

Volume 1 (2006)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari di alcune Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o 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. 2

2006

- 43 Anche l'amore va imparato
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 47 L'universalità della salvezza in Shinran (1173-1262)
Accostamento al pensiero di Tommaso d'Aquino (1221-1274)
Maria DE GIORGI

- 70 What Do You Do When Visiting a Temple?
Paulin BATAIRWA KUBUYA

CULTURA E SOCIETÀ

- 79 Filipino Art in Dialogue with Faith
Carl CHUDY

IN MARGINE

- 87 La croce e il suo annuncio
Gildo COPERCHIO

Anche l'amore va imparato

*Veniamo sempre ricompensati, alla fin fine,
per la nostra buona volontà, la nostra pazienza,
equità e mitezza nei confronti di quanto ci è estraneo.*

*L'estraneo, infatti, depone lentamente il suo velo
e ci si manifesta come nuova, ineffabile bellezza;
è il suo **ringraziamento** per la nostra ospitalità.*

*Anche chi ama se stesso avrà imparato a farlo in questo modo.
Non c'è altra strada.
Anche l'amore va imparato.*

Friedrich Nietzsche

TIZIANO TOSOLINI

Questo aforisma nietzschiano, incluso ne *La gaia scienza*, può senz'altro essere utilizzato come breve commento agli articoli che compongono questo secondo numero dei *Quaderni del Centro Studi Asiatico*. Come Nietzsche ci avverte, infatti, il porsi di fronte a ciò che ci è estraneo, l'essere attenti ai suoi modi inusuali di manifestarsi e offrirsi, il non anteporre i nostri pregiudizi e le nostre interpretazioni alla sua improvvisa epifania, ha sempre bisogno dell'assistenza di alcuni atteggiamenti senza i quali il nuovo, l'inusuale, lo strano, l'altro... non potranno mai deporre il loro velo, non riusciranno mai a meravigliarci davvero. Di che atteggiamenti o attenzioni si tratterà mai? Innanzitutto, continua Nietzsche, occorre imparare a vedere, a udire e distinguere le forme dell'estraneo, a notare come esso si stia quasi isolando e delimitando una vita a sé; poi occorre docilità e buona volontà nel sopportare la sua estraneità, bisogna usare pazienza nei confronti del suo sguardo e mitezza nei confronti delle sue espressioni insolite. Infine giunge il momento in cui ci abituiamo ad esso, lo attendiamo, presagiamo che, se venisse a mancare, ne sentiremmo la mancanza. E così l'estraneo, l'inusuale, l'altro... continuano ad esercitare il loro richiamo o fascino su di noi e non smettono prima che siamo diventati i loro umili amanti che dal mondo non vogliono nient'altro, e per sempre ancora, che il loro continuo riapparire...

Questi atteggiamenti o attitudini appena menzionate sembrano accompagnare anche gli scritti di Maria, Paulin, Carl e Gildo. I primi due articoli analizzano alcuni interessanti aspetti della stessa divinità buddhista (chiamata *Amida* in Giappone e *Kuan-yin* in Cina e Taiwan). Il primo testo instaura un dialogo tra Shinran (fondatore della Vera Scuola della Terra Pura) e il filosofo Tommaso d'Aquino (suo contemporaneo europeo) analizzando il concetto di universalità della salvezza. Che cosa si intende designare con questo termine e come esso viene affrontato all'interno della distinta tradizione buddhista e cristiana a cui questi autori appartengono? Come il Voto di Amida — con il suo desiderio di salvare prima di tutto gli insalvabili, coloro che si son resi colpevoli dei più gravi peccati e sono afflitti dalle più violente passioni — si accorda con il progetto di Dio che «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4)? Attraverso un'attenta lettura di alcuni testi di Shinran e Tommaso l'autore ci guida scoprire le peculiarità dei rispettivi approcci e a cogliere la ricchezza teologica che può derivare da un rispettoso e competente dialogo inter-religioso.

La stessa attenzione rivolta al modo con cui l'altro o lo sconosciuto si avvicina a noi, la volontà di ricercare quale sia lo sfondo religioso e culturale da cui emerge, ha anche guidato la ricerca di Paulin su *Kuan-yin*. Lo scritto ci porta a scoprire le diverse fasi tramite cui questa divinità è stata inculturata in Cina e Taiwan e invita il lettore a soggiornare ancora una volta su quel messaggio di salvezza universale che essa personifica ed incarna. Il testo di Carl, invece, ci porta a riflettere sulla stretta connessione che esiste tra vita, religione e arte: quest'ultima non solo celebra la realtà contemplata facendola quasi diventare preghiera, ma esterna anche il desiderio di modificare tutte quelle situazioni di misera ed indigenza che alienano l'esistenza dell'uomo.

Lo scritto di Gildo, infine, si sofferma a descrivere come la croce e il suo annuncio abbiano provocato una conversione nello stesso evangelizzatore: il significato della salvezza assume un senso e spessore diverso se esso è scorto non tanto tra i labirinti delle definizioni teologiche ma negli occhi di tutte quelle persone che vivono ogni giorno la croce e il suo dolore nella malattia e nella povertà. Ed anche questo, direbbe Nietzsche, è un amore che va imparato...

Religioni e missione



L'universalità della salvezza
in Shinran (1173-1262)
Accostamento al pensiero
di Tommaso d'Aquino (1221-1274)

MARIA DE GIORGI

What Do You Do When Visiting a Temple?

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

L'universalità della salvezza in Shinran (1173-1262)

Accostamento al pensiero di Tommaso d'Aquino (1221-1274)

MARIA DE GIORGI

Alcuni mesi fa, un amico giapponese, dai profondi sentimenti religiosi, ma non appartenente a nessuna religione (caso assai comune in Giappone), interessato alla storia dell'Occidente e del Cristianesimo, mi confessava il suo stupore di fronte ad alcune prese di posizione da parte del compianto pontefice Giovanni Paolo II e della Chiesa cattolica, soprattutto in occasione del Giubileo. Si riferiva, in modo particolare, al pronunciamento nei confronti del popolo ebraico¹, alla richiesta di perdono pronunciata dal Santo Padre², all'atteggiamento verso le altre religioni³ e mi chiedeva cosa avesse spinto la Chiesa cattolica a cambiare così all'improvviso i suoi atteggiamenti. Cercai di spiegare che non tutto era avvenuto in modo subitaneo, come poteva apparire esternamente, e che un lungo cammino aveva invece preparato queste prese di posizioni pubbliche.

Le sue domande, tuttavia, mi accompagnarono per un po' di tempo, aiutandomi a vedere la realtà dalla prospettiva di chi si trova al di fuori della Chiesa.

Non è certamente questo il luogo, né il contesto ove ripercorrere il cammino di consapevolezza teologica che ha portato la Chiesa cattolica, ma anche le altre Chiese cristiane, a rivedere certi giudizi sulle religioni e ad intraprendere una nuova prassi di rapporti con esse. È però certamente il contesto in cui rilevare quanto la teologia ha ricevuto e può ancora ricevere dal contatto con le tradizioni religiose dei diversi popoli e, viceversa, quanto le tradizioni religiose possono ricevere dall'incontro con il Cristianesimo.

Se è vero che il pluralismo religioso è ormai un dato di fatto che s'impone con forza nei diversi continenti e, soprattutto in Occidente, è altrettanto vero che la riflessione teologica, da parte cristiana, ma ancor più da parte delle altre Tradizioni, è ancora agli inizi, nonostante gli sforzi fatti, soprattutto dal Vaticano II ad oggi. In ambito cristiano,

1. Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo. Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah. *Regno-Documenti*, 1998/7, pp. 201-204.

2. Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Tertio Millennio Adveniente*. AAS 87, 1995, pp. 5-41; Bolla *Incarnationis Mysterium*, 29 novembre 1998; Commissione Teologica Internazionale, Memoria e Riconciliazione. *Regno-Documenti*, 2000/5, pp. 137-152.

3. Cfr. l'ampia documentazione in Gioia F. (a cura), *Il dialogo interreligioso nei documenti del Magistero (Documenti 1963-1993)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

l'impegno di questi decenni, volto primariamente all'elaborazione di una teologia delle religioni⁴, ha non di meno messo in evidenza l'urgenza che la teologia cristiana in quanto tale, la teologia *tout court*, approfondisca il suo discorso, e le tematiche che le sono proprie, a partire da un contesto di dialogo interreligioso.

Ad esempio, nello scrutare il grande tema della natura della Realtà ultima, che «noi chiamiamo Dio» — direbbe Tommaso⁵ — o quello non meno decisivo della natura della salvezza e del suo compimento finale, il contatto e gli esiti del dialogo con le altre religioni possono essere validi strumenti e utili provocazioni per nuove comprensioni del mistero. Come il confronto con la filosofia e il pensiero greco-romano, la reciproca assimilazione e il discernimento critico che ne derivarono, furono strumenti indispensabili al Cristianesimo dei primi secoli per chiarire concetti fondamentali quali persona, natura, Trinità, incarnazione, e per sviluppare un adeguato linguaggio teologico, così oggi il confronto e il dialogo con le antiche tradizioni religiose dell'umanità possono indubbiamente aiutare il Cristianesimo ad approfondire ulteriormente il mistero di salvezza di cui è depositario, arricchire il suo linguaggio teologico e, nello stesso tempo, stimolare le altre religioni ad una nuova presa di coscienza della propria identità e ad un incontro più vero con il Cristianesimo.

In questo senso, le parole dell'Enciclica *Fides et Ratio* mi sembrano quanto mai programmatiche: «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci... Problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione» (n. 72). Non c'è dubbio che il Buddhismo abbia avuto in Oriente un ruolo decisivo influenzando profondamente le culture del continente sia nella sua forma Theravāda sia nella sua forma Mahāyāna. Una grande forza spirituale che non può essere ignorata e che richiede alla missione evangelizzatrice il coraggio di «nuovi approcci». In questa breve comunicazione, mi limiterò a prendere in considerazione alcuni aspetti del pensiero di Shinran (1173-1262), fondatore del *Jōdo Shinshū* o Vera Scuola

4. La recente letteratura sul tema è molto vasta. Mi limito a segnalare alcune delle opere più recenti: Balthasar H. U., *Cristianesimo e religioni universali*. Casale Monferrato: Piemme, 1987; Rossano P., *Dialogo e annuncio cristiano: l'incontro con le grandi religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993; D'Costa G., *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*. Assisi: Cittadella, 1990; Fédou M., *Les Religions selon la Foi Chrétienne*. Paris: Cerf, 1996; Coda P. (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza di Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*. Roma: Mursia PUL, 1997; Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997; Dhavamony M., *Teologia delle religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997; Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Queriniana, Brescia, 1998.

5. S. Th. I, q 2, 3.

della Terra Pura⁶, una delle Scuole più diffuse e popolari del Buddhismo giapponese. In particolare, mi soffermerò sul problema dell'universalità della salvezza, che Shinran avvertì con una drammaticità particolare, per tentare, poi, un accostamento al pensiero di Tommaso. Avvicinare il pensiero di personalità religiose così diverse, come Shinran e Tommaso, su un argomento così delicato può apparire arbitrario o, quantomeno, azzardato, pur considerando il contesto di questa sezione di studio. Diversi elementi, tuttavia, mi hanno convinto dell'opportunità di un tale tentativo.

Prima di tutto, la contemporaneità storica dei due personaggi, pur vissuti in contesti geografici, culturali e religiosi assai diversi. L'uno, Shinran, vive nel Giappone medievale, attraversato da una profonda crisi politica, culturale e religiosa. L'altro, Tommaso, vive nell'Europa medievale altrettanto pervasa da fermenti culturali e mutamenti politici di fondamentale importanza. Entrambi, a partire da una profonda visione religiosa dell'esistenza, elaborano una nuova sintesi capace di durare nei secoli.

A ciò si aggiunga che il *Jōdo Shinshū* è, ancora oggi, la corrente popolare buddhista più diffusa in Giappone⁷ in cui l'antropologia si presenta nella sua prospettiva più alta. Il problema della salvezza, cioè, trova in Shinran la sua espressione più originale e radicale. Il motivo più profondo, comunque, resta la convinzione che un vero dialogo «si istituisce nell'asimmetria» — per usare un'espressione di M. Barnes — «ed è stabilito dalla differenza tra i partecipanti»⁸. Ora, che ci siano profonde differenze tra la visione del mondo e la concezione religiosa di Shinran e quella di Tommaso, non ci sono dubbi. Proprio tale differenza, però, rende possibile, stimolante e auspicabile il dialogo e il confronto.

1. L'universalismo della salvezza in Shinran

Il Buddhismo Mahāyāna

Prima di addentrarmi nella presentazione della personalità e del pensiero di Shinran, mi sembrano utili alcuni cenni al suo ambiente buddhista. Introdotto nel VI secolo d.C., probabilmente attraverso la Corea, il Buddhismo giunse in Giappone nella sua forma Mahāyāna e non nella forma originaria Theravāda. Le origini del Mahāyāna che ha per-

6. Il *Jōdo Shinshū* di Shinran si colloca all'interno dell'Amidismo o Buddhismo della Terra Pura, che si caratterizza per il culto ad Amida, di cui rappresenta un'importante variante.

7. Attualmente in Giappone 10 denominazioni buddhiste, per un totale di 14 milioni circa di aderenti, sono affiliati al *Jōdo Shinshū* di Shinran.

