect that easily makes Filipino people accept suffering and injustice as a kind of *kapalaran* (fate, destiny) written in the palm of their hands. *Pagsubok lang father* meaning: it's just a trial Father! It is God's testing them. And *Santo Niño* is playing a formidable role in making them resilient or patient in suffering, and — eventually — to come out as winners!

In these years I have come to see how most Filipinos never lack reasons for sufferings. Aside from several natural calamities, Filipinos are affected by the suffering they experience from the social system that continues to cause the dehumanizing poverty of the majority of the people.

In these days it is really upsetting to hear from the President annoying noises of triumph because the peso is getting stronger and stronger, performing as the best Asian currency! What an honor! Yes, the *peso* may have rallied against the dollar but none of

4. CBCP, *Filipino Way to Holiness*, cit., n. 12, p. 9.

that is giving to the poor a breather. This country has an experienced and peculiar way of passing on hardship to the poor people in times of want and keeping blessings away from them in times of plenty. The poor are getting poorer for the simple reason that they are getting less and less whatever the country's economic condition is and they are reduced to prayer and *lotto*, *novenas* and the *Black Nazarene*, *Wowowee*, the TV-show of the *masa* and to go abroad (officially, more than 8 millions and half Filipino already left the country in search of better fate).

Although the Gospels prove that poverty and destitution are not separate from our search for the richness of the Kingdom of God, Jesus' message doesn't agree with the idea of embracing suffering for its own sake. Perhaps Filipinos need to have this Good News announced more meaningfully and more often. «Amen, I say to you, whoever does not accept the Kingdom of God like a child will not enter it... Then he embraced the children and blessed them, placing his hands on them» (Mark 10:13-16). Being embraced like a child is so comforting that it is easy enough to be childlike and entrust ourselves in Jesus' care. Just as a shepherd takes the ewe in his arms, it is *Santo Niño* who holds the two women/entertainers close and bless them. That must be their way of experiencing a loving and caring God who gives them back the dignity, the honor, as truly children of His. That's why they will take *Santo Niño*, their charming little prince, with them to Japan. More than enough to face whatever life will bring about.

Cultura
e società



Caste, King and Dharma:
From Varendra to Bangladesh
An Historical Perspective
SERGIO TARGA

Caste, King and Dharma:

from Varendra to Bangladesh. An Historical Perspective

SERGIO TARGA

From the very beginning of indological studies in the 18th century, caste was identified by the administrators of the British Rajas the centrepiece of Indian civilisation. Since then caste has continued to excite the interest of anthropologists and historians alike. Initially, at least, British fascination with caste and Indian civilisation in general clearly had a political goal. The British somehow had to justify and legitimise their dominion in India. Caste and Hinduism were handy tools for this legitimisation. Caste was basically considered a product of Hinduism, nothing more than a religious matter. Deprived of any political meaning, caste was blamed for the apparent lack of political unity in the Indian civilisation. In fact, in Western circles from Hegel onwards, caste was invoked to explain the lack of the state, the like of which was being built in Europe at the time. Caste or civil society, it was said, engulfed the state or political society leaving India in the hands of continuously warring petty principalities, which were unable to rise to the stature of European empires. In *The Early History of India*, a famous and classical text, Vincent Smith thus introduces three of his book's chapters:

the three following chapters, which attempt to give an outline of the salient features in the bewildering annals of Indian petty states when left to their own devices for several centuries, may perhaps serve to give the reader a notion of what India always has been when released from the control of a supreme authority, and what she would be again, if the hand of the benevolent power which now safeguards her boundaries should be withdrawn.¹

Needless to say, the «benevolent power» he talks about is the British one! Obviously, in today's India and Bangladesh there is no longer a question of a foreign power imposing itself politically, and hence there is no longer the need to misuse culture, religion or social structures to legitimise anything. Nevertheless, the explanations and interpretations pro-

1. Smith V., *The Early History of India*. Oxford, 1924, p. 372.

duced by early British administrators are still fashionable. And these may be misleading in today's situation.

The British had devised the theory of the Aryan invasion. According to this narrative, the Aryans introduced the caste system into the Sub-continent. The so-called outcastes in this model would be the defeated local populations of non-Aryan origins. The problem with this explanation is that we do not possess any archaeological or historical proof for such a migration. What is more, the Risley's attempt in the 19th century to classify racial stocks within the Indian population merely failed, and his anthropometry has been relegated to the realm of academic blunders! Race has acquired more of a political than an anthropological meaning. Indeed, it can be used and it has actually been used to justify the existence of caste.

