

Volume 3 (2008)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

3

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle 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

Eugenio Pulcini • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

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 3, N. 3

2008

- 123 L'identità amorosa
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 127 Interreligious Dialogue in Taiwan
Paulin BATAIRWA KUBUYA
- 133 Il *rih* profetico
Natura e finalità della controversia profetica
Giovanni Paolo SUCCU
- 149 Introduction to Zen Buddhism
Umberto BRESCIANI
- 159 Introducing Islam
as a Religion of the Heart
Gerardette PHILIPS

CULTURA E SOCIETÀ

- 171 La cerimonia del tè
Silvano DA RORT

IN MARGINE

- 185 An Assessment of the Youth Ministry
of St. Francis Xavier Parish—Manila
Henry GOMES POLASH

L'identità amorosa

*«Potrebbe ora dirci qualcosa sull'amore?»,
chiese l'intervistatrice al filosofo Jacques Derrida.
«Su che cosa?», rispose lui con fare sorpreso.
«Un qualcosa sull'amore», ripeté l'intervistatrice.
«Un qualcosa sull'amore (amour) o sulla morte (mort)?», ribatté il filosofo.
«No, non sulla morte, sull'amore!», insistette l'intervistatrice.
«Ma io non ho assolutamente nulla da dire sull'amore!», replicò Derrida.*

TIZIANO TOSOLINI

La filosofia è «amore della sapienza». Eppure, come osservava Emmanuel Levinas, quasi mai la filosofia si è soffermata a considerare quella «sapienza dell'amore» che sembra debordare ogni razionalità. La filosofia non sa più parlare dell'amore, non ha ben chiaro che cosa sia, né come si manifesti, proprio perché essa l'ha considerato come un qualcosa di istintuale, una malattia, una follia. Di fronte al problema dell'essere, del nulla, della coscienza, del sapere o della morte..., afferma il filosofo J.-L. Marion, il fenomeno dell'amore scade in secondo piano, diventa irrilevante e quasi banale.

Parlare della necessità del sapere significa anche parlare del grado di certezza della conoscenza. Ed è proprio qui, ci dice Marion, che è possibile intravedere una nuova posizione filosofica che vada al di là della riduzione epistemica (che considera nelle cose solo ciò che si dà con certezza come «oggetto» ad un «soggetto conoscente», come postulava Husserl) e della riduzione ontologica (che considera invece l'ente riconducibile al suo essere, come affermava Heidegger). Entrambe le posizioni, infatti, non riescono ad uscire dal circolo della soggettività che si auto-fonda, si auto-trascede e auto-appropria raggiungendo l'autarchica rassicurazione del *cogito*. Tuttavia, questa certezza di sé rimane muta, anzi trema, di fronte ad una domanda fondamentale: «a che scopo?», «a che giova?». Qui non si tratta di sconfiggere un dubbio e di raggiungere una certezza, quanto piuttosto di sconfiggere la prospettiva della «vanità» di ogni cosa, una vanità che riemerge sotto l'assillo della domanda «a che giova?», sia di fronte alla certezza degli oggetti che di fronte allo svelamento del nostro proprio essere. Il problema non sarà più quindi: «sono certo?», quanto piuttosto: «malgrado tutta la mia certezza, non sarò io invano?».

La perfetta, ma inutile, autocertificazione del soggetto, che proprio perché produce da sé la sua certezza non lo rende certo di nulla, ha bisogno di un'ulteriore sicurezza per

sconfiggere la sua vanità: qui non si tratta più dell'esigenza di ottenere una certezza di essere, ma di trovare la risposta ad un'altra domanda: «sono amato?». Solo un ego individuato non dall'essere ma dall'amore di altri resiste all'assalto della vanità. L'ego, infatti, non riesce a provare amore di sé a partire da sé proprio perché volersi amare è del tutto contestato dalla vanità riscontrata. La risposta a questa domanda, perciò, implica che il soggetto riceva la sicurezza del proprio esistere non da sé, ma da un *altrove* in cui l'*altro* (colui che lo ama) «si» (e quindi «lo») manifesti. Eppure è proprio qui, in questa quasi certezza ottenuta, che occorre radicalizzare la domanda nella formula: «posso amare io per primo?». Questo perché il precedente interrogativo rimane ancora preso nelle trame della reciprocità, per la quale l'ego pretende di essere amato, di ricevere amore, di essere. Sicché sarebbe ancora una volta l'essere a determinare l'amore, e non viceversa. L'ego che ama per primo ottiene la rassicurazione di essere amante, e la vanità dell'io viene disinnescata dall'amore che egli prova per l'altro. Certo, amare per primi significa anche non essere sicuri che l'altro mi amerà, anche se ci sarà sempre il desiderio che l'altro mi ami. Ma l'amore vero esclude la sicurezza della reciprocità: l'amore non trova alcuna ragione, se non quella fornitami dall'altrove amato, che diviene così il centro del proprio amore, il motivo che l'amante ha per amare. Non è più dunque il *cogito ergo sum* che mi rassicura nel mio essere quanto piuttosto l'*amo ergo sum* in cui l'amante si oppone al pensante, e l'assoluto entra nel tempo nella formula del «ti amerò per sempre».