8. Barnes M., *Theology of Religions in a Post-modern World*. *The Month* 1994/28, p. 273.

meato di sé tutto l'Estremo Oriente, dalla Cina, alla Corea fino al Giappone, sono ancora controverse tra gli studiosi⁹. Di certo sappiamo che il suo emergere fu un fenomeno complesso al costituirsi del quale concorsero dinamiche interne, ma anche elementi ed influenze esterne.

Tra gli elementi interni, sembra essere stata decisiva la progressiva disaffezione, da parte dei laici, dell'ideale monastico di salvezza individuale incarnato dall'*arhat*, il monaco itinerante del Buddhismo primitivo. Ritenuto troppo angusto ed egocentrico, tale ideale si dimostrava ormai incapace di rispondere al bisogno religioso delle masse. Per contro, l'emergere dell'ideale del *bodhisattva*, modello laico di bontà e compassione pronto a sacrificarsi per la salvezza di tutti gli esseri, rispondeva all'esigenza popolare di una religiosità permeata di virtù pratiche quali l'altruismo, la misericordia e la solidarietà¹⁰. Probabilmente favorito da idee popolari di tendenza teistica e soteriologica¹¹, questo ideale si diffuse ben presto oltre i confini dell'India. In Cina, in modo particolare, l'ideale del *bodhisattva* incontrò un grande favore popolare, forse perché nella religiosità cinese di quel tempo mancavano divinità concrete, personali, vicine all'uomo.

Propriamente parlando, il concetto di *bodhisattva* non è esclusivo del Mahāyāna. Lo troviamo già nel Buddhismo più antico e Śākyamuni stesso è chiamato *bodhisattva*. Tuttavia la differenza è netta: nel Buddhismo antico il termine è usato per riferirsi allo stadio finale che precede il raggiungimento della perfetta illuminazione ed è attribuito solo a Śākyamuni; nel Mahāyāna, esso può essere usato per riferirsi sia ad ogni essere in cammino verso l'illuminazione, sia a colui che, avendo realizzato la perfetta sapienza e la perfetta illuminazione, rinuncia, con voto, ad entrare nel *nirvāṇa* per dedicarsi alla salvezza di tutti gli esseri. Questo secondo senso venne riferito soprattutto ai *bodhisattva* mitici, oggetti di grande devozione popolare, il cui emergere segnò profondamente il Buddhismo dell'Estremo Oriente¹².

Tra questi *bodhisattva* mitici, alcuni conobbero una popolarità maggiore di altri: Maitreya, il Buddha Venturo, attorno al quale nacque una sorta di messianismo buddhi-

9. Cfr. ad es. Lamotte E., *Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain: Univ. De Louvain, 1967; Bureau A., *Il Buddhismo indiano*. In H.C. PUECH (a cura), *Storia delle religioni*. Bari: Laterza, 1978, pp. 40-57; Dumoulin H., *Zen Buddhism: A History. India and China*. Vol. 1. New York: Macmillan Publishing Company, 1990, pp. 27-29.

10. Cfr. Suzuki D. T., *Outlines of Mahāyāna Buddhism*. New York: Schocken Books, 1963, pp. 293ss.

11. Cfr. López Gay J., *El bodhisattva en los sutras de Mahāyāna*. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1986, p. 260.

12. Matsunaga A. & D., *Foundation of Japanese Buddhism*. Tokyo: Buddhist Books International, 1976, p. 56.

sta, e Amida¹³, il Buddha della vita e della luce infinita, che con la forza del suo Voto salva tutti coloro che si affidano a lui nella fede e proclamano il suo nome¹⁴.

Coerentemente allo sviluppo dell'ideale del *bodhisattva*, troviamo nel Mahāyāna anche l'elaborazione di una nuova via di salvezza, in cui la compassione (*karuṇā*) viene considerata allo stesso livello della sapienza (*prajñā*) e la fede viene considerata l'atteggiamento interiore necessario alla salvezza.

Non v'è dubbio che all'origine di questa nuova concezione si trovano due movimenti di pensiero già operanti nel Buddhismo primitivo: il processo di idealizzazione del Buddha e la devozione popolare. Il primo fece del Buddha storico l'oggetto ideale di una fede religiosa. La seconda, alimentata dalla *Bahkti*,¹⁵ il movimento di devozione amorosa verso la divinità concepita in forma personale, e rafforzata dalle tendenze mahāyāne emergenti, diede vita al cosiddetto Buddhismo della Fede. Sarà questo Buddhismo della Fede che caratterizzerà in modo determinante il *Jōdo* e, in particolare il *Jōdo Shinshū* di Shinran.

L'Amidismo

All'interno di questo vasto e complesso movimento devozionale, l'Amidismo, ossia il culto del Buddha Amida, acquistò progressivamente un'importanza decisiva. Le origini di tale culto, di cui «non ci sono chiari antecedenti in India»¹⁶, fa ritenere a molti studiosi¹⁷ che la sua origine vada ricercata al di fuori dell'ambiente indiano, probabilmente nella zona a Nord Ovest del subcontinente, al confine con l'attuale Iran, più esposta alle influenze esterne.

Il nome di Amida non appare mai nei testi del Buddhismo Therāvada mentre è presente in numerosi sūtra del Mahāyāna, sebbene solo in quelli cosiddetti della Terra Pura acquisti una posizione preminente. Tali sūtra sono rispettivamente il *Grande* e il *Piccolo Sukhāvatī* e l'*Amida sūtra* o *Sūtra della Meditazione*.¹⁸ Di questi il *Grande Sukhāvatī* narra la vicenda di Amida: ai tempi in cui il Buddha Lokeshvarāja, ossia il Buddha eterno, «Signore supremo del Mondo», si manifestò in questo mondo, un giovane principe, conver-

13. Amida è la pronuncia giapponese del sanscrito Amitābha, il Buddha della luce infinita, conosciuto anche come Amitāyus, il Buddha della vita senza fine.

14. La proclamazione del nome di Amida è nota come *nembutsu* e si esprime nella formula: «*Namu Amida Butsu*», che significa «mi prostro al Buddha della vita e della luce infinita».

15. Conze E., *Buddhism: Its Essence and Development*. New York: Philosophical Library, 1951, pp. 144-145.

16. Heliot C., *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. London: Routledge & Kegan, 1962, p. 29.

17. Conze E., *Buddhism: Its Essence and Development*, cit., p. 256.

18. Questi sūtra sono noti in giapponese come (*Dai*) *Muryōju-kyō*, *Amida-kyō*, *Kanmuryōju-kyō*.

tito dai suoi insegnamenti, abbandonò il regno, si fece monaco, e intraprese il cammino del *bodhisattva*. Assunto il nome di Dharmākara, dopo aver meditato per cinque eoni, decise di stabilire un proprio «regno» in cui potesse nascere, e quindi raggiungere la liberazione definitiva, chiunque pronunciasse il suo nome con fede (*nembutsu*). Per accumulare i meriti necessari a tale scopo, emise davanti al Buddha Lokeshvarāja 48 voti di cui il più famoso è il 18° che recita:

Quando avrò raggiunto la condizione di Buddha, se tutti gli esseri senzienti delle dieci direzioni dell'universo che hanno mente sincera, fede serena e desiderio di nascere nel mio regno (eccetto coloro che hanno compiuto le cinque grandi offese e diffamato la mia legge), non dovessero nascere in esso, proclamando anche solo dieci volte il mio Nome, che io non entri nel perfetto e supremo risveglio¹⁹.

Questo voto, noto come il Voto originario, regge tutto il sistema dello *Jōdo* e dello *Jōdo Shinshū* ed è il punto di riferimento fondamentale per i suoi fedeli. Il fatto che Dharmākara sia diventato il Buddha Amida — specifica il *Grande Sukhāvātī* — significa che i suoi voti hanno avuto un compimento, e che la sua volontà di salvare tutti gli esseri senzienti ha trovato una sua realizzazione. La fede in questo Buddha misericordioso e benevolo, che vuole la salvezza di tutti gli esseri alla sola condizione che abbiano fede in lui e proclamino il *nembutsu*, si diffuse ben presto nell'Asia centrale, in Cina e soprattutto in Giappone dove, appunto, troverà i suoi massimi sviluppi.

Gli «esclusi» dalla salvezza

Prima di addentrarci nell'Amidismo giapponese, vorrei tuttavia soffermarmi su un particolare del 18° voto assai importante ai fini del nostro discorso. Nell'enunciazione che ne fa il *Grande Sukhāvātī* troviamo una restrizione assai importante: tutti coloro che invocheranno con fede il nome di Amida nasceranno nel suo Regno «eccetto coloro che hanno compiuto le cinque grandi offese e diffamato la mia legge».

Il riferimento è, qui, chiaramente rivolto agli *icchantika* o «insalvabili», ossia a coloro che avendo commesso i cinque peccati imperdonabili (uccidere il padre, uccidere la madre, uccidere un *arhat*, seminare divisioni nel *sangha* e ferire un Buddha) si sono autoesclusi dalla possibilità di diventare buddha e, quindi, di raggiungere la piena emancipazione dal ciclo delle rinascite. Vedremo, tuttavia, che proprio questa restrizione, intesa come un «abile mezzo» (*hōben*)²⁰, come uno stratagemma pedagogico della compassione

19. Muryōju-kyō. In *Jōdo Sanbukyō*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1993, p. 57.

20. Il termine *hōben*, che traduce il sanscrito *upāya*, letteralmente significa mezzi, espedienti, stratagemmi.

di Amida per evitare che qualcuno potesse macchiarsi di tali nefandezze, diventerà, soprattutto nell'interpretazione di Shinran, la garanzia che Amida non solo vuole salvare tutti, ma vuole salvare, prima di tutto, proprio questi «insalvabili», tanto da fargli esclamare: «Se anche i buoni nascono nella Terra Pura, a maggior ragione i peccatori!»²¹.

Paradigmatica in questo senso, è la vicenda di Ajātaśatru, figlio del re Bimbisāra di Magadha, narrata nel *Sūtra del grande nirvāṇa*. Costui, per usurpare il trono, uccide il padre e fa imprigionare la madre. Di lui è detto:

Egli aveva una vile natura e provava piacere nell'uccidere. Datosi ai quattro peccati della bocca, era posseduto da ogni tipo di falsità e avarizia; il suo cuore si adirava furiosamente. Prendendo per compagni uomini cattivi si diede ad ogni sorta di piaceri per soddisfare i cinque desideri, fino ad uccidere il re suo padre, che era innocente²².

Ma proprio riguardo ad Ajātaśatru, il Buddha insegna ai suoi discepoli:

O buoni figli! Io dico, per il bene di Ajātaśatru non entrerò nel *nirvāṇa*. Voi siete ancora incapaci di afferrare il significato di ciò. Perché? Perché per il bene di Ajātaśatru significa «per il bene di tutti gli esseri immersi nelle passioni», e Ajātaśatru include coloro che commettono le cinque grandi offese²³.

In altre parole, colui che il Buddha eterno²⁴ vuole salvare *in primis* è proprio Ajātaśatru, ossia l'uomo dalla «natura cattiva» che si è reso colpevole dei più grandi peccati. Se consideriamo che la redazione finale di questo sūtra, tra i più importanti del Mahāyāna, è posteriore a quelli della Terra Pura, troviamo qui un'autorevole conferma alla dottrina della salvezza del «peccatore». L'insegnamento di questo sūtra, infatti, va visto sullo sfondo della polemica nei confronti degli «insalvabili»²⁵.

Nel Mahāyāna si riferisce soprattutto ai «mezzi» abili e compassionevoli che il Buddha usa per condurre progressivamente gli esseri senzienti alla salvezza.

21. *Tannishō*, cap. 3. Tr. it. Sottocornola F., *Tannishō. Incontro con il Buddhismo della Terra Pura*. Bologna: EMI, 1989, p. 42.

22. Questa citazione, come tutte quelle delle opere di Shinran, sono mia traduzione dai testi giapponesi. Shinran, *Kyōgyōshinshō*. In *Shinshū Seiten*. Kyoto: Hozokan, 1994, p. 365.

23. *Ibid*, p. 372.

24. La dottrina dell'eternità del Buddha, o *kuonjitsujō setsu*, è insegnata soprattutto nel *Sūtra del loto* (cap. XVI) in riferimento a Śākyamuni. Shinran, invece, applica questa dottrina ad Amida che identifica con il Buddha eterno.

25. Il *Sūtra del grande nirvāṇa* insegna che tutti gli esseri hanno in sé la buddhità, ossia la possibilità di raggiungere l'illuminazione. Questa teoria, comune alle scuole Mahāyāna, si opponeva al *gosho kakubetsu* della scuola Hōssō secondo cui gli esseri senzienti sono divisi in cinque classi rigorosamente determinate e non intercambiabili: alcuni esseri possono giungere all'illuminazione, altri, non avendo in sé la natura buddha, sono degli «insalvabili».

In continuità con l'insegnamento del *Sūtra del loto*, anche il *Sūtra del grande nirvāṇa* interpreta la severità e la condanna verso gli *icchantika* come un «abile mezzo» della misericordia del Buddha eterno per condurre costoro alla conversione, e non come una condanna di fatto. Shinran, acuto conoscitore delle scritture buddhiste, si appoggerà a queste autorevoli testimonianze per la sua interpretazione radicale del Voto di Amida.

Shinran e il Vero Buddhismo della Terra Pura

Salito giovanissimo al Monte Hiei e divenuto monaco del Tendai²⁶ a soli nove anni, Shinran conobbe sicuramente la dottrina di Amida e la pratica del *nembutsu*, ma ne scoprì il profondo significato solo quando divenne discepolo di Hōnen²⁷, patriarca fondatore del Buddhismo della Terra Pura in Giappone.