Superior races rule, inferior ones must be ruled. The population of the Sub-continent might be the result of a mixture of races, but I wonder which population is not! The Rig-Veda, in the shape it came down to us, is already the result of a cultural fusion and does not reflect the culture of the Aryans but is itself the end product of a cultural assimilation between Aryans, if they ever came at all, and local populations. Race or blood as such cannot explain the caste system. Without a political context the word race is simply meaningless.

Together with the racial explanation, it was and still is quite common to read of a religious explanation. Caste here is the product of a religious ideology, namely Hinduism. In this perspective the caste system came down from heaven; it was blessed by the gods and sanctified by Brahmins. Far from any sociological explanation, caste was here the end result of a society excessively concerned with spirituality and mysticism. This narrative has it that this mystic tendency inhibited Indian political development. Be that as it may, the proponents of such religious explanation easily forget that any religion is rooted in a particular context, since it is the result of a cultural process. Religion, and caste within it, are themselves the specific answers to specific socio-cultural and economico-political questions.

Caste, like religion, is not born in a *vacuum*; it is, rather, the outcome of the interaction between people and their natural environment. There is no doubt that the caste system was born in a Hindu environment. It is doubtful, however, that Hinduism as a religion gave birth to it. If indeed Hinduism had fathered the caste system, it would be impossible to explain why, in the context of Bangladesh where the Hindu population is reduced to a minority and where the Hindu mode of life has collapsed, caste and casteism are still very much present, not only in the Hindu community but in any other com-

munity too, including the Muslim community. From another perspective, if it were true that caste is strictly linked with Hinduism, then it would be incomprehensible why the abolition of Hinduism did not lead to the abolition of the caste system. The hundreds of thousands in the Sub-continent who embraced Christianity clearly show that a simple change in religious allegiance has not been enough to clear away casteism.

As I said previously, the British had to further a political cause so that to speak of the Aryans was to remember that they themselves were Aryans and their coming was a long overdue reunion of one and the same race. To speak then of caste as a religious matter was to replace the supposed Indian lack of political endeavour with the British one. The questions now are: what is the purpose of keeping alive those sorts of explanations? What do we gain for our social and cultural struggle from such explanations?

Historically, caste as we know it today developed from the beginning of the Christian era. It received a major thrust from the Gupta period and was established by the 13th century. Far from being a religious sort of structure, caste was a political one: it was the way a kingdom was built and functioned. The caste system was basically the power structure of the early medieval Indian state. The following discussion will hopefully uphold this point.

Gopal paid his debt to his forefathers in heaven by begetting the illustrious Dharmapala, who, conversant with the precepts of the sastras, by restraining those who swerved from the right course, made the castes conform to their proper tenets.

These verses (*slokas*) are found in a Sanskrit copper plate (*tamroshason*) of Debpal, the third king of the famous Bengal Dynasty, who reigned approximately between 810 and 849 AD. The name of the plate is *The Mungir Copper Plate of Devapala*. The verses are extremely important for our discussion.

The kings of the Pal dynasty were fervent Buddhists; Debpal certainly was. Thus, how is it possible that a Buddhist king was praised for having enforced the discipline and the regulations of the caste system? If the caste system is a Hindu invention and institution, how and why is it included as a major achievement among the deeds of a Buddhist king? My understanding is that caste was not a religious tenet but a political one. Debpal, being a king, used the caste system as a political device, independently of his personal religious affiliation. My idea is that the caste system was the framework and structure of the early medieval north eastern Indian state. That is, caste was the way the medieval state organised and structured itself. How was this possible? From the *Monushonghita* we come to know that:

The king has been created (to be) the protector of the castes (*varna*) and orders, who, all according to their rank, discharge their several duties.²

From this expression we understand that the main purpose of a king is to enforce the caste system. He has been created for that purpose.

Through fear of him all created beings, both the immovable and the movable, allow themselves to be enjoyed and swerve not from their duties.³

A king defends and enforces the caste system because he has exclusive use of military strength. It is because of *danda* (i.e. rod of punishment) that no one is allowed to swerve from his/her caste.