Quest'amore, questa nuova identità amorosa, si può scorgere anche negli articoli che compongono il numero della rivista. Paulin intravede questo amore nelle dinamiche del dialogo interreligioso; Giovanni Paolo riprende il concetto di *riḥ*, inteso come procedura bilaterale volta alla riconciliazione, e lo distingue dalla semplice procedura giudiziaria; Umberto ci conduce alle soglie dello Zen, a quella sapienza che vede nel *satori* e nella compassione verso altri la sua meta suprema; sr. Gerardette ci illustra il significato del *Ramadhan*, il tempo che ci viene offerto come possibilità per conoscere Dio mediante la conoscenza di noi stessi. Silvano ci introduce alla cerimonia del tè in cui la mente viene purificata da tutte quelle vanità causate dall'egoismo, mentre Polash ci narra delle varie attività giovanili in una parrocchia di Manila. Giovani che sono chiamati a costruire la Chiesa comunicando quel Dio che ci ha amati per primi e che ci supera come miglior amante, raccontando di quella nuova soggettività che nasce nel momento stesso in cui ci accorgiamo che «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me», e che «questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,19-20) istituendo così quella insuperabile e incredibile identità amorosa in cui ogni individuo è ora, come lo sarà per sempre, l'atto d'amore di Cristo per lui.

Religioni e missione



Interreligious Dialogue in Taiwan

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

Il *rîb* profetico

Natura e finalità della controversia profetica

GIOVANNI PAOLO SUCCU

Introduction to Zen Buddhism

UMBERTO BRESCIANI

Introducing Islam
as a Religion of the Heart

GERARDETTE PHILIPS

Interreligious Dialogue in Taiwan

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

The peaceful coexistence of religions is one of Taiwan's miracles. Taiwan is a very religious society; there are temples everywhere and religious activities and celebrations run throughout the year. Members of the same family may worship different deities, yet religion does not seem to be a source of strife and social unrest.

Registered Religious Institutions in Taiwan

«If you have the means, the best investment you can make is to build a temple.» The fervent Buddhist adept who told me this explained that the temple caters to the needs of the living as well as those of the dead. This largely explains the proliferation of temples in villages as well as on the mountains all around the island. However, no matter how large or small the temples and religious organizations are, they must all be registered with the Ministry of Interior Affairs (not with the Ministry of Culture or Education, as is the case in many other countries).

Officially, there are now 26 religious denominations registered in Taiwan. Most of the prominent and influential Buddhist groups such as 法鼓山, 佛光山, 靈鷲山, 中台山, 慈濟功德會, 等 are registered as foundations. Whereas the law is very strict about the registration of all religious institutions, the government does not interfere with their inner administration. There is a noticeable interplay of power and influence among political groups and the aforementioned influential religious organizations. To lure votes and appear credible, politicians seek the patronage of famous masters. In exchange, these religious organizations receive better information on how to have access to government grants.

Moreover, in the context of the political marginalization of Taiwan, some politicians have enlisted the support of religious organizations to champion their causes. For this reason, Taiwan pays particular attention to international religious activities. Each of them offers a chance to stand and claim the ground that is being denied in many other contexts. All these instances are related to international interreligious activities. For this reason, organizations such as 中華民國宗教與和平協進會 (TCRP), 世界宗教合作會

議 (ICRP), 中華民國教會協會 (NCCT), 中國佛教會 (Buddhist Association of the ROC), 世界佛教僧伽會 (World Buddhist Sangha Council), etc. receive special attention from the government.

Interreligious Dialogue within the Taiwan Catholic Church

于斌主教 while still in 重慶 (1943) created the 中國宗教徒聯誼會 to be a platform advocating peace. This is said to be the first interreligious organization sponsored and initiated by the Catholic Church in China, and it was established well before Vatican II. In the beginning, Cardinal 于斌 accepted as members only the representatives of world religions, but once in Taiwan he relaxed the criteria to make space for local religions. At the time of his death, the organization had become a platform for 18 of the religious denominations legally registered in Taiwan. The spirit of this organization opened the way for the engagement of the Catholic Church in the field of interreligious dialogue. Recalling the contribution of Cardinal Yu Bin, the founder of this Interreligious organization, Cardinal Shan 單國璽樞機主教 reported that, thanks to this organization, mutual respect, peaceful coexistence, relief and medical assistance to victims of calamities, advocacy for ethical and spiritual values have been promoted and achieved.¹

However, besides the founding engagement of Cardinal Yu Bin, and the implementation of new directives of the Church following Vatican II, the Taiwan Bishops' Conference created its Commission for Interreligious Dialogue in 1990 (16 years after the FABC). The commission set out to: 1) promote the awareness of the necessity of dialogue and cooperation among religions; 2) awaken in the Church the need for interreligious dialogue; 3) educate Church personnel to cultivate the right attitudes for interreligious dialogue; 4) create an official space for the recognition of activities related to interreligious dialogue; 5) promote solidarity and cooperation among religions. As far as the achievements and materialization of those objectives are concerned, it could be said that the whole interreligious setup of the Taiwanese Church is moving at two different speeds.