Primogenito di una famiglia nobile discendente dai Fujiwara, Shinan era nato a Hino, nei pressi dell'attuale Kyoto, nel 1173, verso la fine dell'era Heian (794-1185), ma visse più di settant'anni della sua lunga vita nell'epoca di Kamakura, vero *turning point* della storia del Giappone, in cui il progressivo sgretolarsi del potere centrale dell'imperatore e della Corte favorì l'élite militare allora emergente e il costituirsi di un vero e proprio sistema feudale che durerà secoli. Segnato dai compromessi con il potere politico, adottato dalle classi più alte come strumento di potere, anche il Buddhismo del tempo era diventato «una casta possidente e un ingranaggio dello Stato»²⁸ senza essere veramente presente tra il popolo. La profezia del *mappō*, che la tradizione buddhista faceva risalire a Śākyamuni stesso, secondo cui l'umanità sarebbe entrata in una fase di corruzione e degenerazione che l'avrebbe resa incapace di seguire l'insegnamento del Buddha, incombeva sul Paese acuendo una visione pessimistica dell'esistenza e una psicologia millenarista. Particolarmente provato da tumulti e rivolte, calamità naturali, carestie, terremoti e alluvioni che si abbatterono sul Paese in quel periodo, il popolo era quanto mai sensibile a tale profezia e anelava ad una religiosità forte che rispondesse alle sue domande e alle sue angosce.

Quale figlio del suo tempo, Shinran visse in prima persona il dramma di un'era che appariva senza speranza, si alimentò della stessa sete di salvezza che tormentava la sua

26. Fondata in Cina da Chigi (538-597), la scuola Tendai fu introdotta in Giappone da Saichō (767-822) divenendone una delle Scuole principali. A Saichō viene anche fatta risalire una linea di trasmissione della dottrina di Amida in Giappone.

27. Hōnen (1133-1212). Patriarca fondatore del Jōdo in Giappone. Formatosi al Monte Hiei come monaco del Tendai, dopo aver letto il commentario di Zendo al *Sūtra della meditazione*, si dedicò esclusivamente alla pratica del *nembutsu* diffondendo l'Amidismo.

28. De Lubac H., *Aspetti del Buddhismo*. Milano: Jaka Book, 1980, p. 274.

generazione e contribuì efficacemente al rinnovamento del Buddhismo e allo sviluppo della dottrina della Terra Pura. Personalità inquieta e complessa, nei lunghi anni trascorsi al Monte Hiei non trovò la pace del cuore né la «via» per liberarsi dal proprio io, dalle passioni e dalla condizione *karmica*. Amareggiato e deluso, a 28 anni lasciò la setta Tendai e divenne discepolo di Hōnen che da trent'anni, ormai, aveva lasciato il Monte Hiei per dedicarsi esclusivamente al culto di Amida e alla pratica del *nembutsu*.

Tra i discepoli di questo mite patriarca dello *Jōdo*, Shinran si distinse per la devozione e la fedeltà al maestro, ma anche per la capacità di penetrarne il pensiero e di continuarne l'opera. Nel 1207, Hōnen fu mandato in esilio in seguito ai disordini provocati da monaci faziosi che temevano l'espandersi della nuova dottrina e anche Shinran subì la stessa sorte. Rifugiatosi nelle province del nord, s'impose il nome di Gutoku, che significa «stolta calvizie», si sposò²⁹ e condivise la vita della gente comune. Ciò segnò una svolta decisiva nella sua vita e nella sua concezione religiosa. Normalmente considerata un ostacolo verso l'illuminazione, la vita familiare divenne per Shinran lo spazio privilegiato per affermare il primato di Amida e la piena gratuità della sua salvezza rivolta indiscriminatamente a tutti gli esseri, peccatori o giusti, monaci o sposati.

Novità di un cammino

Il lungo cammino interiore alla ricerca delle genuine fonti del pensiero buddhista e dell'insegnamento di Śākyamuni che Shinran intraprese si materializzò nella sua opera fondamentale, il *Kyōgyōshinshō*, una raccolta di testi tratti da sūtra, commentari e scritture del Mahāyāna, che egli compose con l'intento di fornire ai suoi discepoli una presentazione sistematica della Vera Scuola della Terra Pura. La novità del suo pensiero nasce proprio dalla scelta di ripercorrere la tradizione e gli insegnamenti buddhisti a partire da un unico principio ermeneutico: il «Voto originario» di Amida che egli «ha incontrato» nelle scritture e nell'insegnamento del suo «buon maestro»³⁰, Hōnen.

Motivo ispiratore di questo suo capolavoro sembra essere la gratitudine verso il Buddha e verso i grandi maestri che ne hanno trasmesso l'insegnamento, come egli espressamente dichiara nell'introduzione e nell'epilogo. Sappiamo però che altri motivi

29. L'importanza del matrimonio di Shinran non sta nel fatto in sé, ma nelle ragioni dottrinali che l'hanno ispirato. Per i problemi storici inerenti al suo matrimonio o matrimoni, cfr. Bloom A., *The Life of Shinran*. Leiden; E.J. Brill, 1968, pp. 12-13, 19-21.

30. Nel Buddhismo si riferisce a colui che aiuta nel cammino ascetico verso l'illuminazione. Per Shinran, l'incontro con un *zenchishiki*, nel suo caso specifico con Hōnen, è fondamentale per giungere alla vera fede.

lo indussero a prendere in mano il pennello. Dopo la morte di Hōnen, era apparso chiaro che alcuni dei suoi insegnamenti non erano stati ben compresi dai discepoli e che altri punti dottrinali esigevano chiarimenti. Tra questi, la necessità di chiarire la natura e il senso del *nembutsu*.

Hōnen aveva insegnato l'importanza della fede nel Voto originario di Amida e del *nembutsu* come l'unica pratica necessaria per rinascere nella Terra Pura, ma, di fatto, aveva continuato a dipendere più dalla «pratica» (si dice che recitasse il *nembutsu* anche 60.000 volte al giorno) che dalla «fede». Su questa scia del Maestro, quanti tra i discepoli davano importanza al numero delle proclamazioni del Nome, si appoggiavano all'idea tradizionale della «pratica» rischiando però un inevitabile ritorno di confidenza nella «Forza propria» (*jiriki*)³¹ e quindi nella possibilità umana di autosalvezza.

Quanti, invece, come Shinran, ritenevano sufficiente una sola proclamazione del *nembutsu*, affermavano la centralità della fede e una rigorosa dottrina dell'eterosalvezza. Su questo punto Shinran fu di una radicalità estrema: se chi salva l'uomo dalla sua condizione di *bonbu*, ossia di essere immerso nel male *karmico* e nelle passioni, è Amida, che si proclami il *nembutsu* innumerevoli volte, qualche volta o una sola volta, non costituisce problema. Ciò che conta è che tale proclamazione sia fatta con piena fede nel Voto originario e sia espressione del radicale affidamento alla «forza» che scaturisce dal Voto (*ganriki*)³². Solo allora, in quel preciso istante, la salvezza di Amida diventa operativa. È ciò che Shinran chiama *ichinen*, l'«unico pensiero-momento» della fede. Scrive nel *Kyōgyōshinshō*:

Riguardo al numero delle proclamazioni del *nembutsu*, una sola proclamazione rivela la radicalità della pratica facile scelta dal Voto originario³³.

E in una lettera indirizzata al monaco Jōshin:

Affidare se stesso interamente al Voto che ci fa nascere attraverso il *nembutsu* e avere un cuore unificato è ciò che chiamo l'unica pratica fatta con dedizione assoluta³⁴.

Così facendo, Shinran ridefinisce la concezione dell'«unica pratica» di Hōnen, spostando l'enfasi dal «pronunciare il Nome» all'affidare completamente se stesso nella fede. Non

31. *Jiriki*: «Forza propria» o autoconfidenza. Termine usato soprattutto dalle Scuole della Terra Pura per definire il tentativo umano di autosalvezza. Viene contrapposto a *tariki*, «Forza altrà», la «Forza» che si sprigiona dal Voto di Amida.

32. *Ganriki*, letteralmente, «forza del Voto» è un sinonimo di *tariki*.

33. Shinran, *Kyōgyōshinshō*, cit., p. 305.

34. Shinran, *Mattōshō*. In *Shinshū Seiten*. Kyoto: Hozokan, 1994, p. 652.

basta recitare il *nembutsu*, occorre recitarlo con fede, ossia con quelle disposizioni interiori di cui parla il 18° Voto: «Mente sincera, fede serena e desiderio di nascere» nella Terra Pura di Amida. L'esperienza, tuttavia, ha insegnato a Shinran che l'uomo è assolutamente incapace di produrre in sé queste disposizioni e, quindi, di nascere nella Terra Pura. Solo l'azione di Amida nel cuore dell'uomo può rendere ciò possibile. Scrive in uno dei suoi inni:

Il Buddha ha stabilito che l'unica causa che ci fa nascere nella terra di retribuzione è la fede nella sua insondabile sapienza. Ma tra le cose più difficili [da capire], questa retta causa della fede è la più difficile³⁵.

E nel *Kyōgyōshinshō*:

Per gli esseri stolti e ignoranti sprofondati nel mare della nascita-morte ciò che è difficile da raggiungere non è tanto l'incomparabile frutto dell'illuminazione, quanto la vera e serena fede. Perché? Perché essa è raggiunta attraverso la forza superiore di Nyorai e attraverso la forza della sapienza universale della grande compassione³⁶.

Emerge qui la sua visione profondamente negativa della natura umana. Per Shinran l'uomo è un essere incatenato dalle passioni, prigioniero del male *karmico*, sprofondato nel mare delle rinascite. In continuità con la concezione buddhista più antica, egli paragona l'esistenza umana alla condizione di coloro che si trovano intrappolati all'interno di una casa in fiamme, ma l'enfasi che pone sulla drammaticità di questa condizione e sulla radicale impotenza umana a liberarsi da essa è peculiare del suo pensiero. Pochi pensatori giapponesi hanno riflettuto così profondamente sul problema del male *karmico* inerente all'uomo come Shinran. Ciò fu dovuto indubbiamente ad una sua particolare sensibilità, ma anche alla consapevolezza che il mondo era ormai entrato nell'era finale. L'importanza che egli attribuiva alla profezia del *mappō* era confermata dalle contingenze storiche che travagliavano il Giappone di quegli anni accrescendo nel popolo la percezione che la fonte di ogni male è il cuore stesso dell'uomo. L'ottimismo antropologico del primo Buddhismo, che voleva l'uomo artefice della propria salvezza, aveva ormai ceduto il passo all'amara consapevolezza che l'uomo non può liberarsi, con le sue sole forze, dal male e dai suoi condizionamenti.

35. Shinran, Matsu Wasan. In *Shinshū Seiten*. Kyoto: Hozokan, 1994, p. 254.

36. Shinran, *Kyōgyōshinshō*, cit., p. 321.

La salvezza del peccatore

Proprio tale visione antropologica fornì a Shinran le basi per una più profonda comprensione della funzione del Voto originario. Nella sua analisi della condizione umana in cui la natura umana gli appare «cattiva», «impura», «colma di avidità, ira, male e menzogna», immersa nelle tenebre dell'ignoranza, egli individua nel *honzaï*, ossia il «peccato originario»³⁷, la radice ultima di questa condizione. Tale peccato è, per Shinran, la non-fede, il dubbio positivo nei confronti della volontà salvifica del Buddha.

Tra *honzaï*, «peccato originario», e *hongan*, Voto originario, viene dunque a costituirsi un rapporto di correlazione reciproca o, in termini buddhisti, di «casualità reciproca»³⁸, di ordine salvifico-funzionale, che possiamo meglio comprendere sulla base della filosofia del *soku*³⁹ e della dottrina del «vuoto»⁴⁰.

Nel Buddhismo tale correlazione viene definita «*butsubon ittai*», «il Buddha e gli esseri peccatori sono un solo corpo» e, specificatamente nel *Jōdo*, «*kihō ittai*», «Amida e gli esseri senzienti sono un solo corpo». Con quest'espressione s'intende, appunto, il processo attraverso il quale Amida, colto esclusivamente nella sua funzione salvifica, diventa Amida, cioè, «salvatore», nella misura in cui ci sono esseri peccatori da salvare, e gli esseri peccatori, bisognosi di salvezza, diventano degli «illuminati» nella misura in cui c'è un «salvatore» (Amida)⁴¹. Questo processo accompagna anche il cammino di «conversione» dell'uomo, ossia il passaggio da *jiriki*, o pretesa di autogiustificazione, a *tariki*, l'affidamento totale alla «forza» del Voto. Un «passaggio» che è opera di Amida e che avviene in quell'unico pensiero-momento (*ichinen*) della «fede» che si stabilisce quando l'uomo incontra la «Forza altra» di Amida.

Il problema che sembra qui porsi è quello di un certo «naturalismo» della salvezza. Non è questo, però, il luogo per analizzare un aspetto così complesso. Ci troviamo, infatti, di fronte ad una delle formulazioni del pensiero di Shinran più difficile e originale. Per

37. Shinran trova questa idea del *honzaï* nel *Muryōju-kyō*, la traduzione cinese del *Grande Sukhāvātī*. Cfr. *Muryōju-kyō*. In *Jōdo Sanbukyō*, I, p. 233.