If the king did not, without tiring, inflict punishment on those worthy to be punished, the stronger would roast the weaker, like fish on a spit; The crow would eat the sacrificial cake and the dog would lick the sacrificial viands, and ownership would not remain with any one, the lower ones would (usurp the place of) the higher ones.⁴

The previous idea is explained better in these two verses: if the king doesn't use force, then the stronger will prevail over the weaker. So far there is nothing remarkable here, but the following verse shows what the previous one meant: stronger means lower caste and weaker means higher caste. Without force (i.e. *danda*) the system will collapse. Specifically, the collapse of the system is remarkable in that right, power and ownership become impossible. In other words, the state as such becomes impossible. This situation is called in Sanskrit either *arajokota* or *matsianiaia*. We shall discuss these expressions later.

I would now like to draw the reader's attention to one particular and all important point: ownership and rights. Why are ownership and rights not possible without castes or with the demise of castes? The fact is that castes define and predetermine a very fixed hierarchical series of *adhikaras*:

a) *Sudra*: the servants. According to *dharmasastras*, these were the least entitled as far as *adhikaras* were concerned. At best, they were masters of their own bodies. Service to the three higher castes was their true and only right. A sudra could not be the master or owner of anything: whatever he had belonged to the caste he served. He was completely excluded from the knowledge of the Vedas.

2. *Monushonghita*. Trad. G. Bühler, *Sacred Books of the East*. Vol. 25, ch. 7,35.

3. *Ibid.*, ch. 7, 15.

4. *Ibid.*, ch. 7, 20-21.

b) *Vaisya*: the commoners, the ordinary people. They had rights over their own household and on movable wealth in general. Agriculture, animal husbandry and commerce were their rights. They had a certain degree of access to the Vedas.

c) *Ksatriya*: the warriors and rulers. They were lords of the people and of the land. They were skilled in the use of weapons. Their mastery was exercised on land of which they could become real owners.

d) *Brahmana*: the religious specialists. Their knowledge of the Vedas entitled them to the whole cosmos. In particular they were the masters of sacrifices, the actions which indeed sustained the whole universe.

It must be kept in mind that a superior caste included in its *adhikaras* (i.e. rights) the *adhikaras* of all inferior castes; thus, a *Vaisya* numbered among its *adhikaras* the *adhikaras* of a *Sudra* as well; a *Ksatriya* absorbed those of a *Vaisya* and a *Sudra* and so on. In practice, the caste system preordained who could do what. If we pause to think about it, we shall see that a state is exactly a system in which power is enforced and respected. Above all, a state is a power structure that enforces and protects personal rights of property.

Yet if the king maintains the order of society through the use of *danda*, why is a caste system necessary? We certainly remember that state power relies on two basic components: coercion and consensus. The stronger the consensus, the lesser the use of coercion to maintain the *status quo*. Now, if we consider that the Pal dynasty ruled in Bengal and Bihar for more than 400 years, it is virtually impossible even to think that such a long rule was established on the continued use of force.

The caste system, which came to assume strong religious connotations, was effective and necessary precisely to create the consensus we discussed previously. Generally speaking, people were convinced of caste belonging (through religious sanction) and thus less inclined to rebel. In the event of rebellion, the king could use violence to put things right. It must be borne in mind, however, that when *dharmasastras* or other texts discuss right and wrong, they actually mean *dharmic* and *odharmic*, that is, according to or in disagreement with *varnasramadharma* (i.e. the law of caste and stages of life). To emphasise the point further, let us now consider the meaning of *arajakota* and *matsianiaia*. The *Ramacarita of Sandiakaranandi* (the *Ramacarita* was written during the reign of king Madanapala, 1144-1162. It deals with a rebellion at the time of king Mohipal II. Mohipal II probably ruled for a few years from 1068 AD. It was during his reign that the Kaivartas, headed by Bhima, rebelled and killed Mohipal II and established their own kingdom in Varendra) states that:

Varendri stood miserable because the *visayas* (i.e. districts) and villages fell in confusion regarding their ownership.⁵

This is the meaning of *arajakata*: either a situation of kinglessness or a situation in which an unlawful king reigns. Confusion reigns in both situations about the laws of property because the protection and enforcement of *dharma* (i.e. *varnasramadharma*) fail. *Ramacarita* also says that:

Ramapala, never feeling too exultant and offering adequate protection, repelled the revolution against *dharma*, and holding up the rod of punishment he went round the earth and put the world on the path trodden by the righteous.⁶

The *Kaivarta*'s rebellion is interpreted here as a revolution against *dharma*. Why? Because the *Kaivarta*, a *sudra* caste, killed the lawful king Mohipal II. And this was certainly against *dharma*. When Rampal recovers Varendra this means that he recovers *dharma*. He then puts things right (i.e. according to *dharma*) with the rod of punishment (i.e. *dondo*). The *Khalimpur Copperplate of Dharmapala* (802 AD circa) states that:

The glorious Gopal was made to take the hands of Fortune by the people to put an end to the practice of fishes.⁷

We must remember that Sasanka died circa 620 AD and Harsha Vardhana circa 647 AD. After these two kings, especially after the latter, the situation in Bengal remained fluid without any king strong enough to unify and pacify it.