While in principle it is said that interreligious dialogue is a priority, in reality the local Church does not always succeed in finding suitable personnel and ways to promote it. As we shall see later, after Cardinal Yu Bin, the second founder of Taiwan interreligious

1. «藉著這個聯誼會的活動和運作, 各宗教之間, 不但互相尊重, 和平相處, 而且在救災, 醫療, 提倡倫理道德及精神生活等方面, 還可以互相支援, 彼此合作» 單國璽樞機主教「于斌樞機主教對宗教交談之貢獻」教友生活周刊 (May 6th 2001), 8.

dialogue was a foreign Jesuit priest, Fr. Albert Poulet-Mathis. Serious engagements in this field among the locals is caught up in theological discussions on the existential paradox between mission/proclamation and interreligious dialogue. Native Taiwanese religious and clergy have doubts about the adequacy of dialogue with the religions they discarded when they converted to Christianity. This explains why most of the Commission's objectives are oriented towards the Church's faithful and its local leadership.

As a matter of fact, the activity of interreligious dialogue seems to be more appealing to the religious congregations than to the local clergy. As proof of this, we only have to point to the fact that, upon his retirement, Fr. Albert Poulet-Mathis was replaced by a Franciscan, and that in the Xin Zhu diocese the commission has been entrusted to a young Senegalese priest.

Another aspect that illustrates the complexity of interreligious dialogue from a Catholic perspective is the fact that interreligious dialogue and ecumenism have recently been combined into the same office. The main reason given for this arrangement is the lack of available personnel, while the real implications of this move are that many of the denominations who take part in interreligious activities feel degraded. This has become a major contention, considering the fact that beside Australia, Taiwan is the only other place in the world where the Catholic Church is an active member of the World Council of Churches and the Christian Bible Society.

There are reasons for hope regarding the future of interreligious dialogue in the Diocese of Taipei. The new bishop (who took office last December 2007) has placed the activity of interreligious dialogue among his top priorities, and he has appointed a young local priest to head a commission whose priorities are to clarify and separate the needs of ecumenical dialogue from those of interreligious dialogue, and to channel all the efforts and energies deployed by several religious congregations or groups into viable initiatives of interreligious dialogue.

One interesting field in which interreligious dialogue has been carried out is that of academic research. Taipei Diocese has the good fortune to possess appropriate research institutions, such as the Jesuit Theologate and the Department of Religious Studies of Fu Jen University. It has been suggested that the Commission of Interreligious Dialogue should hold an annual or bi-annual study meeting with specialists from these two Catholic academic institutions. The academic environment of Fu Jen University, in addition to providing knowledge of religions, also has the potential to enhance a fruitful dialogue with other religious academic institutions. In fact, dialogue is one of the distinguishing characteristics of the Department's activities. The Commission shall collaborate with this

academic environment by investigating the questions and the specific areas that are in greater need of interreligious dialogue.

The Contribution of Religious People in the Field of Interreligious Dialogue

As I said earlier, if the Taiwanese Catholic Church has a rich and long history of interreligious dialogue, it is undoubtedly because of the attitude of respect and friendship among high ranking religious leaders. Besides the exchange of good wishes, tea parties and other occasions in which there is an abundant display of mutual respect, there is little that could be said concerning the content of those interreligious encounters. These exchanges work on the assumption that respect for one's master or religious leader will prevent a follower from despising and criticizing anything that his master respects. The friendship and mutual understanding of the religious leaders has to be contagious and expand to the followers.

The greatest proponent of this philosophy was Fr. Albert Poulet-Mathis, whom I earlier qualified as the second founder of interreligious dialogue in Taiwan. Fr. Albert spent his life visiting temples and religious personalities and he was executive secretary of the FABC commission for interreligious dialogue. After leaving that office, he held the same post in the Taiwan Bishops' Conference until his retirement. During this time, he created a network of friends among the different religious leaders of Taiwan and he co-founded the TCRP with some of these leaders, becoming the representative figure for the Catholic Church. To this day, it remains difficult to fully appreciate the profound trust Fr. Albert gained among the other religious leaders. He knocked at the doors of the largest religious institutions of Taiwan, invited them to dialogue with the Church and inspired them to work together in order to fulfill his deep religious inspiration.

Among the Xaverians

The Chinese Delegation contemplated the possibility of a deeper involvement in the field of interreligious dialogue even before it was explicitly announced in the RMX.

The need to be engaged in the activity of interreligious dialogue springs from the awareness of the complex and deep rooted religious worldviews that shape and influence the lives and behavior of the people we meet and live with. As a matter of fact, we wouldn't be able to address and interact with them without knowing the deep structures that influence and condition the meaning they give to their life and events.

In our Delegation, the spirit of interreligious dialogue is lived differently depending on the works and opportunities found in one's context. For those working on the Mainland, this interreligious endeavor is expressed more in terms of the awareness that comes from the fact of living in a culture shaped by atheism and its constant rejection of any religious explanation. Moreover, the concern for the sick and the disabled, along with the need for a meaningful cooperation among those who are dedicated to the support of the most disadvantaged, have created and fostered a deep ecumenical exchange among those working for the promotion of social justice and welfare. In Taipei, instead, the practice of interreligious dialogue is part and parcel of our community sharing, since one member of the community has been asked to devote his time and expertise to this activity.