38. Ci si riferisce qui alla legge della *pratiitya samutpāda* o «generazione dipendente», il sistema dei dodici anelli di produzione condizionata alla base del principio buddhista di causalità.

39. Mi riferisco qui a ciò che nel Buddhismo cino-giapponese è noto come *Logica del soku* o *Fuitsu Funi*, «non uno non due», definita anche logica della coincidenza degli opposti, codificata da Sū-ming (960-1027), monaco cinese del Buddhismo Tendai.

40. L'idea del «vuoto», inteso come compenetrazione di *nirvāna* e *samsāra*, è stata tematizzata da Nāgārjuna (150-250), secondo il quale l'universo colto come Tutto è l'Assoluto, colto nel suo divenire è il mondo fenomenico. La stessa realtà può dunque essere percepita in modi diversi: percepita dai sensi e dalla ragione, essa appare solo parzialmente; percepita da *prajña*, la suprema sapienza, è vista come realmente è, e l'uomo diventa quella realtà. Questo significa nella visione *mādhymika* che *nirvāna* e *samsāra* sono la stessa realtà.

41. Takeda R., *The Pure Land Buddhist Notion of Faith*. In *Buddhist-Christian Studies*, 1994/14, p. 49.

Shinran, Amida è veramente solo una «funzione salvifica?». Alfred Bloom, studioso occidentale dello *Jōdo Shinshū*, ritiene il pensiero di Shinran «una prova del nuovo orientamento che si è avuto all'interno della tradizione della Terra Pura attraverso lo sviluppo di un'ontologia, o metafisica, esistenziale»⁴². Di fatto, Shinran, dominato interamente dalla sua esperienza e conseguente intuizione religiosa, non risolse il problema e rimase, non sappiamo quanto consapevolmente, all'interno di una metafisica funzionale, senza ulteriori preoccupazioni filosofiche. Altri aspetti del suo pensiero lasciano intravedere, se non un chiaro superamento di questo «naturalismo», una certa ambivalenza di posizioni, ma il documentarle ci allontanerebbe troppo dal nostro tema principale. Ciò che mi preme, invece, sottolineare è il fatto che proprio nella «correlazione» tra *honzei* e *hongan*, Shinran trova anche il fondamento dell'universalità della salvezza. Se *tutti* gli esseri hanno una «natura cattiva», sono immersi nelle passioni e resi ciechi dal «dubbio», *tutti* hanno bisogno del Voto originario; *tutti*, indistintamente, buoni e cattivi, giovani e vecchi, sono «afferrati e mai abbandonati» da Amida.

Non è un caso che egli inizi il *Kyōgyōshinshō* con la drammatica vicenda di Ajātaśatru perché il parricida usurpatore è il prototipo dell'essere umano e il suo peccato imperdonabile è la «condizione» che provoca la manifestazione della misericordia di Amida e la messa in atto della funzione del Voto. Solo in questa logica possiamo comprendere certe affermazioni apparentemente paradossali di Shinran quali:

Se anche i buoni nascono nella Terra Pura, a maggior ragione i peccatori! Eppure la gente del mondo generalmente dice: «Se anche i peccatori nascono nella Terra Pura, a maggior ragione i buoni!». A prima vista, questo modo di pensare sembra ragionevole, ma si oppone all'intenzione del Voto originario che salva attraverso la «Forza altra»... Il Voto, nato dalla compassione per noi poveri mortali dominati dalle passioni che, per quante opere facciamo non possiamo liberarci dalla catena della (ri)nascita-morte, ha per scopo di portare i peccatori a diventare Buddha. Perciò il peccatore che confida nella «Forza altra» di Amida, è colui che ha il giusto titolo per nascere nella Terra Pura. Per questo motivo: «Se anche i buoni nascono nella Terra Pura, quanto più i peccatori»⁴³.

Per Shinran questo è il «vero autentico insegnamento» *Jōdo*, che il *Grande Sukhāvātī* ha rivelato «esplicitamente»⁴⁴ e che i grandi Patriarchi hanno trasmesso quale quintessenza del messaggio buddhista:

Amida, pieno di compassione per tutti gli esseri senzienti avvolti nell'ignoranza e privi

42. Bloom A., Shinran in the Contest of Pure Land Tradition. In *Japanese Religions*, 1992/17, p. 14.

43. Shinran, *Tannishō*, cit., pp. 42-43.

44. Shinran distingue tra insegnamenti «impliciti» (quelli del *Piccolo Sukhāvātī* e del *Sūtra della meditazione*) e insegnamento «esplicito» (quello del *Grande Sukhāvātī*).

di aiuto, ha emesso i suoi Voti per offrire a tutti le infinite ricchezze del Dharma e per mettere a disposizione di tutti il tesoro prescelto dei suoi meriti. Śākyamuni, desideroso di salvare la moltitudine degli esseri senzienti è sorto nel mondo per additare gli insegnamenti della via [verso l'illuminazione] riversando su tutti gli esseri i veri benefici⁴⁵.

Non si può fare a meno di notare la dimensione di universalità presente nelle espressioni: «tutti gli esseri senzienti», «moltitudine degli esseri senzienti», «tutti gli esseri». Non c'è dubbio che Shinran trasferisce nel tema della salvezza quella dimensione cosmica e universale così tipica del Buddhismo fin dalle origini. È famosa, a questo riguardo, l'affermazione del *Tannishō*:

Dobbiamo sapere che il Voto originario di Amida non fa discriminazione tra giovani e vecchi, tra buoni e cattivi, e che solo la fede è importante; perché questo Voto è rivolto alla salvezza di tutti gli esseri senzienti oppressi da gravi peccati e violente passioni⁴⁶.

Altrettanto significativa, è anche la conclusione del *Kyōgyōshinshō* che dice:

Vedendo un *bodhisattva* / Compiere le varie pratiche, / alcuni concepiscono pensieri buoni, altri pensieri cattivi, / ma il *bodhisattva* accoglie gli uni e gli altri⁴⁷.

Concludendo la sua opera con questa citazione presa dal *Sūtra della ghirlanda*, Shinran vuole ribadire che colui che è «accolto-afferrato e mai abbandonato» da Amida non è il «buono»⁴⁸ ma il «peccatore» che, scoprendo di essere tale, si affida «così com'è» alla «forza» del Voto. Un pensiero che svilupperà soprattutto nel *Yuishinshō-mon'i*, (*Commento al trattato dell'unica fede*) una delle sue opere minori, dove parla della «trasformazione» istantanea e immediata del male e del peccato in bene che avviene in colui che si apre alla «fede»:

«Essere fatto diventare così» [ossia essere trasformato immediatamente da «peccatore» in illuminato] significa che, indipendentemente da qualunque calcolo o piano del praticante, tutti i suoi peccati passati, presenti e futuri sono trasformati in bene. Essere trasformati significa che, senza essere estinti o rimossi, i peccati vengono trasformati in bene, proprio come le diverse acque che, entrando nell'oceano, diventano subito acqua dell'oceano. «Essere fatti diventare così», dunque, significa che quando ci affidiamo alla «forza» del Voto di Amida riceviamo i suoi meriti. Poiché nessun calcolo o piano ci può far guadagnare tale virtù, essa è detta *jinen*, ossia «naturale». Colui che ha realizzato la «fede» nel vero e autentico Voto è accolto e protetto da questo Voto che mai abbandona⁴⁹.

45. Shinran, *Kyōgyōshinshō*, cit., p. 268.

46. Shinran, *Tannishō*, cit., p. 40.

47. Shinran, *Kyōgyōshinshō*, cit., p. 510.

48. Per Shinran i «buoni» sono coloro che praticano il bene appoggiandosi alla «Forza propria» (*jiriki*), e non si lasciano fare dalla «Forza altrà» di Amida, peccando così di autosufficienza.

49. Shinran, *Yuishinshō mon'i*. In *Shinshū Seiten*. Kyoto: Hozokan, 1994, p. 615. Senza poter qui entrare in

Luci e ombre

Da questa breve, e necessariamente incompleta, analisi del pensiero di Shinran appare evidente che accanto alla luminosità delle sue intuizioni religiose vi sono, da un punto di vista cristiano, ampie zone d'ombra che lasciano aperti importanti interrogativi e irrisolti vari problemi. Ad esempio, la mancanza di un vero approfondimento del rapporto tra la salvezza che Amida mette a disposizione di tutti e la risposta umana. Quale posto la libertà e la responsabilità morale dell'uomo hanno in questo processo? C'è differenza tra bene e male? Quale presa reale ha, nel teatro della storia umana dominato dal male, la salvezza di Amida? È una liberazione storica, metastorica?

Se Amida vuole la salvezza di tutti, soprattutto dei peccatori, ed opera perché tutti «attraverso la forza della sapienza universale della grande compassione»⁵⁰ giungano alla fede, come mai «per gli esseri stolti e ignoranti sprofondata nel mare della nascita-morte, ciò che è difficile da raggiungere non è tanto l'incomparabile frutto dell'illuminazione, quanto la vera e serena fede?»⁵¹. Senza contare il grande problema che Shinran tocca nel *Tannishō* ma che non risolve a sufficienza: quello del fondamento oggettivo della «fede» *jōdo*, ossia della tradizione storica che la trasmette.

Ciò nonostante, alcuni spunti meritano di essere presi in considerazione, soprattutto tenendo conto della prospettiva in cui Shinran si muove. Non possiamo, infatti, dimenticare che l'approccio del Buddhismo, di cui anche Shinran si fa interprete, è essenzialmente «terapeutico» e non metafisico. Come tutta la tradizione a lui precedente, egli non intende inoltrarsi in speculazioni metafisiche sulla natura della Realtà ultima, ma cogliere il suo manifestarsi in favore degli esseri senzienti. A partire dalla sua personale esperienza di male e di peccato, Shinran percepisce che questa Realtà, nella sua essenza più profonda, è «luce», «vita», «compassione», «sapienza» e volontà di salvezza per tutti. Se liberazione c'è dalla condizione *karmica* che accomuna tutti gli esseri, questa non può che avere un'unica fonte e non può che essere per tutti, indistintamente. La salvezza del singolo è garanzia della salvezza del tutto e viceversa. Il processo salvifico non avrà termine finché «l'immenso oceano della nascita-morte non sarà esaurito, fino all'ultima goccia»⁵².

Questa certezza giunge a Shinran dalla consapevolezza che il Voto di Amida si è realizzato e ha, quindi, un compimento certo. Con gli occhi della fede che la «forza» del

un confronto diretto, mi limito a segnalare la significativa assonanza tra quest'affermazione di Shinran e quella di Tommaso sull'istantaneità della giustificazione dell'empio (cfr. *S. Th.* I-II q 113, a 7).

50. Shinran, *Kyōgyōshinshō*, cit., p. 321.

51. Ibid., p. 321.

52. Ibid., p. 174.

Voto ha suscitato in lui, Shinran ha visto ormai che la potenza di questo Voto è misteriosamente in atto nella vita del mondo; che tutti gli esseri sono già «abbracciati e non abbandonati»; che il *bonbu*, l'uomo «oppresso dalle grandi passioni», è già un rinato; che il peccato è già trasformato; che la tenebra è già luce. Si tratta solo di aprire finalmente gli occhi e di «lasciarsi fare così».

2. Tommaso e l'universalità della salvezza

Assai diversa è l'impostazione del problema della salvezza in Tommaso, la cui visione sistematica, globale e metafisica della realtà non gli permette di essere preso da un singolo problema o da una «angoscia», sia essa esistenziale o salvifica. Inoltre, la sua convinzione che «*praedicatum fuit Evangelium in universo orbe etiam tempore Apostolorum*» (S. Th. I-II, q 106 a 4), comune a tutto il Medioevo, colloca inevitabilmente il suo approccio in un contesto cristiano di accettazione o rifiuto del Vangelo. Dobbiamo, poi, ammettere che quello della volontà salvifica universale non è un tema che Tommaso sviluppa in modo particolare o a cui dà particolare risalto. Lo troviamo trattato brevemente, non senza esitazione, nei *Commentaria in Libros Sententiarum* (I sent 46 q 1 a 1 e I sent 47 q 1 a 1), nella *Summa Theologiae* nel contesto della volontà divina (I, 19, 6, ad 1m) e della predestinazione (I, 23, 4 ad 3m), e, in modo più originale, nella *Contra Gentiles* (3, 160). Per contro, però, egli sviluppa in modo molto più ampio e articolato il tema dei mezzi attraverso i quali l'uomo può giungere alla salvezza, che in Shinran troviamo ridotto alla fede-affidamento alla «forza» del Voto e alla recita del *nembutsu*.

A ciò va aggiunto che la posizione di Tommaso in materia non è definitiva e s'inserisce, consapevolmente, in una corrente di pensiero (la riflessione teologica della Chiesa) che lo precede e lo segue, che in nessun modo a lui si riduce o con lui si conclude⁵³. Per un confronto corretto è importante tener presenti questa «asimmetria» di elementi anche se nel contesto limitato di una relazione di questo genere non è possibile sviluppare tutti i punti in questione. Ad esempio, se è vero che affermazioni come quella che troviamo in I - II della *Summa* (*Fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo; secundum illud Ephes. 2,8: Gratia estis salvati per fidem. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum*⁵⁴) richiamano da vicino la concezione di Shinran secondo cui la «fede», in quanto opera di Amida nel cuore dell'uomo, è l'«unica causa che ci fa nascere

53. Cfr. LG 2 e GS 22.

54. S.Th. I-II q 63 a 2

nella terra di retribuzione»⁵⁵, è altrettanto vero che Tommaso dedica molte pagine dei suoi scritti a descrivere gli atti umani e la possibilità di operare azioni che meritano la salvezza in corrispondenza al dono che Dio fa all'uomo in Cristo. Quanto scrive sulle virtù e la loro connessione⁵⁶, sull'agire dell'uomo in conformità alla grazia, sul peccato⁵⁷ e le sue conseguenze, sulla responsabilità umana e sulla libertà, ne sono una prova eloquente.