This situation continued until circa 750 AD when Gopal the first king of the Pal dynasty was «elected» king. It is interesting to notice here that *matsianiaia* is a situation in which a big fish eats a small one. Far from revealing a sort of democratic practice, the event recorded in the copperplate simply refers to Gopal as the king who enforced *varnasramadharma*.

We could turn to Kamadakiya's *Nitisara* (a political manual published no earlier than the 8th century AD) to prove this interpretation. In section II verse 40, it is said that *matsianiaia* is the breakdown of *varnasramadharma*.

To sum up our discussion, we quote another passage from puranic literature. The following is taken from the *Brihaddharma Purana*, a work from Bengal attributed by some to the 10th century or later:

5. *Ramacarita*, 1, 48B.

6. *Ibid.*, 1, 24B.

7. *Indian Epigraphy*, IV, p. 251, verse 4.

In the absence of *danda*, men would turn haughty and kill animals, men and sacrificial preys; the crows would eat *puradasa* and the dogs the objects of sacrifice. No ownership of anything would be possible, nor would be there any gradation of high and low. The four *varnas* would totter before the oppression of the haughty. It is by *danda*, as such, that all are sustained and those who are pursuing *dharma* are protected. For fear of *danda* again, men become law-abiding and desist from evil deeds.

Absence of *danda* either means the absence of a king or the presence of an unworthy one. It then goes on to state that the absence of a king leads to the collapse of law and order and the cosmos too. Worthy of note is the fact that the impossibility of ownership is mentioned right besides the confusion between high and low and the tottering of the four *varnas*. In fact the destruction of the laws of property is the destruction of the four *varnas*. This is again *orajokotha* and *matsianiaia*.

In conclusion: in early medieval north eastern India, the caste system articulated the state as it was then, in as much as it articulated the laws of property. The king was absolutely necessary for the system to work, since he was entitled to use *danda* and thus enforce caste configuration. Without a king, castes were impossible. In other words, we could say that the caste system was born to serve the distribution and exercise of power.

Now we no longer have a king but we do have power. Is it possible to think that even today caste, and what has remained of it, remains functional to the distribution and exercise of power? I personally believe that, even in modern Bangladesh, caste and casteism are the foundation of the distribution and exercise of power at both micro and macro levels. Today, we may give caste the name of patronage: another name for the feudal structure the caste system was born to sustain and foster. Even in today's Bangladesh society, hierarchy and patronage are the real axis of the power structure. Privileges are apportioned according to social status, creating linkages of personal loyalties between individuals and communities alike.

The system's resilience has created that strange and hybrid political configuration that is somewhere in-between the modern nation state, which Bangladesh aspires to be, and the feudal social system that casteism continually recreates. In the end, Bangladesh might once again be defined as a congeries of warring principalities whose rulers now are not the kings or ksatriyas of old, but the new captains of the people blessed by formal electoral processes. We may be no longer capable of identifying the four castes of *dharma* memory in today's society, but I wonder whether we have ever been able to do so in Indian history.

But caste now has a stronger cultural connotation too. Caste and the hierarchical principle it embodies are part and parcel of Bangladeshi culture and customs. The

social discrimination we see at work between poor and rich, women and men, low and high ranking people is the same we see at work in the private and familial spheres of life. Bangladeshi culture is imbued with hierarchy, no matter how highly we speak of democracy and equality. The latter values are pretty much foreign to this land and antithetic to hierarchy, the value par excellence of the Indian Sub-continent's cultural milieu. What can be done then? As things stand, a political transformation is, though desirable, not enough to ensure the final demise of caste and casteism. What is really necessary is a cultural revolution.

As long as the hegemonic culture is one of patronage and hierarchy, there is no real possibility of change. In this context, any political revolution or transformation would merely reproduce the ancient regime. Only if a new culture gains space in Bangladeshi society will a political transformation for the good come about. Cultural transformations require long time spans, but they can be planned and implemented. A counter culture, such as the one spoken about by Gramsci in his *Prison's Notebooks*, must start at grass roots level through programmes of formal and informal education.