Since his arrival in Taipei, Fr. Paul has been acquiring the necessary qualifications in order to engage fully in this pastoral area. He began his preparation by following in the footsteps of Fr. Albert Poulet-Mathis, the Director of the Tien Educational Center for Interreligious Dialogue and Cooperation Service. This office introduced him to the most influential religious organizations of Taiwan, and he is presently following a Doctoral Program in Fu Jen Department of Religious Studies. During and after the completion of his studies, Fr. Paul is expected to animate the community in this field. Meanwhile, in response to the religious plurality of Taiwan, the community is committed to developing the right attitudes and ways of thinking that bear in mind the challenges and opportunities inherent in this context. One of the commitments that emerged in the last assembly was that of creating a much needed awareness of the plurality of the religious worlds that surround us, and the need to be more conscious of the rich vocabulary used when dealing with interreligious issues.

Venues to foster the spirit of interreligious dialogue from a Xaverian perspective need to take into consideration what is being done locally, with all its limits and possibilities. One needs to learn from the successes and failures of the predecessors and estimate the improvement that the Xaverian contribution will attempt to make in the future. It was in the light of this assessment that we decided to create a reflection group comprised principally of Christians interested in interreligious dialogue. This study group is a powerful way to explore insights, assumptions and issues concerning the spirituality of interreligious dialogue. These meetings usually include a meditation on biblical passages, reflections on Church documents, and communication of events related to interreligious dialogue.

These meetings are paramount occasion for sharing and reflecting on the joys and hardships resulting from one's exposure to a multi-religious society. Those shared inter-

religious life experiences become case studies that can be used to build up pastoral awareness of the opportunities and challenges emanating from interreligious dialogue. During these three years, we have touched the religious issues connected to life passages—birth, marriage, death—feasts, all events where religious beliefs could easily become sources of division.

The group (智囊團) was born and evolved as an offspring of the Jesuit Interreligious center; a center whose future is dependent on the health condition of its 82 year-old ill director. This group is in fact a Xaverian foundation operating within Jesuit premises. Were the Jesuit Center to close down, the group will need to continue its journey perhaps within the premises of the Xaverian community, or again in those provided by the Taipei Diocese. Either of these could represent a possibility since the Xaverian community was originally supportive of the idea of forming this group and, from the Diocesan point of view, the group is seen as a miniature model of the educative work that the Diocesan commission would like to implement on a larger scale.

Il *riḅ* profetico

Natura e finalità della controversia profetica

GIOVANNI PAOLO SUCCU

I ricercatori hanno correttamente collocato il *riḅ* tra i generi letterari giuridici caratteristici della letteratura profetica. Tuttavia, facendo derivare il *riḅ* dal *mišpāt* e, il più delle volte, assimilandolo ad esso, essi lo hanno frainteso nella sua natura e nella sua finalità. Lo scopo del presente saggio è studiare i tratti peculiari del *riḅ*, sia come procedura giuridica, sia come genere letterario profetico. La trattazione che seguirà, pur non potendosi considerare esaustiva, evidenzierà innanzitutto come l'interpretazione giudiziaria del *riḅ* abbia influito sulla comprensione del discorso accusatorio al suo interno e, quindi, sulla concezione del corrispondente genere letterario profetico. L'esposizione procederà, quindi, determinando le componenti del *riḅ* dando particolare risalto alla sua distinzione rispetto al *mišpāt* quanto a natura — bilaterale la prima, trilaterale la seconda — e finalità globale. Gli elementi raccolti durante l'analisi della procedura del *riḅ* saranno utilizzati per ridefinire i tratti caratteristici del *riḅ* profetico.

Aspetti giuridici del *riḅ*

L'interpretazione del genere letterario denominato *riḅ* è strettamente legata alla corretta valutazione della procedura giuridica dalla quale questa modalità espressiva si fa derivare. All'interno della procedura giuridica individuata e della sua struttura si dovranno infatti collocare gli elementi di carattere lessicale e sintattico perché il loro significato e la loro funzione possano essere interpretati correttamente¹. Al riguardo si deve tuttavia rilevare un grave fraintendimento nel quale è incorsa gran parte della ricerca esegetica.

Gunkel, al quale si deve la scoperta del *riḅ* quale genere letterario profetico², riconosce la valenza giuridica della procedura del *riḅ*; ma ritenendo che l'amministrazione

1. Cfr. P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», *The book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (ed. J. Vermeylen) (BETL 81; Leuven 1989) 177-178.

2. Cfr. K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)* (JSOTSS 9; Sheffield 1978) 5-6.

della giustizia alle porte della città fosse il suo *Sitz im Leben* caratteristico, cioè l'ambiente sociologico nel quale collocare l'origine di questa *forma*, assimila il *rib* al procedimento giudiziario che si svolge in tribunale. Secondo la ricostruzione di Gunkel, il *rib* profetico sarebbe strutturato come segue³:

1. Descrizione della scena del processo
2. Discorso dell'accusa (pubblico ministero):
 - a. Cielo e terra sono convocati a giudicare
 - b. Appello rivolto agli accusati (o ai giudici)
 - c. Domande in tono accusatorio, formulate alla seconda persona, rivolte agli imputati
 - d. Confutazione di possibili giustificazioni da parte degli accusati, per poi muovere ai
 - e. capi di accusa specifici
3. Discorso dei giudici:
 - a. Requisitoria rivolta all'accusato:
 - presentazione in tono accusatorio del capo d'accusa
 - conferma che l'accusato (che rimane in silenzio) non può controbattere in alcun modo
 - b. Dichiarazione di colpevolezza a carico dell'imputato
 - c. Emissione del verdetto.