Ciò non toglie che in Tommaso vi sia una certa esitazione sul tema specifico dell'universalità della salvezza. Se, ad esempio, nel contesto della predestinazione⁵⁸ sembra riprendere addirittura la prospettiva dell'ultimo Agostino secondo cui la grazia è tale, in definitiva, perché data a pochi (e di conseguenza sono pochi coloro che si salvano!), nella *Contra Gentiles* (3, 160) sembra aprire nuove prospettive. È all'interno di questa complessità di elementi che vorrei cercare di indagare, anche se brevemente, la sua posizione sull'universalità della salvezza, consapevole però che il confronto non è risolvibile solo su questo punto. Se è vero che nella posizione di Shinran, secondo cui la salvezza è offerta indiscriminatamente a tutti, possiamo riconoscere uno di quei «*semina Verbi*» (AG 11) che impreziosiscono le tradizioni religiose, è altrettanto vero che Tommaso e la teologia cristiana in genere possono porre a Shinran delle domande fondamentali, ad esempio, circa i «mezzi» per raggiungere la salvezza, il fine dell'uomo, l'identità di Amida, la natura stessa della salvezza.

L'eredità dei Padri

Al primo Medio Evo giungono due dottrine sulla volontà salvifica universale: quella dell'ultimo Agostino e quella di Prospero d'Aquitania. Agostino che, nel *De Spiritu et littera* (412) difendeva apertamente la volontà salvifica universale di Dio affermando che coloro che vanno in rovina periscono contro la volontà di Dio a causa dei propri peccati, a causa della controversia pelagiana restringe progressivamente tale concezione fino ad affermare (*Epist.* 149) che Dio vuole salvare solo i rappresentanti di tutti i popoli ma non tutti gli uomini. Sappiamo cosa spinge Agostino a tanto: l'inasprirsi, appunto, della polemica antipelagiana, e la sua dottrina dell'*adiutorium* che non gli permettono più di rispettare fino in fondo l'universalità della volontà salvifica. Sarà Prospero d'Aquitania, con il suo *De vocatione omnium gentium* (450), a tornare all'antica interpretazione pienamente uni-

55. Shinran, *Matsu Wasan*, cit., p. 254.

56. S. Th. I-II q 55 – q 65.

57. S. Th. I-II q 71 – q 84.

58. S. Th. I, q 23, a 5.

versale assunta poi anche dall'*Indiculus*⁵⁹. Tommaso conosce queste posizioni e le problematiche ad esse soggiacenti, compresa l'idea dell'immutabilità della volontà di Dio che rendeva più difficile capire come Dio volesse tutti salvi e come poi, di fatto, salvasse solo alcuni rappresentanti. Nella soluzione di questi problemi, Tommaso si lascia guidare dai Padri greci e in particolare dal Damasceno che, nel suo *De fide orthodoxa*, meglio precisa la distinzione posta dal Crisostomo tra «volontà prima» e «volontà seconda» di Dio. Ciò che aveva spinto il Crisostomo, e poi il Damasceno, a porre tale distinzione era stato il bisogno di conciliare la volontà salvifica universale (1 Tm, 2,4) con la verità di fede della punizione eterna dei peccati mortali, problema che già Gregorio di Nissa aveva affrontato rispondendo ad Apollinare di Laodicea. Gregorio aveva precisato che Dio vuole, sì, salvare tutti, ma che l'uomo con la sua libera volontà, può rifiutare tale salvezza, spostando così l'interesse immediato dalla salvezza alla volontà, sia di Dio (1 Tm, 2,4) sia degli uomini.

Tommaso rimane fondamentalmente nel solco tracciato dai Padri greci, in particolare del Damasceno, anche se l'indiscussa autorità di Agostino non gli permette di ignorare le posizioni in materia del grande vescovo. Ma vediamo concretamente la posizione di Tommaso a partire da alcuni testi che vorrei prendere in considerazione non tanto in successione cronologica, quanto secondo lo sviluppo logico che può essere colto nella pur varia e variante posizione di Tommaso in materia.

«Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri» (1 sent 46 q 1a 1)

Nei *Commentaria*, Tommaso affronta il nostro tema in 1 sent 46 q 1 a 1 ponendo esplicitamente la domanda «*Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri*» con un chiaro riferimento a 1 Tm 2,4. La risposta della *Solutio* — come abbiamo visto — segue le orme del Damasceno, anche se in *ad primum* riserva uno spazio ad Agostino. La preferenza di Tommaso per la soluzione di Giovanni di Damasco è però chiara, tanto è vero che in I sent 47 q 1 a 1, ripropone la sua dottrina della *voluntas antecedens* e della *voluntas consequens* precisando però che la distinzione non va posta in Dio, ma nel diverso modo in cui l'uomo considera la volontà di Dio. In altre parole, Tommaso identifica la *velleitas*, o volontà antecedente, che vuole la salvezza di tutti, con la volontà di Dio considerata in rapporto all'uomo *absolute sumptus*, e la *voluntas simpliciter*, o volontà conseguente, che salva o condanna secondo l'operato umano, con la volontà di Dio considerata in rapporto all'uomo e alle sue azioni.

59. DS 246.

La stessa soluzione è riproposta in *Summa* I, q 19, a6 *ad Im*, nell'articolo che tratta la questione: *Utrum voluntas Dei semper impleatur*. Diversamente dai *Commentaria*, però, Tommaso pone prima le risposte di Agostino e poi quella del Damasceno, che sembra pur sempre prediligere. Se, però, leggiamo questi passi alla luce di I, q 23, a 5:

Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat... Sed quare hos eligit in gloriam, et illos reprobat, non habet rationem nisi divinam voluntatem.

o di *Summa* II-II, q 2, a5, *ad Im*:

Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati, saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit, in libro De Cor. et Gratia.

il dubbio che, con il passare del tempo il suo pensiero, forse proprio per influsso di Agostino⁶⁰, sia andato progressivamente indurendosi appare più che legittimo. Di fronte a tali affermazioni, la provocazione che viene dallo *Jōdo* è bruciante. Scrive, ad esempio, il rev. Yamabe, autorevole esponente dello *Jōdo Shinshū* e già professore al Higashi Honganji di Kyoto:

La nostra concezione del peccato è ciò che fa la differenza tra lo *Shinshū* e il Cristianesimo. Il Dio di quest'ultimo è un Dio d'amore e di giustizia, mentre il Buddha è la misericordia in sé, e niente più. Il Buddha non giudica mai. Il Dio del Giudaismo, rappresentato più tardi da Cristo, diviene il Dio d'amore, ma resta tuttavia il giudice dei peccati e misura i castighi in proporzione di essi. L'Amida dello *Shinshū*, al contrario, non conosce che l'amore infinito per tutti gli esseri e il desiderio di liberarli dal cerchio eterno dell'ignoranza e della sofferenza in cui sono immersi. In Amida, di conseguenza, non vi è né ira né collera. Non c'è che Amore⁶¹.

Varrebbe forse la pena di riprendere qui l'idea di giustizia e di misericordia che Tommaso sviluppa in I, q 21, 1a-4a. Non possiamo farlo per ovvi motivi di spazio. Mi limito solo a sottolineare come per l'Aquinate la soluzione dell'apparente aporia tra giustizia e misericordia si trova nell'imperscrutabile volontà di Dio: «*Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit*» (S.Th. I, q 21, a 1) che è pur sempre una volontà di salvezza all'interno

60. Dianich S., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*. Brescia: Morcelliana, 1968, pp. 240-259.

61. Cit. in Steinlber-Oberlin E., *Les Sectes Bouddiques Japonaises*. Paris: Les Ed.G.Cres, 1930, p. 247.

della quale «*miserecordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitia plenitudo*» (S. Th. I, q, 21 a 3).

La dinamica giustizia/misericordia appare qui come lo «spazio» in cui l'uomo è chiamato a convertirsi aderendo ad una volontà d'amore che lo interpella e lo chiama a pienezza di comunione. Paradossalmente, proprio la «giustizia» di Dio, quale dimensione della sua «misericordia», supera di gran lunga l'«amore infinito», ma apparentemente «cieco» di Amida che «accoglie» e «afferra» l'uomo peccatore quasi suo malgrado, e «non lo abbandona» (*sesshu fusha*)⁶².

«*Sed illi soli gratia privantur*» (*Contra Gentiles* 3, 160)

Il pensiero di Tommaso non si esaurisce, però, in queste affermazioni della *Summa Theologiae*. Egli tocca il tema anche nella *Contra Gentiles* all'interno di una prospettiva più ampia e, oserei dire, anche più personale. Il passo che vorrei prendere in considerazione tratta dell'impedimento alla salvezza e ci interessa in modo particolare perché richiama da vicino il problema degli «insalvabili» trattato da Shinran e, in ultima analisi, del rapporto giustizia/misericordia. Recita dunque la *Contra Gentiles*:

Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur in 1 Tm 2,4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant.

A prima vista, questo passo sembrerebbe in contraddizione con quelli della *Summa* in cui Tommaso afferma che la grazia non è data a tutti. Non dobbiamo però dimenticare che l'orizzonte della *Contra Gentiles* è diverso. Sollecitata da Raimondo di Pennafort per i confratelli che in Spagna si trovavano a dover affrontare la sfida del mondo ebraico-musulmano, Tommaso supera, in un certo senso, l'orizzonte immediato della cristianità e il suo sguardo si estende a più vasti orizzonti, quello delle «genti». La citazione sopra riportata, si trova nel contesto del cap. 3 dedicato «A Dio, fine dell'uomo» e nell'articolo 160 dove viene affrontato il tema della «responsabilità dell'uomo nel suo rifiuto di convertirsi a Dio, sebbene la sua conversione non possa avvenire senza la grazia».

È significativo che Tommaso, sollecitato dal confronto con l'orizzonte non cristiano, superi qui i confini della concezione che la tradizione gli ha trasmesso e cerchi di indagare

62. L'espressione *sesshu fusha*, tanto cara a Shinran, si trova nel *Sūtra della meditazione* (*Kanmuryōju-kyō* in *Taishō Shinshū Daizōkyō*, 12, 343b) è formata da 4 ideogrammi che significano letteralmente «accogliere-afferrare», «non-abbandonare».

il problema da altre prospettive. L'*incipit* della citazione è particolarmente importante: «*Deus enim, quantum in se est paratus est omnibus gratiam dare*»: Dio è pronto a dare a tutti, indiscriminatamente, la sua grazia proprio perché è Dio. Coloro che ne sono privi pongono da se stessi l'impedimento: «*Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant*».

In questo modo, Tommaso supera decisamente il problema del numero dei salvati, tanti, pochi, tutti, qualcuno. Va invece al cuore della questione: l'insondabile mistero che avvolge il rapporto Dio/uomo, grazia/risposta umana. Non a caso, il contesto immediato della citazione è quello del rapporto tra la grazia e la responsabilità umana. Se l'uomo non può fare nulla senza la grazia di Dio e Dio dà a tutti la sua grazia perché vuole che tutti si salvino, com'è possibile che qualcuno sia escluso dalla salvezza?

Troviamo qui un'eco del problema che ha travagliato Shinran. Se il Voto di Amida «accoglie e afferra» tutti, come è possibile che ci siano degli «insalvabili», ossia degli esseri che sfuggono a tale «abbraccio»? Può il peccato umano, per quanto grave, vanificare per sempre la compassione e la misericordia di Dio?

Per lo *Jōdo*, e in particolare per Shinran, il Voto, ossia la «forza» salvifica della misericordia di Amida ha la meglio sul peccato umano. Proprio i peccatori in quanto tali, infatti, sono oggetto privilegiato del suo Voto e, come tali, sono «accolti, afferrati e mai abbandonati».

Per Tommaso, l'uomo, con il suo rifiuto, può ostacolare il piano di salvezza di Dio: «*Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant*». E qui tocchiamo certamente un punto nevralgico delle due diverse antropologie: Shinran, a partire dalla sua visione religiosa, concepisce l'uomo come un essere *karmico* che si muove all'interno di un rigido sistema di produzione condizionata (*pratitya samutpada*), e, come tale, trova la sua salvezza nel «lasciarsi fare», nel «lasciarsi afferrare» e «trasformare» nel tutto dell'unica suprema Realtà (*isshin*). Questa «Realtà» che lo «afferra» e «trasforma» è colta da Shinran nella sua funzione salvifica più che nella sua consistenza ontologica. Misericordia e miseria umana sono come due poli che si attraggono a vicenda e interagiscono in un processo senza fine.

Quest'approccio rischia inevitabilmente di bloccare il pensiero di Shinran in un'antropologia puramente soteriologica dove l'uomo è ridotto ad un mero «fenomeno» del divenire salvifico. Se egli, in alcuni punti della sua opera, sembra aprirsi ad una concezione metafisica che attribuisce ad Amida tratti personali, addirittura «monoteisti»⁶³,

63. De Lubac H., *Aspetti del Buddismo (Amida)*. Milano: Jaka Book, 1980, p. 333.

in altri ritorna ad una visione cosmica della Realtà all'interno della quale anche l'uomo non ha una vera autonomia. È legittimo, dunque, chiedersi, quale vincolo unisce Amida e l'uomo peccatore; la loro «unità» (*kihōittai*) implica un'alterità? La salvezza di Amida è un «dono» rivolto ad un essere in grado di accoglierlo e di rifiutarlo o è la «costrizione» di un processo che si compie «naturalmente»?