People must be made aware of their own dignity and power. They must be alerted to the fact that their consent is important and should not be given to anybody without thought and understanding. People should be taught that socio-economic and political structures are man-made and as such can be changed, etc. But what is more people should learn to resist the arrogance of local influential men, the *ksatriyas* of today, who for personal interest and social prestige do not hesitate to maintain the poor poor, the weak weak, the oppressed oppressed and the untouchables untouchables.

In
margine



Se non diveneterete come bambini...

GIOVANNI D'ELIA

Se non diventerete come bambini...

GIOVANNI D'ELIA

Penso che per tutti, anche per coloro che sono ormai sul viale del tramonto, uno dei giorni più memorabili della propria infanzia è il primo di giorno di scuola. Se è vero che i dettagli di quel giorno sono persi, o addirittura cancellati, nella nostra memoria d'adulti, è sicuramente vero anche che alcune immagini o parole sono rimaste fissate nella nostra mente come se fossero state scritte con un pennarello indelebile. La mia memoria di quel giorno, a dir la verità, mi accompagna per molti più anni di quello che forse sarebbe normale. Per me è un ricordo caro e significativo.

Mi ricordo molto bene pianti e tante grida di disperazione. Nessuno di noi bambini voleva essere abbandonato da sua madre. Che esperienza dolorosa! Era come se eravamo privati della nostra unica sicurezza, della nostra stessa vita e del nostro futuro. In poche parole della nostra mamma!

Quando le lacrime cessarono di scorrere, la nostra maestra ci portò nel giardino dove fece una foto del nostro primo giorno di scuola. Questa foto l'ho ancora con me, e qualche volta, la guardo e mi ricordo quello che pensavo in quel preciso momento.

Dovete sapere che mia madre, per farmi stare tranquillo e non piangere, mi disse una bugia, o meglio, mi promise qualcosa che avrebbe perso senso con il passare degli anni di scuola. La promessa era che, dopo molti anni di scuola, dopo che avrei preso la laurea, sarei potuto tornare a giocare con i miei giocattoli per il resto della mia vita. La cosa divertente è che ci ho creduto per molti anni a quella promessa. Anzi, a volte, mi piacerebbe andare da mia madre e dirgli: «Dove sono i miei giocattoli?». Così dovrebbe finalmente portare a compimento la sua promessa.

Non c'è dubbio che mia madre è stata molto furba perché sapeva che, prima o poi, anche se con estrema riluttanza mio malgrado, sarei diventato un serio adulto che non gioca più con i giocattoli.

Ad ogni modo, ci tengo a puntualizzare un paio di cose. Prima di tutto, direi che anche gli adulti hanno i loro giocattoli, solo che usano nomi diversi per essi. In secondo luogo, la mia anima è con Peter Pan. Non voglio diventare serio, infelice e cinico come un adulto. Però, al contrario di Peter Pan, purtroppo, il mio corpo è cresciuto senza il mio

permesso e, come risultato, non sembro solo adulto, ma adulto-adulto, anche molto di più di quello che sono realmente. Per questa ragione, sono stato costretto a nascondere la mia anima bambina in un adulto, anche se, di tanto in tanto, esce fuori di me per rivelarsi così com'è. Si tratta di una specie di rivincita per gli anni di silenzio. Questa è anche la ragione per cui qualche volta faccio errori ingenui.

A pensarci bene, ciascuno di noi ha quest'anima bambina nascosta profondamente dentro di sé e, quando meno l'aspetto, salta fuori di nuovo. Anzi per fortuna questa anima è ancora viva, altrimenti come sarebbe triste questo mondo! Senza quest'anima, non ci sarebbe nessuna speranza per il futuro, non ci sarebbero sogni e, in ultimo, non ci sarebbe neanche la fede. Quest'anima è la molla principale degli idealisti, la gente che vuole fare del bene e migliorare questo mondo. Quest'anima ci spinge a credere in un mondo senza conflitti, senza ricchi e poveri, senza santi e eroi, solo gente normale sotto uno stesso cielo. In poche parole, anticipare il paradiso su questa terra.

Fra gli adulti c'è un gruppo particolarmente pericoloso che fa di tutto per uccidere questo bambino: i cinici. Questi sono coloro che non credono che la natura umana possa essere buona; non si fidano di nessuno perché pensano che non esiste niente di gratuito e spontaneo in questo mondo, tutti ricercano solo il proprio interesse. Essenzialmente sono persone che, lungo la strada, hanno perso il loro entusiasmo, se lo hanno mai avuto. Queste sono persone cresciute troppo in fretta, che hanno ucciso il bambino dentro di loro, a causa delle cocenti delusioni che hanno avuto nella loro vita.