Il *rib* profetico deriverebbe, quindi, terminologia, immagini e forma dal processo civile⁴. Si tratta di un approccio interpretativo che ha provocato una sorta di riduzionismo — ogni procedura giuridica penale è interpretata alla stregua di un'azione processuale — per cui lo schema processuale, traslato in ambito teologico, determinerebbe la forma letteraria del *rib*; un fraintendimento che segna tutt'ora gran parte della ricerca esegetica relativa ai generi letterari giuridici nella Bibbia⁵. Questo fraintendimento si esprime generalmente con l'attribuzione a Dio del ruolo di querelante e, contemporaneamente, di giudice⁶, e agli elementi cosmici — il cielo e la terra menzionati, ad esempio, in Is 1,2; Ger 2,12

3. Cfr. H. Gunkel – J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (HKAAT. Ergänzungsband zum II Abteil; Göttingen 1933, 1985); trad. inglese: *Introduction to Psalms: the Genres of the Religious Lyric of Israel* (Macon, GA 1998) 279-280.

4. Cfr. M. DeRoche, «Yahweh's *Rib* against Israel», 563.

5. Cfr. P. Bovati, *I rib profetici*. Corso di Teologia dell'Antico testamento (Dispense PIB; Roma 2001-2002) 36.

6. Questa è la posizione che raccoglie il maggior consenso, secondo M. De Roche, «Yahweh's *Rib* against Israel», 563. Si vedano i seguenti contribute: B. Gemser, «The *Rib* - or Controversy - Pattern in Hebrew Mentality», *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, Presented to H.H. Rowley (ed. M. Noth – D.W. Thomas) (VTS 3; Leiden 1955) 128-133; H.B. Huffmon, «The Covenant Lawsuit in the Prophets», *JBL* 78 (1959) 293; G.E. Wright, «The Lawsuit of God: a Form-Critical study of Deuteronomy 32», (ed. B.W. Anderson – W. Harrelson) *Israel's Prophetic Heritage* (New York 1962) 47; J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance*. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament (Studia 22; Bruges – Paris – Montréal 1967) 143; H.J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14; Neukirchen 1964, 1970) 86-87; J. Limburg, «The Root ריב and the Prophetic Lawsuit Speeches», *JBL* 88 (1969) 301-304; G.W. Ramsey, «Speech Forms in Hebrew Law and prophetic Oracles», *JBL* 96 (1977) 54-58. K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 74-83. Una posizione diversa si trova nel recente contributo di S. Amsler, «Le thème du procès chez les prophètes d'Israël», *Le dernier et l'avant-dernier* (Genève 1993) 196-210; secondo Amsler non si tratterebbe del Dio-giudice, ma del Dio-cittadino che si presenta davanti al

(solo il cielo) e, fuori del corpus profetico, in Dt 32,1-3; Sal 50,4-5 — quello di testimoni⁷. Anche quanti ritengono che il *rīb* sia sostanzialmente un procedimento bilaterale, utilizzano tuttavia una terminologia — causa legale, procedimento giudiziario, ecc. — che fa erroneamente pensare si tratti in realtà di una procedura che si svolge alla presenza di una parte terza avente funzione di arbitro tra le due parti in lite, o che, per lo meno, in essa una delle parti assuma temporaneamente il ruolo di giudice⁸. In altri casi, si distinguono le due procedure, ma si considera il *rīb* come un procedimento pre-giudiziario⁹, lasciando intendere con questa designazione la natura non rigorosa o non strettamente giuridica del *rīb*¹⁰; oppure si riduce il *rīb* a una semplice *forma mentis*, a un tratto caratteristico della mentalità ebraica¹¹. La breve esposizione riguardante il modo in cui è stato in genere interpretato il *rīb* negli studi specialistici¹² permette di evidenziare quelle che sono le difficoltà fondamentali che la ricerca esegetica ha dovuto far fronte e alle quali non ha saputo fornire risposte soddisfacenti.

Innanzitutto, gli oracoli profetici contenenti la radice *ryb*, o nei quali è possibile riconoscere elementi o caratteristiche strutturali riconducibili al genere letterario del *rīb*,

tribunale per esigere che i suoi diritti siano rispettati. La funzione di giudici sarebbe svolta dagli elementi cosmici (p. 202-203).

7. È la posizione più diffusa tra gli studiosi, cfr. M. De Roche, «Yahweh's *Rib* against Israel», 563. Talvolta si attribuisce a tali entità il ruolo di *giudici*, cfr., ad esempio, Y. Gitay, *Isaiah and his Audience: the Structure and Meaning of Isaiah 1-12* (SSN 30; Assen 1991) 22; S. Amsler, «Le thème du procès», 202-203.