In Shinran non troviamo una risposta chiara e definitiva su questi punti, perché il suo sistema di pensiero più che una speculazione filosofica è un grido di speranza davanti al mistero. E come tale merita tutto il nostro interesse e la nostra attenzione.

Tommaso, per contro, si muove all'interno di una chiara concezione metafisica dell'essere che ne espande i confini all'infinito; di un'antropologia, illuminata e nutrita dalla fede, elaborata e complessa, in cui il dato rivelato viene assunto e indagato dalla ragione. Il suo pensiero scruta l'origine dell'uomo, il suo fine, il problema del male e della responsabilità umana. L'uomo è concepito come un essere creato «ad immagine e somiglianza di Dio», la cui dipendenza creaturale che lo orienta al Prototipo, non è d'impedimento alla sua libertà, anzi la suppone e la porta a perfezione, ed è fondamento della sua dignità. In quanto chiamato ad un rapporto personale con Dio in Cristo, l'uomo di Tommaso ha un destino trascendente. La salvezza non è un processo «naturale», ma un dialogo d'amore che non dissolve l'uomo in Dio, ma lo rende partecipe della vita divina. Se è Dio che ha l'iniziativa, che invita, attrae, persuade, giudica, perdona, è l'uomo, in tutta la sua interezza, che è chiamato a rispondere nella piena consapevolezza della propria libertà e responsabilità.

Conclusione

Davanti alla diversità di questi approcci che, nella contemplazione del Mistero si provocano a vicenda, possiamo cogliere la fecondità del dialogo e del confronto. Come rispondere, da cristiani, alla visione in sé attraente, del Buddismo della Terra Pura che Shinran ci presenta? Se, e dove, questa visione ha dei limiti e delle incongruenze, come provocarla ad un loro superamento? Quali sollecitazioni possono venire al dialogo cristiano-buddista da una simile dottrina? Quali contributi alla riflessione teologica?

Non c'è dubbio che l'orizzonte culturale e interpretativo di Shinran sia alquanto diverso da quello di Tommaso, e che la sua visione metafisica poco o nulla abbia in comune con quella dell'Aquinate. Ciò nonostante, alcuni punti meritano di essere ulteriormente approfonditi. È certo, ad esempio, che per Shinran, uno e uno solo è il «salvatore», unica la salvezza perché unica è la condizione esistenziale di male e di peccato in cui tutti gli esseri

si trovano immersi. Se salvezza c'è per l'uomo «immerso nelle grandi passioni», essa deve avvolgere tutti, a cominciare proprio dai peccatori più incalliti.

Quale luce può ricevere questa certezza dalla verità biblica che «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rom 5,8)? E che lo Spirito Santo dà «a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale» (GS 22)?

La provocazione che ne deriva ci dice che queste e simili urgenze stimolano e impegnano la teologia cristiana, di cui il tomismo rimane prezioso e imprescindibile punto di riferimento, ad uno sviluppo che riconosca come partner l'«altro» religioso. Oggi, il rapporto e il dialogo con le grandi tradizioni religiose dell'umanità sono non solo una necessità pastorale e missionaria, ma anche un nuovo contesto di riflessione teologica.

What Do You Do When Visiting a Temple?

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

I remember one morning being in a temple of Yiguandao in Xindian, a suburb of Taipei. While there by chance, a companion asked me a simple and innocent question related to my work: «What do you do when visiting a temple?». I can't remember my exact words but it was probably something on this line: «I move around attentively, determined to grasp the mysterious language God uses to answer the spiritual needs of those who worship in that place.» A year after, I still remember the question and struggle to find a simpler and more concise answer.

The quest has led me to recall some specifics of the visits made to non-Catholic places of prayer. There have been many visits indeed. I have been in mosques and Buddhist monasteries. I've visited Taoist, Confucian, as well as many other temples of folk religiosity; I've gone to holy places of new emerging religious movements such as Yiguandao, Tien Diiao, Tiende Jiao, etc. Why have I been there? What have been my basic attitudes and expectations while visiting those places? As I faced all these queries related to the spontaneous question of my friend, the inadequacy and incompleteness of my response became more evident. Hence, I will attempt to give a more balanced one making a specific reference to *Kuan-yin*, a Buddhist deity I realized has been very much present during this odyssey.

Visiting places of prayer has been one of my favorite hobbies since my youth. As a grade school kid, one of my best friends belonged to a Protestant denomination. I was a little fervent Catholic boy and my friend was educated to be a committed and model Protestant kid. Consequently, not even the motive of friendship would convince either of us to forfeit his Sunday obligation. In fact, the shadow and the control of our parents had already deeply engraved in each one of us the gravity of playing games with such a commitment. We naturally found an agreement: we would rush to the Protestant church after attending the Catholic celebration. Besides this arrangement, we never discussed religion. He never introduced me to his Sunday school's teacher, just as I never introduced him to my pastor. From him I've learned that a seat in the last row was the best. From that corner one couldn't miss the smooth proceeding of a celebration; neither could one be

counted in as a member. We did this till, because of school reasons, we parted ways. For my part, I realized that this habit planted an interest that, nurtured over time, paved the way to my present work in the field of inter-religious dialogue.

After years spent contemplating the world of religions, I now consider a visit to a temple fruitful when it enables me to identify and encounter sanctifying ingredients, elements capable of appeasing the religious thirst and hunger of believers. To achieve this end, a silent observation could suffice. That observation does not only unveil the sentiments and expectations of what believers hold to be holy; it also preserves my identity as an outsider. Furthermore, it enables the observer — me — to quietly be part of their prayer; to appreciate their religiosity from a corner. The language and symbolism of these places speak to me as a stranger and make me aware that no matter what, that feeling of strangeness is existential and will never be conquered.

Besides, my immersion in the Asian religious world through the present work of inter-religious dialogue in Taiwan has persuaded me of how idyllic my predilection for the corner and the seat in the last row was. At the beginning I needed to get used to too many faces, which without saying a word, bluntly questioned my presence in their holy place. I couldn't be mistaken for a tourist since I rarely brought a camera around. I also avoided displaying that ambiguous curiosity of tourists whose main concern seems to bottle up the world in a picture. Beside, time has not yet ripen too see Africans touring Asia; venturing in sacred places¹ is the least of the priorities of the few one might encounter.

Practically speaking, there is no room for a low profile presence in this area and thus one should be acquainted with the pampering protocol found in this religious environment. In fact, to the exception of Catholic places, a visitor can avail himself with a pamphlet or a leaflet presenting the place, providing information on the rituals and activities held in that place. Still, there are always good willing believers who, noticing that I am a foreigner, volunteer to introduce me to their religious world. I have also met some opportunists among these self-purported guides. They are so full of initiative that they can't find ways to dissimulate their intention to lure their host into their religion.

When and where previous arrangements were made, I have been always pampered with the company of an accommodating guide ready to explain and answer all questions. In some places, these are people trained for this specific task. Admittedly, I am not

1. As far as the qualification of place is concerned, the Chinese religious world has given me the intuition that privacy and sacredness are very close. What is most private is also sacred and thus commend a religious attitude and in counterpart provide a sense of self-identification. This is the case for instance with the family altar, the cemetery, the local temple.

fully at home with these kind of visits; they are simply too professional, too sophisticated. They demand a lot in terms of mental and psychological preparation; they require a full attention during and after the meeting. Every word has to be weighed, as the saying goes: «Words are a source of misunderstanding.»

A pre-arranged meeting has one particularity: it switches the attention from the sacred place to the people being sanctified in those sacred places. They are encounters among believers of different faiths. During these encounters, one can confirm learning and insight collected during previous visits. Here questions and answers are less meant to capture or convince the partner about a unilateral truth. They are to brighten a mystery, a phenomenon of which one has had a dusky understanding.

I will now recall my acquaintance with *Kuan-yin* to illustrate a case of progressive learning experience in inter-religious dialogue. As far as I can recall, my first encounter with what I later knew to be *Kuan-yin* took place in a Taoist temple in Metro Manila, the Philippines. That image became more familiar to me as I became more acquainted with the small streets of Manila's China Town and visited temples and shops of religious artifacts. At first glance, I could hardly see any difference among all the imageries displayed on the altars in temples, or on the shelves where religious artifacts were being sold. To me all these were different postures of the same Buddha.

However, the more I went to these places, the more I started noticing some particularities. First to strike me was the «Thousand-handed Thousand-eyed» female goddess in a Buddhist place. Actually, I had already seen a similar statue in a Hindu temple. Still, I frequently noted another female deity. Unlike the emaciated Indian look of the Thousand-handed deity, this one displayed a Chinese look. Among the variations there was one depicting a woman carrying a basketful of fish,² another one was that of a young beautiful maiden holding a scroll in her hand, that I later came to know as *Ma-lang-fu*.³ I had also seen many feminine Blanc de Chine porcelain statues that I surely knew to be goddesses even though I couldn't say which deity.

Among my very first informants was an American confrere with whom I used to share about my visits in these strange places. I remember his sudden reaction after I described the goddess I had seen in one of those Buddhist temples of China Town. He rushed in his office and tended me an article that I realized was a seminar paper written during his theology and in which he was comparing *Kuan-yin* and the Virgin Mary. The

2. I later on came to know her as *Yu-Lan Kuan-yin*. See Chun-fang Yu, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press, 2001, p. 419.

3. Ibid., p. 421.

description and insights he made were reminding me of the Chinese religious corner in the heart of the Philippines. But no matter all my efforts, I still did not comprehend what I saw. I practically gave up because I was in the meantime getting more involved with Muslims.

As a result of my assignment to Taiwan, my interest into the Chinese religious world was awakened. In fact, once in Taiwan, I did not only visit religious places out of fun, but also because it was becoming an integral part of my job: promoting a spirit of inter-religious dialogue and cooperation among various religious groups.

During the initial period, the benefit of the previous visits was that I could at least identify one deity and be attuned with the sentiments of her devotees. Still my knowledge of *Kuan-yin* remained shallow. In some cases I was not able to distinguish her from *Ma-Zu*⁴ and the *Zhu Sheng Niangniang*, (the midwife goddess⁵), which are equally famous female deities in the Taiwanese pantheon. To get a hang on it, I bought an illustrated volume of the three hundred deities of Chinese Religions. My hope was that this would help me delineate which deities belong to which religious denominations. In that book, *Kuan-yin* is listed as a Buddhist deity, a presentation that stood against her omnipresence in Taoist temples and others of popular religiosity. I did not cease to ask myself the question: «What is the use to distinguish and classify if in the end these religions worship the same deities?».⁶

I would have remained with many more questions like these if I did not have the chance of attending an international conference on *Kuan-yin*. The conference was sponsored by *Fagushan*⁷, one of the leading Buddhist groups in Taiwan. The project gathered around thirty scholars and researchers from all over the world. Its three days lectures and forums dealt exclusively with *Kuan-yin*, his Indian background, the canonical scriptural basis for his cult, the creation of indigenous scriptures and cult of *Kuan-yin*, most of

4. *Ma-zu* is one of the cases of a historical figure that, by means of canonization, have been transformed into a goddess and is worshipped as a savior of seafarers and fishermen. See Caltrionhill M., *Private Prayers and Public Parades: Exploring the Religious Life of Taipei*. Taipei: Taipei City Government, 2002, pp. 114-116.

5. See Luxing Wu, *100 Chinese Gods*. Singapore: Asiapac Books, 1994, p. 81.

6. Jiang Sheng comments that «in popular religions the cult of Guanyin is mostly presented as a mixture of Buddhism and Daoism» shed ample light on my concern. See Jiang Sheng, *Rituals for Exorcising Pestilence and Worship of Guanyin: Guanyin, Heavenly Mother Goddess, Sizhou Sage and Smallpox*. In *Proceedings of Bodhisattva Avalokitesvara (Guanyin) and Modern Society: The Fifth Chung-Hwa International Conference on Buddhism, Dharma Drum Mountain*. March 4-6, 2006, p. 43.

7. *Fagushan* is translated in English as «Dharma Drum Mountain» and it is one of the fastest expanding Buddhist communities in Taiwan. Dharma Drum Mountain has been materializing the vow of its founder Master Sheng Yen, to revolutionize society by means of the propagation of the Dharma. Education and research rank among the first priorities of Dharma Drum Mountain.

which are miracle tales of favors the Bodhisattva granted to her devotees.⁸ For me, most important was the detailed explanation of the domestication process of Bodhisattva *Avalokiteśvara*.

The topic of this domestication was indeed important because it offers the clue to comprehend the cult, the art, and the mythology around *Kuan-yin*. As I was listening, I kept on thinking of «sinicization», which will be a Catholic term to describe accommodation or inculturation. I marveled at the radical impact that process has taken in Buddhism. It did not only switch the gender of the Indian male Bodhisattva *Avalokiteśvara* in the Chinese most adored, it has also led Buddhism to be seen and counted as a Chinese religion. Most common Chinese speak of Buddhism as one of the three Chinese religions, not mentioning that, just as Christianity, Buddhism came to China from the West.