È facile riconoscere un cinico: se qualcuno cerca di scoraggiarti o cerca di uccidere il tuo entusiasmo, quello è un cinico. Queste persone hanno sempre una critica da fare come delle vecchie suocere inacidite. C'è sempre qualcosa che non va per loro. Non c'è nulla di nuovo per loro e te lo dicono magari quotando il Qoelet. Solo che non si rendono conto che proprio il Qoelet è un grido di speranza verso Dio, un grido per essere aiutati ad andare al di là di questa vita, ad una nuova vita. In altre parole la ricerca della risurrezione.

I cinici dicono di aver già visto tutto e sanno già come va a finire tutto, alla faccia di Socrate che ammetteva di saper soltanto di non saper niente di questo universo, in cui noi siamo solo una particella infinitesimale. Loro dicono di essere persone pratiche e coi piedi per terra, che è bene, ma il loro problema è che non guardano mai al cielo. Non c'è niente da fare, i cinici non reagiscono a nessuno stimolo: puoi suonare il flauto, ma non balleranno; puoi cantare un lamento, ma non piangeranno. Non danno segni di vita. In poche parole, sembrano degli zombie.

Eppure, pensandoci un po', che senso avrebbe una vita così inutile se non si può

migliorare niente? Che senso avrebbe respirare senza avere una speranza in un mondo migliore? Che senso ha rimanere a guardare la gente che soffre e si dispera immobilizzati da questo pessimismo? Che senso ha vivere senza guardare ad un cielo stellato?

La cosa più pericolosa e deleteria che possa succedere è che un missionario diventi cinico. Per definizione il missionario è un uomo che annuncia «gioiosamente la buona novella di Cristo», e non un uomo che annuncia «tristemente la brutta e vecchia notizia di Satana». Un missionario cinico vede solo i segni della caduta della Chiesa, senza rendersi conto che la Chiesa ripetutamente muore e nasce a nuova vita perché è in continua crescita verso il Regno di Dio. Un missionario cinico dice che in Italia le chiese sono vuote, mentre non sa che in Italia la partecipazione alla messa domenicale è cresciuta (36.8% dei cattolici italiani va a messa ogni domenica) soprattutto fra i giovani. Un missionario cinico vede solo la decadenza e la morte degli istituti religiosi tradizionali, senza rendersi conto che c'è nella Chiesa tutta una fioritura nuova di esperienze di vita religiosa molto diversa da quella tradizionale. Un missionario cinico tende a chiudere la comunità e non permette a nessuno dall'esterno di entrarvi, o anche solo spiare dal di fuori. Per lui la casa dove risiede dovrebbe essere una «casa chiusa», e non una comunità aperta sul mondo e nel mondo.

Il missionario cinico ha una parola d'ordine chiara e distinta: «Si è sempre fatto così, questa è la tradizione». Niente di più falso nel Cristianesimo, che intende tradizione come trasmissione della vera novità che guida alla verità tutta intera. È un cammino che più avanti va, e più scopre sentieri nuovi e orizzonti immensi. Se si resta ancorati al «si è sempre fatto così», si rimarrà a trastullarsi nelle proprie idee religiose legate al passato e si rimpiangeranno sempre i bei tempi passati. No, così non si riuscirà mai a mettere il vino nuovo in otri nuovi.

Lo so che qualche cinico leggendo quello che ho scritto, se la sta ridendo di grosso. Loro pensano che siano solo parole a vanvera. Loro pensano che la realtà pratica è ben diversa da quella che penso io. Soprattutto l'idea di realizzare il Regno di Dio a partire da questa terra è solo un sogno da bambini che hanno buttato nella spazzatura molti anni a dietro. Io, in ogni caso, dico che questa gente che ha rinunciato a questo sogno è molto più pazza di me! Loro non hanno più senso di quel che fanno ogni giorno, hanno perso ogni speranza ed entusiasmo, ma voi non lasciatevi influenzare da loro, non abbandonate questo sogno. Facciamo qualcosa di pazzo insieme, lasciamo andare il bambino che c'è in noi. Restituiamo entusiasmo alla missione. La strada è sempre la stessa: «Seconda stella a destra, e poi fino al mattino!».

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969