8. Come avviene, ad esempio, in J. Vella, «La giustizia forense di Dio», *SrivBib* (Brescia 1964): pur avendo individuato la natura bilaterale della controversia, l'autore usa una terminologia che presuppone l'ambiente del tribunale (cfr., ad es., nell'analisi di Is 5,1-17, lite in cui «Dio fa da accusatore», si parla di *testimoni* e *avvocati*, di Dio che vince la sua *causa*; pp. 81-88).

9. Cfr. H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchen-Vluyn 1976; trad. inglese, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Minneapolis, MI 1980) 33; H. Ringgren, «רִיב *rīb*», *TWAT* VII, 497; G. Liedke, «רִיב *rīb* streiten», *THAT* II, 771-777: riprendendo l'opera di H.J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14; Neukirchen-Vluyn 1964, 1970), introduce una ulteriore suddivisione e distingue tra procedimenti *extra-giudiziari*, *pre-giudiziari* e *giudiziari*.

10. In questi termini la critica a Liedke (*THAT* II, 771-777) in P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110; Roma 1986, 1997) 27, n. 1.

11. Come si può facilmente intuire, questa interpretazione rende del tutto priva di rilevanza la questione del carattere giuridico del *rīb* e della sua struttura; Cfr. B. Gemser, «The *Rib* - or Controversy - Pattern in Hebrew Mentality», 136, e la critica a Gemser in K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 23-24.

12. Sono venuto a contatto con tre soli autori che mantengono chiaramente distinte le due procedure: P. Bovati, M. De Roche, R.H. O'Connell. Ciò spiega il frequente riferimento nel corso della esposizione a questi autori, in particolare ai primi due. I contributi in questione sono: P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*; P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 177-196; P. Bovati, *I rīb profetici*; M. De Roche, «Yahweh's *Rib* against Israel», 563-574; R.H. O'Connell, *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah* (JSOTS 188; Sheffield 1994). Si può inoltre ricordare il contributo di J. Vella: anche quest'ultimo distingue le due procedure, ma la sua terminologia rimane ambigua e, spesso, fuorviante; cfr. J. Vella, «La giustizia forense di Dio». Infine, il dizionario *NIDOTTE* — citando De Roche — fa notare che l'equazione fra *rīb* e causa giudiziaria è oggetto di discussione; cfr. J.M. Bracke, «רִיב», *NIDOTTE* [CD-ROM], H8189.

non mostrano, dal punto di vista formale, di corrispondere esattamente con la struttura della causa legale: le domande, che spesso introducono la controversia negli oracoli profetici (e catalogate, generalmente, come *interrogatorio*), non ricevono quasi mai risposta; la distinzione tra la parte lesa e il giudice appare pressoché inesistente (come assicurare la giustizia di un verdetto che sembra coincidere con l'accusa?), così come sfumata è anche la distinzione tra il discorso di accusa e di difesa; al posto della sentenza, spesso si fa intervenire una minaccia o si prospetta un'alternativa che, se accolta, può modificare l'esito della condanna¹³. In secondo luogo, gli oracoli caratterizzati come *riḇ* sembrano piuttosto ricalcare ciò che avviene in una lite qualsiasi¹⁴ — ma, in questo caso, come saprebbe il popolo che *YHWH* sta intentando un *procedimento legale* nei suoi confronti? Il problema sembra così ridursi a quanto segue: occorre interpretare il *riḇ* evitando di assimilarlo al processo che si svolge in tribunale e, allo stesso tempo, senza farne un concetto applicabile a qualsiasi tipo di lite; in altri termini, si tratta di interpretare il *riḇ* rispettandone la natura di *procedimento legale formale*¹⁵.

La natura bilaterale e il carattere giuridico del riḇ

Una prima precisazione deve intervenire a proposito delle modalità secondo le quali nell'antico Israele avveniva l'attuazione del diritto. L'Antico Testamento conosce infatti due procedure distinte e insieme complementari per risolvere i conflitti su questioni di diritto: il *mišpāt* e il *riḇ*. Sebbene il ristabilimento del diritto violato fosse la finalità comune a entrambi, i due procedimenti si distinguevano chiaramente quanto a struttura e finalità.

Il termine *mišpāt* indica un procedimento *giudiziario*¹⁶, paragonabile all'odierno processo forense¹⁷, che si svolgeva in tribunale (Es 21,6; Dt 21,19; 25,7)¹⁸ davanti ai giudici¹⁹ i

13. Questi sono alcuni dei «problemi aperti» elencati da J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique*, 23-26.

14. Cfr. K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 25.

15. Cfr. M. De Roche, «Yahweh's *Riḇ* against Israel», 565.

16. Bisogna opportunamente distinguere gli aggettivi «giudiziario» e «giuridico»: il primo è proprio del processo presieduto dal giudice; il secondo si riferisce invece al diritto e alla sua applicazione. Cfr. G. D'Anna-Sintesi, *Dizionario ragionato della lingua italiana* (Firenze 1988), che colloca i due termini, rispettivamente, sotto i «gruppi» *giudizio* e *giure* (diritto).