During this conference I was lucky to meet Prof. Yu Chun-fang. Her keynote speech was enlightening. In fact, the importance of her work could be perceived through the frequent references and annotations the other speakers made of her book.⁹ Among her claims, she spoke of the importance of the transmission of miracles that *Kuan-yin* granted for the benefit of her devotees, how these stories constituted an indigenous collection of sutras that later on influenced the artistic inspiration of paintings, sculptures and novels of *Kuan-yin* that made *Avalokiteśvara* a real Chinese goddess who surpassed some of the high ranking deities of Daoism. Most of these sutras were based on miracle tales, visions and dreams of the Bodhisattva. Chun-fang writes that «Chinese created indigenous forms of *Kuan-yin*, just as they composed indigenous sutras;»¹⁰ and further ex-

8. Here I learned basically that *Kuan-yin* is the Chinese translation of *Avalokiteśvara*; the most popular Bodhisattva in all of East Asia; that his domestication in China has transformed him into the female goddess of Mercy and Compassion, that she is one of the favorite focus of Buddhist devotional art in which she is depicted as the embodiment of compassion, as a savior especially from dangers leading to sudden deaths, as a guide of the deceased toward rebirth in the Pure Land, or again as an omniscient protector of individuals and the state. I also learned something of the fame and influence of *Kuan-yin* in other places of Asia, namely Japan, Sri Lanka, but mostly Tibet where the Dalai Lama is thought to be a re-incarnation of *Kuan-yin*.

9. Chun-fang Yu's work was about the process through which Buddhism became a Chinese religion. Using different methodological approaches, including analysis of Buddhist scriptures, miracle stories, pilgrims' accounts, popular literature, and monastic and local gazetteers — as well as images of *Kuan-yin* and the evolution of his/her aesthetic representations — Chun-fang Yu stresses the particular role *Kuan-yin* has played in the process. Furthermore, by clarifying the dramatic transformation that saw the (male) Indian bodhisattva *Avalokiteśvara* into the (female) Chinese *Kuan-yin*; or again the change of minor figure *Avalokiteśvara* into the universal savior and «Goddess of Mercy» worshipped by so many Chinese devotees; Chun-fang is implying that *Kuan-yin* is in fact a Chinese creation. Beside, I owe Chun-fang Yu a token for the simplicity and clarity of her style. She uses a narrative style that smoothes an understanding of *Kuan-yin*. For more details see Chun-fang Yu *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, cit.

10. See Chun-fang Yu, *Kuan-yin and Chinese Culture*. In *Proceedings of Bodhisattva Avalokiteśvara (Guanyin) and Modern Society: The Fifth Chung-Hwa International Conference on Buddhism*, Dharma Drum Mountain. March 4-6, cit., p. 7.

plains that «new forms of *Kuan-yin* appearing in devotees' visions of the Bodhisattva as contained in some later miracle tales served as effective media for the domestication and transformation of *Kuany-yin*.»¹¹ By «domestication» Chun-fang Yu refers to the «creation of images of *Kuan-yin* unauthorized by scriptures» or with «no scriptural basis», aimed at presenting the goddess in a «way that would respond to the needs of the faithful.»¹²

To the question of the gender transformation of *Kuan-yin* and her fame in China, Chun-fang Yu's answer is very simple and straight: «One reason why the belief in *Kuan-yin* has taken such a strong root in China,» she says «is of course the message of universal salvation promised by the Bodhisattva.»¹³ She adds that «prior to the translation of the *Lotus Sutra* in the third century, there was no Chinese deity to compare with *Kuan-yin*, who was not only a universal and compassionate savior, but also easily accessible.»¹⁴ Before concluding that *Kuan-yin* was the new foreign god who would help anyone in any difficulty, she adds that «the gospel of the “Universal Gateway” preached a new and democratic way of salvation»¹⁵ which she explains by the absence of particular requirements and the whole inclusive attitude that the devotion of *Kuan-yin* implied. Chun-fang Yu says:

There was no specific thing a person had to do to be “saved.” One did not need to become a scholar learned in scripture, or a paragon of virtue, or a master proficient in meditation. One did not have to follow a special way of life, take up a strange diet, or practice any ritual. The only requirement was to call his name with a sincere and believing heart. There was no discrimination on the basis of status or gender. And the benefits of worshiping him were both spiritual and worldly.¹⁶

I appreciated Chun-fang depiction of a goddess with a universal message and was grateful for reminding me that, centuries before the arrival of Christianity; the devotees of *Kuan-yin* had already been searching for a universal god and that they had identified this god with the domesticated Bodhisattva *Avalokitsevara*. I was also thankful to her for calling my attention on the present method of propagation of devotion to *Kuan-yin*.¹⁷

11. Ibid., p. 6.

12. Ibid., p. 8.

13. Ibid., p. 9.

14. Ibid., p. 9.

15. Ibid., p. 9.

16. Ibid., pp. 9-10.

17. Chun-fang makes the following observation: «Anyone who visits a temple in Taiwan, or Hong Kong, or Mainland China can find posters, pamphlets, brochures and books on the side tables or stacked on bookshelves along the walls of the main hall. They are printed by lay devotees and are placed there for visitors to

The deep impact of this domestication could perhaps justify why most Chinese look at Buddhism as Chinese religion forgetting the original atheistic orientation of Buddhism. The same process of metamorphosis has also shed light on the reasons why during the first centuries, Buddhism was looked at as a special sect of Daoism. The reason will be simple, just as Daoism the «new religion» stressed the importance of meditation and encouraged a withdrawal from worldly affairs. Yet, the accommodation had introduced a radical component in the atheistic religion: Bodhisattva *Kuan-yin* was foremost a goddess, a savior to be worshipped and prayed and not only a role model to imitate.

If we think of the initial atheistic attitude of Buddhism, then we might see the extent of the impact brought by that domestication. The thought and the rituals that developed around this Bodhisattva went beyond what could be admitted in the context of an atheistic religion. In other words, as it is true that the transformation and domestication of *Avalokitesvara* into *Kuan-yin* made Buddhism an accepted Chinese religion, it is equally true that the process provided Buddhism with a theistic theology; it turned it from being a way of life which, at the most, looked up Buddha as a model, to a religion with a goddess. The conception of *Kuan-yin* as a goddess who listens to sounds and screams of devotees, her portrayal as Bodhisattva with «Thousand hands, thousand-eyes»¹⁸ so that she can rescue all those calling upon her name from any danger, the description that for the sake of the propagation of the *dharma* she would even assume the form of a prostitute¹⁹; all these descriptions have a deep impact on the common view that Buddhism is an atheistic religion.

browse through or take home for later reading. This is one way to generate merit. Among the pious literature distributed for free in this fashion, there are both canonical and indigenous scriptures.» See Chun-fang Yu, *Kuan-yin and Chinese Culture*. In *Proceedings of "Bodhisattva Avalokitesvara (Guanyin) and Modern Society: The Fifth Chung-Hwa International Conference on Buddhism, Dharma Drum Mountain. March 4-6, cit., p. 4.*

18. See Levering M., Why Does Dabai Guanyin have a Thousand Eyes? A study of Guanyin in Chan Texts, Culminating in A study of Case 89 in the *Biyanlu*. In *Proceedings of Bodhisattva Avalokitesvara (Guanyin) and Modern Society: The Fifth Chung-Hwa International Conference on Buddhism, Dharma Drum Mountain, March 4-6, cit., p. 1.*

19. Chun-fang Yu, cit., p. 421.

Cultura
e società



Filipino Art
in Dialogue with Faith
CARL CHUDY

Filipino Art in Dialogue with Faith

CARL CHUDY

Faith and art share the capacity to help us to renew our awareness of the ultimate questions: who we are, where we have come from, and where we are going. Faith and art are, in the end, prophetic, reminding us both of the glory of humanity and the fragility of human institutions. George Wolfe, prolific writer for the journal *Image: Art, Faith, Mystery*, reminds us of the vocation of the artist in this endeavor: «The artist's calling is not in the wind, earthquake, and fire of human activity, but in the still, small voice that speaks through our human experience. That voice may be quiet, but it is insistent, and while it places burdens upon us, it also liberates. The artist is first an observer, someone who stands apart and then re-shapes experience. The products of art are, in a sense, “nothings” — gratuitous objects that serve no immediate utilitarian purpose. That they in fact serve one of the highest purposes — helping us to understand what it means to be human.»

In this we begin to understand the profundity of the arts and their unspeakable power to express an intense emotional and reflective encounter with the sacred and holy, and consequently, with Christ himself. The content of dialogue between faith and art is persons rooted in faith and alive in their culture.¹ Christian faith in the Philippines is local in the manner it expresses itself through the historical experience of a people and how they react to that experience, and universal in its theological content who Christ is himself. The interior search for harmony characterized in the dialogue between Filipino art and faith is depicted in the tumultuous history of the Filipino people with over five hundred years of political and economic colonization, where everything is connected.²

That has been no less the case in the Philippines with its short, but rich history of the visual arts as it attempts to dialogue with faith of its predominately Catholic population. The three most popular icons in the Philippines; *Madonna and Child*, *Crucified Christ* and *Santo Niño* have been depicted many different ways through artists in the Spring of the Modernist Period: Antonio Malantic, the brothers of Asuncion, Resurreccion Hidalgo and Simon Flores to the early Modern period in the Philippines with Hernando

1. Dialogue Between Faith and Culture in Asia: Toward Integral Human and Social Development, FAPAIL: 21-26. This was an important workshop held in Manila by the FABC, January 14, 1996.

2. Reception A., Crucial Crossroads: Dialogue Between Faith and Culture. *FABC, East Asian Pastoral Review*, Volume 42/1-2, 2005.

Ocampo, Galo Ocampo, Romeo Tabuena, Vincente Manansala, Napoleon Abueva and Ang Kiukok of the 20th Century.³

The evolution of painting in the Philippines moved from the heavily Spanish influence of idealized cultural figures in the 19th and early 20th century, known as the Classical Period, to the depiction of life in the Philippines in all its crude, reality, especially among the poor. Vincente Manansala's *Madonna of the Slum* is a Filipinized mother and child. He not only indigenized the European icon, but also placed them in the urban poor setting – the slum area. The painting shows poverty after World War II and the uncertainty and fear felt by the mother and child. They hold each other protectively. Manansala's style is characterized as transparent cubism — rarely breaking down the human figures into geometric shapes, showing different aspects of the figures through transparent planes. In the same vein, Galo B. Ocampo (1913–1985), with his *Brown Madonna*, Filipinized Western canonical iconography with his *Brown Madonna* done in 1938. The painting has a distinctly Philippine landscape with a *bahay kubo* in the background, an earth colored skin Madonna wearing a *patadyong*, with anahaw leaves as a halo, and a brown-skinned child — a reinterpretation of the typical European-Western looking mother and child portrayals.⁴

Both pieces exemplify the search for a Filipinized Roman Catholicism that did not have to speak solely in images imported from Spain and other parts of Europe. At the same time, there seemed to be offense at idealized images of Filipino



Vincente Manansala's *Madonna of the Slum*



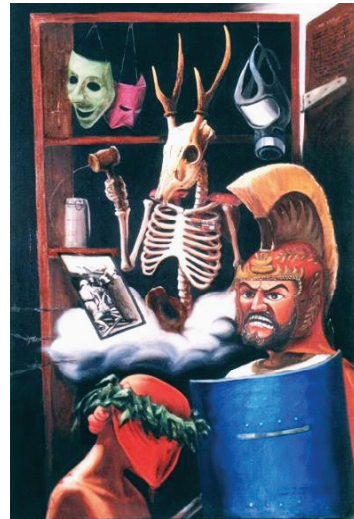
Galo B. Ocampo's *Brown Madonna*

3. Hernandez E. M., *The American and Contemporary Traditions in Philippine Visual Arts*. Official Website of National Commission for Arts and Culture in the Philippines.

4. Torres, E., *Faith and the Pinoy* (An article on the website «Faith and the City: A Survey of Contemporary Filipino Art»). Professor Emmanuel Torres is the Director of the Ateneo Art Gallery in Quezon City, Philippines.

life in the face of poverty and war. Thus, in the Modern Period of the visual arts in the Philippines, from the early twentieth century until soon after World War II, there was a deliberate effort to move away from the Classicism's icon Fernando Amorsolo y Cueto (1892–1972), considered the standard in the visual arts. Amorsolo idealized the rural life of the working men and women. He depicted farmers and fisher folks doing their work without much effort, seemingly enjoying themselves in their arduous tasks. His depiction of the ever-smiling *dalagang bukid* (*Smiling Maiden*) is another trademark. However, the horrors of World War II and the entrenched poverty it left in its wake changed the way many Filipinos saw themselves as a people and as Catholics.

In more contemporary Filipino Christian iconography, the power of religious imagery extends beyond the needs of church and home worship. During the martial-law rule of Ferdinand Marcos (1972–1986), for instance, pro-democracy activists re-imagined traditional imagery, relating them to human-rights causes and invoking divine tender mercies against neo-imperialist/neo-colonial power and the might of the military.⁵ Exemplifying this was the role played by the image of Mary Mother of God, hoisted onto the shoulders of the people in the nonviolent EDSA Revolution which toppled the Marcos dictatorship. Before that, the *Social Realists* had begun to politicize the visual arts with religion serving as a motivating spirit. Pablo Baens Santos



Eric Fernandez's *Ang USA, Isang Direktor*

depicted Inang Bayan (*Motherland*) as a female Christ in a masterly painting, Krista, her mouth gagged with barbed wire but her fist clenched in defiance. Antipas Delotavo identified the Blessed Virgin with the masses living in squalor in a distinguished portrait series commissioned as part of the 2000th anniversary celebration of her birth.⁶ Finally, in the above image, Edgar Fernandez's *Ang USA, Isang Direktor* (*The USA, A Director*), the resentment toward USA ties with the Marcos Regime was intense. Art was directed toward social and political commentary, using traditional Catholic Christian images.