17. Anche nel caso del *mišpāt* si può parlare solo di analogie in rapporto al moderno procedimento denominato *processo*. Cfr. M. De Roche, «Yahweh's *Riḇ* against Israel», 564. Nel corso del procedimento giudiziario i ruoli non erano rigidamente stabiliti; cfr. H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*, 34-35; S. Amsler, «Le thème du procès», 200. Né si può parlare propriamente di distinzione dei poteri, per cui anche persone con altre cariche istituzionali potevano svolgere la funzione di giudice; cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 159. Circa la connotazione primariamente giudiziaria del termine *mišpāt*, cfr. NIDOTTE, H5477.

18. Il luogo della amministrazione della giustizia è indicato come la *porta*, nel linguaggio AT; questo era il *Sitz im Leben* del *mišpāt*.

19. Alle porte della città erano generalmente gli *anziani* che svolgevano la funzione di giudici; più in gene-

quali avevano il compito di dirimere la vertenza in maniera imparziale (Es 23,6-8; Lv 19,15; Dt 1,16-17) e stabilire i torti e le ragioni (Dt 25,1); la sentenza che condannava il colpevole e assolveva l'innocente poneva fine alla vertenza (Dt 17,9)²⁰. In questo contesto si può parlare legittimamente di *causa legale*, o *giudiziaria*, presieduta da un giudice (o da un corpo di giudici) e di procedimento *tri-laterale*.

Accanto al procedimento penale che fa capo al giudice, l'AT conosce un altro modo di procedere, distinto dall'azione giudiziaria. Per indicare questa seconda procedura, si utilizza il termine *rīb*, che significa *lite* e il verbo corrispondente, *ryb*, *litigare*²¹. In quanto azione intrapresa da un soggetto contro un altro su una questione di diritto²², il significato del termine può essere reso con l'espressione «lite giuridica» o «controversia giuridica». Anche questa procedura aveva per oggetto il ristabilimento del diritto violato, ma si distingue dalla prima quanto alla modalità seguita per il ripristino di tale diritto. Mentre il processo davanti al giudice si preoccupava soprattutto di ristabilire la giustizia con la condanna del reo (Dt 25,1), e si concludeva con l'emissione di una sentenza che mirava a estirpare completamente il male dalla società (Dt 19,19), il procedimento del *rīb* perseguiva lo stesso fine attraverso la riconciliazione delle parti in un confronto che si manteneva su un piano strettamente bilaterale. Il *rīb*, infatti, non prevedeva l'intervento di una parte terza che svolgesse la funzione di giudice o di arbitro fra i contendenti, il luogo del suo svolgimento non era il tribunale e non si concludeva con l'emissione di una sentenza. In sintesi si può dire che, nonostante le somiglianze tra le due procedure, il *rīb* possedeva una sua dinamica specifica, non sovrapponibile, se non in parte²³, a quella dell'azione giudiziaria.

Un accostamento più diretto fra le due procedure permette di evidenziare le caratteristiche proprie di ciascuna di esse e le rispettive differenze²⁴. Laddove il *mišpāt* presenta

rale si può dire che il ruolo di giudice era ricoperto da persone che godevano di una certa autorità e, spesso, avevano altri incarichi amministrativi. In base alla sfera di competenza, questa funzione poteva essere svolta dai sacerdoti o dal re. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 158-159.

20. Un'ampia trattazione della procedura del *mišpāt* si trova in P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 151-357. Si vedano anche H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*, 27-40; S. Amsler, «Le thème du procès», 196-210; B. Gemser, «The Rib - or Controversy - Pattern», 120-125.

21. Cfr. H. Ringgren, «רִיב», *TWAT* VII, 496.

22. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 21.

23. Ciò vale anche per gli elementi di carattere semantico; dato che per l'individuazione del *rīb* si parte generalmente dal lessico, la precisazione sembrava d'obbligo. In effetti non è raro che i due procedimenti condividano termini ed espressioni; ciò dipende dal fatto che i diversi momenti del *rīb* presentano numerosi elementi di similitudine con le corrispondenti fasi della causa giudiziaria; inoltre, può accadere che non si trovi una soluzione soddisfacente e che la controversia continui in tribunale. Circa la «complementarietà» delle due procedure, si veda P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 151-152.

24. Cfr. al riguardo P. Bovati, *I rīb profetici*, 37-38.

una struttura trilaterale (chi parla si situa tra due altri soggetti, l'imputato e il giudice; 1Re 3,16-28), il *riḇ* mostra di possedere una struttura chiaramente bilaterale (il confronto avviene tra la parte lesa e il presunto colpevole, senza mediazioni; cfr. Gen 13,6-12; 26,20-22; 31,22-54; Gdc 11; 12,1-4); mentre il discorso dell'accusa all'interno del *mišpāt* si rivolge al giudice per ottenere una condanna (Ger 26,11²⁵; Dt 21,20), nel caso del *riḇ*, chi parla — la parte lesa — si rivolge direttamente all'imputato (Gen 26,10; Gdc 8,1; 2Sam 12,21)²⁶ nell'intento di convincerlo a riconoscere il proprio torto e invitarlo a chiedere scusa perché si faccia pace; se da un lato il *mišpāt* trova nel tribunale²⁷ il suo *Sitz im Leben* naturale, il *riḇ* sembra piuttosto trovare la sua collocazione più appropriata nell'ambiente familiare dove il *paterfamilias* esercita un'autorità socialmente riconosciuta e la usa per correggere il comportamento dei membri del gruppo familiare²⁸.