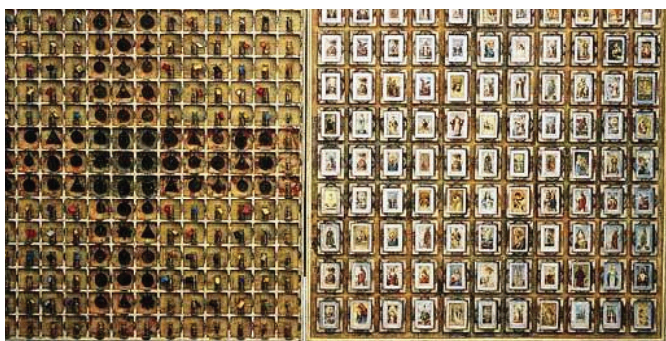
Post Social Realists, after the fall of the Marcos Dictatorship, softened into a less politicized expression. More worldly and laid back in their attitude toward faith in the supernatural, they do not confine themselves to conventional Christian imagery and in-

5. Ibid.

6. Ibid.

stitutional Church theology, but also include the folk-belief system of the rural and urban poor grappling with subhuman housing, malnutrition, disease, boredom, vice and violence. Hardly touched by the benefits of a free-market economy, the poor have little recourse, besides political activism, other than prayer, magic, faith healing and taking their chances with luck (sweepstakes, lotto, jueteng). Hard times explain the upsurge of populist charismatic movements like El Shaddai, which draws legions of followers to their prayer rallies at Luneta Park.

Ex-seminarian Norberto Roldan, an important figure of the Social Realist movement in Negros Island known as the Black Artists of Asia, takes on a documentary attitude. In his *Faith and Sorcery* series of wall assemblages, he puts together



Norberto Roldan's *Faith and Sorcery*

crucifixes, medals and *estampitas* with bottles of native herbal remedies and *anting-anting* (protection against bad spirits): a collection of cure-alls to the oppressed masses. In one exhibit, he takes into account similarities and differences of color and tone in the multiple items he arranges in grid formation - such as a downpour of crucifixes or a assortment of holy pictures and medicine bottles - there emerges a large cruciform at the center of each assemblage. Worth noting here, as in the works of some others, is the use of repeat-forms like visual mantras. The meticulous care with which Roldan brings a subtle equilibrium to these forms connotes that his art empathizes with the hopes of the rural masses.

For Jose Legaspi, institutional religion deceives and manipulates, bringing memories as utterly bleak and depressing as his drawings. He set black-and-gray monochromes to vent anger at a repressive Church and its members with closed minds concerning homosexuality and the institution of marriage. Autobiographical alienation and angst by this gay artist, maligned by family and associates for his gender preference, nonetheless does the religious sensibility a service by showing us how the demons of contemporary faith should be depicted in art — with fierce clarity and propinquity.

Finally, the Vatican's recent addition of the Resurrection to the traditional Fourteen Stations of the Cross suits the Pinoy spiritual sensibility and love of glorious endings. As depicted in Daniel Coquilla's *Fifteenth Station*, it is the only one in color among the

14 other Stations, which are in stark black and white. As in the 14 others, the Fifteenth displays that peculiar Coquilla aerial perspective and quirky humor of having his wall-eyed people, in this case the followers of Jesus, looking straight up at their resurrected Savior, Who in turn is floating straight toward us, the viewers.

In the sweep of history of visual arts in the Philippines, from the Classical Period to the many versions of contemporary Filipino art that celebrates, accuses, seeks solace and healing, Filipinos sift ways to visualize the movement of soul in all the pain, precariousness and beauty of this archipelago. Thus, the Philippines is in position to allow genuine art and authentic



Daniel Coquilla's *Fifteenth Station*

faith experience fertilize each other. When we lack the kind of attention which only the imagination can provide, we make it more difficult to live the life of faith. And art, when it sees no creation to celebrate, and no soul in need of saving, loses its respect for truth. The wonder of art in its dialogue with faith, is that we can still receive grace through the cracks in those vessels. As Leonard Cohen put it: «There are cracks, cracks, in everything, that's how the light gets in.»

In
margine



La croce e il suo annuncio

GILDO COPERCHIO

La croce e il suo annuncio

GILDO COPERCHIO

Dinajpur, 11 Maggio 2006

Carissimo Sergio,
tra i tanti eventi che hanno influito sul mio modo di pensare e di vivere la missione devo senza alcun dubbio porre l'inizio dell'esperienza a Chuknagar.

Questa lettera riflessione che risale al dicembre del 2001 può nel suo raccontarsi far capire che il nocciolo del nostro far missione è dentro di noi: il Vangelo lo abbiamo letto, studiato, ne possiamo fare una esegesi da esperti eppure riesce sempre a prenderci di sorpresa. Come dico nella lettera e come leggevo nelle pagine scritte da Luigi ripensando ai suoi anni passati a Chuknagar nello scorrere dei giorni del nostro essere missionari ci troviamo alla fine con i ruoli invertiti. Pensavamo di essere noi gli evangelizzatori e ci ritroviamo invece evangelizzati. Uno scherzo davvero quello che lo Spirito sembra fare a coloro che lo cercano con cuore sincero.



Ramadan, Avvento, Eid-UI-Fitr, Natale 2001

Carissimi,
vengo a scrivervi solo ora, dopo il mio ritorno in Bangladesh. È passato esattamente un anno da quando vi ho salutati proprio in questo periodo. Molti gli avvenimenti che hanno coinvolto in modo più o meno diretto il nostro vivere. In questi ultimi mesi l'attentato al Trade Centre di New York e al Pentagono a Washington con la conseguente guerra in Afghanistan continuano ad essere al centro delle notizie ma anche del nostro vivere con le conseguenze inaspettate che un fatto come questo ha prodotto. Se poi, un fatto capitato a migliaia di chilometri da casa nostra può influenzare il nostro vivere ed il nostro pensare come sta avvenendo ci fa capire che il mondo, oggi, è proprio lì fuori della porta di casa e, volenti o nolenti, ci coinvolge con tutti i suoi problemi. Non possiamo più difenderci dicendo che non ci riguarda.

Il mondo, e con lui anche noi, si è scoperto dolorosamente disincantato di se stesso e del suo futuro. Mi viene spontaneo paragonare gli eventi passati come ad una nuova Babele. Ci ritroviamo infatti a parlare non solo lingue diverse, ma anche i valori su cui ci confrontiamo e su cui basiamo la nostra vita cominciano ad apparirci fondamentalmente diversi. È in questo contesto che anche la mia vita ha cominciato a colorarsi oltre che delle corsie e degli ambulatori dell'ospedale anche delle strade e di alcuni villaggi di questo strano Bangladesh. Durante questo anno ho cominciato una nuova esperienza che mi porta ogni quindici giorni (quando cioè sono libero dalla reperibilità in ospedale) in un villaggio a circa 60 chilometri da Jessore dove due miei confratelli stanno portando avanti una missione di presenza e di testimonianza in mezzo ai fuori casta.

Passo così il sabato pomeriggio e la domenica visitando un centinaio di pazienti con la gratuità tipica evangelica mettendo al primo posto i bambini, i vecchi, le vedove, i poveri di Dio in senso lato. Devo confessarvi che è un'esperienza nuovissima anche per me che, pur abituato a toccare poveri e meno poveri negli ambulatori dell'ospedale, ho cominciato a capire ogni giorno sempre di più il senso della predilezione di Dio per coloro che nelle beatitudini sono gli esclusi: i poveri, gli affamati, gli assetati di giustizia, gli esclusi per razza, religione, politica, per casta...

Circa un mese fa ero andato alla stazione dei pullman proprio per recarmi a Chuknagar, si chiama così il paese a cui appartiene il villaggio dove vado. Era un sabato pomeriggio, assolato e caldo. La stagione delle piogge era ormai conclusa. La polvere aveva ricominciato a far da padrona per le strade sostituendo la melma che fino a ieri sembrava non volersi più asciugare.

Mentre facevo la coda allo sportello per comperare il biglietto alcuni attorno a me hanno cominciato a chiedersi se ero americano. Il bigliettaio, che mi conosce da tempo, quasi consapevole della situazione un po' imbarazzante in cui mi trovavo, alzando la voce mi ha chiesto: «Sei italiano, vero?». Ho annuito sorridendo e preso il biglietto, salutando chi mi stava attorno in bengalese, sono salito con calma sul pullman.

Dopo aver preso posto sotto gli occhi curiosi degli altri passeggeri, aspettando l'ora della partenza ho cominciato a scrivere su un foglio quanto mi stava passando per la testa. È una riflessione che vi mando così come è nata. È una riflessione su ciò che sto vivendo e su come la realtà che mi circonda possa a volte interpellarmi facendomi ripensare alla stessa missione.

Una riflessione che a suo modo può prendere i colori del digiuno musulmano, il Ramadan ormai agli sgoccioli o quello del nostro periodo di attesa, l'avvento; sperando che le festività collegate alla loro fine, l'Eid-ul-Fitr ed il Natale che si susseguiranno pos-

sano ispirarci ad un nuovo incontro ed ad una nuova rinascita, nonché ad una maggiore mutua comprensione.



Ebbene eccomi su questo pullman aspettando di partire con la gente che mi guarda come un estraneo. Ed un estraneo lo sono in questo palcoscenico di vita, soprattutto per la mia pelle bianca, per la mia pronuncia strana, per il mio rispondere pazientemente alle loro domande. Si meravigliano infatti che risponda in bengalese alle loro domande fatte in un inglese rabberciato. Di bianchi che possano intavolare un discorso in bengalese non ce ne sono poi tanti da queste parti, per cui la loro curiosità aumenta ancor di più.

La pelle bianca, dicevo: la credono una benedizione. Ma è anche un marchio: il marchio del privilegiato. La tua pelle dice che sei ricco. E anche se non lo sei devi accettare che così sia. Non ti crederanno mai quando dici di non possedere nulla. Non posso credere che tu abbia lasciato l'Italia per vivere in Bangladesh al servizio degli altri. È inconcepibile. Eppure devi dire grazie a questo marchio, a questa pelle perchè solo così oggi il tuo messaggio diventa rivoluzionario, assurdo. La pelle riveste inevitabilmente il tuo messaggio. E puoi tentare di raccontare che non hai moglie, non hai figli, non hai uno stipendio e hai rinunciato a tutto questo per venire in questo angolo di mondo da cui tutti sembrano voler fuggire.

Mi guardo attorno... le case di fango si susseguono lungo la strada che il pullman, ormai in viaggio da mezz'ora, consegna al mio sguardo. Non so perchè ma è un po' di tempo che ripenso alla croce, a quella croce che dico di predicare, di testimoniare...

Ma a chi? A coloro che in realtà vedo già inchiodati sulla croce della povertà, dell'ignoranza, della oppressione, dell'ingiustizia, della malattia...? E allora all'improvviso mi rendo conto che sto predicando a me stesso, alla mia anima, alla mia fede, alla mia speranza, a questa mia vocazione. Sono io il primo da convincere e da convertire.

«*Andate e predicate...* » si legge nel Vangelo. Sedici anni fa salutando i miei compaesani nella vecchia chiesa del mio paese il caro vescovo Tarcisio mi aveva consegnato con il Vangelo anche la croce. Ma che cosa ne so io della croce? Che cosa ne so io del Cristo crocefisso? Durante questi miei viaggi verso Chuknagar mi ritrovo spesso con gli occhi fissi su questa gente che mi si accalca addosso su questi pullman pieni all'inverosimile.

Sono qui a predicare loro la croce? Non potranno mai capirla la croce perchè sulla croce sono nati, sulla croce sono cresciuti e sulla croce continuano a vivere giorno dopo giorno. Sono loro che possono insegnarmi il senso della salvezza nella croce, sono loro

quelli che sanno il vero senso della gioia nella povertà, della serenità nella sofferenza, della speranza nella disperazione, della ricerca per la giustizia.

Sono loro i poveri che il Vangelo chiama beati, sono i miei compagni di viaggio che su questi pullman sgangherati sembrano sfidare ogni momento il destino. Sono quelli che per strada non si stancano mai di chiedere l'elemosina, o mi guardano con curiosità e con invidia. Sono i malati che mi aspettano il sabato e la domenica... fermandomi a volte per la strada che conduce alla missione. Sono loro ad indicarmi il senso di quella croce scelta da quel Dio che eterno si è voluto fare tempo per perdersi tra di noi. Penso che tra tutte le costruzioni che ho visto sfilare sotto i miei occhi le case di fango che hanno accompagnato i miei viaggi a Chuknagar nei mesi passati siano quelle che assomigliano di più alla capanna dove il Cristo 2000 anni fa nasceva e dove penso continui a nascere ancora oggi.

Non so se raccontarvi tutto questo abbia un senso, e se abbia senso raccontarvelo alla vigilia del Natale.

Comunque volevo con questi miei pensieri ringraziarvi di nuovo per il tempo passato con voi lo scorso anno e perchè con la vostra simpatia, amicizia e col vostro ricordo mi invitate a continuare questa mia strana avventura per le strade del mondo per annunciare che Dio non si stancherà mai dell'uomo e continuerà a nascere nelle sue capanne.

Un augurio, un saluto e un ciao immenso.

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