Volendo esprimere sinteticamente la caratteristica peculiare del *riḇ* di può dire che «il *riḇ* non è una istituzione giudiziaria, ma una procedura bilaterale, volta a creare i presupposti per la riconciliazione»²⁹. L'esame di alcuni testi biblici nei quali compare la radice *ryb*³⁰ possono essere d'aiuto per chiarire le componenti fondamentali del *riḇ*³¹ e la sua

25. A giudizio di Boecker, Ger 26,1-19 contiene «la descrizione più dettagliata di un processo nell'AT»; H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*, 44.

26. Cfr. G.W. Ramsey, «Speech Forms in Hebrew Law and Prophetic Oracles», 50. L'autore fa riferimento al *riḇ* come a un «pre-trial meeting», caratterizzato dal fatto che l'accusa si rivolge direttamente all'accusato, a differenza della procedura che si svolge in tribunale dove quest'ultimo è interpellato alla terza persona e il discorso dell'accusa è rivolto alla corte.

27. Alla porta della città: Dt 21,18-21; 22,13-21; 1Re 21,8-13 (questo passo, che riporta l'ingiusto processo ai danni di Nabot è seguito in 1Re 21,17-27 dal *riḇ* mosso da *Yhwh*, per bocca di Elia, contro Acab: le due procedure appaiono evidentemente diverse); Rt 4; o presso la corte del re: 1Sam 22,6-19; 2Sam 14,1-20; 1Re3,16-28.

28. «La forma più abituale (e più tipica) del *riḇ* è quella portata avanti da chi ha una *autorità* socialmente garantita, quindi un ruolo preminente, associato al riconosciuto potere di difendere il *diritto* attraverso le parole (di ammonimento, di critica, di rimprovero) e gli atti proporzionati (di correzione, di castigo). Il *padre* (in quanto *paterfamilias*) è, nella famiglia israelitica, la figura istituzionale a cui è demandato il compito di giurisdizione nei confronti di tutti i membri della «casa» (la moglie, i figli, i servi)... C'è quindi un esercizio del potere giuridico all'interno della comunità familiare quando il «padre»... interviene per riprendere e correggere, esigendo un comportamento diverso da parte dei «figli», della «moglie», dei «servi» di casa. La riconciliazione fra i membri della famiglia è l'obiettivo perseguito attraverso la disciplina accusatoria»; P. Bovati, *I riḇ profetici*, 38.

29. P. Bovati, *I riḇ profetici*, 81.

30. Ciò non significa che si possa parlare di *riḇ* solo in quei casi nei quali il termine è presente. Lo studio del *riḇ* non può ridursi infatti ai soli testi nei quali la terminologia *tecnica* della lite giuridica appare esplicitamente. L'analisi semantica di questi testi costituisce certamente un primo necessario passo verso la determinare delle componenti della controversia; ritenere però che si possa parlare di *riḇ* esclusivamente in relazione a questi testi può portare al travisamento della natura del *riḇ*, oltre che ad una incorretta interpretazione di quei passi che, pur non utilizzando questa particolare terminologia, esprimono la realtà del *riḇ*. Al riguardo cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 27. Sul rapporto tra terminologia «tecnica» e genere letterario (giuridico), cfr. P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 177-178.

31. I testi che saranno proposti sono fra quelli più ampiamente utilizzati negli studi che trattano del *riḇ*. La

strutturazione in quanto procedura giuridica.

Gen 13,6-12

Un primo esempio, riportato in Gen 13,6-12³², racconta il litigio tra (*rīb bēn*)³³ i pastori di Abramo e di Lot per il diritto di accesso ai pascoli. Dopo alcune informazioni relative allo *sfondo* (vv. 1-5), al v. 6, sotto forma di constatazione, si menziona il *motivo* all'origine della contesa: la terra non era in grado di sostenere entrambi i gruppi familiari a causa della grande quantità di bestiame che essi possedevano.

Il v. 7 riporta il sorgere della controversia (*wayhî-rīb*) tra (*bēn*) i pastori di Lot e quelli di Abramo, i due (gruppi) *contendenti*. A questo punto non è ancora chiaro il ruolo delle due parti, chi sia la parte lesa e chi il colpevole³⁴; il prosieguo del racconto suggerisce tuttavia che siano i pastori di Lot a lamentarsi. È Abramo infatti che, in qualità di capo famiglia, interviene invitando Lot a desistere dalla lite e proponendo una *soluzione* — «non ci sia contesa [*māribāh*] tra me e te... perché siamo fratelli» (v. 8), «separati da me...» (v. 9). Questa può essere considerata come *risposta* all'accusa. La separazione delle pasture e le condizioni vantaggiose (potrà scegliere per sé il territorio che riterrà migliore) soddisfano Lot e la divergenza si compone (vv. 10-11). La controversia trova così una soluzione pacifica senza il ricorso all'intervento di terzi e si mantiene su un piano *bilaterale* lungo tutto il suo svolgimento.

Gen 26,20-22

Molto simile a questa è la dinamica della lite riportata in Gen 26,20-22³⁵. Costretto dai Filistei ad andarsene dal loro territorio, Isacco si stabilisce nella valle di Gerar e fa scavare un pozzo per l'abbeveraggio del bestiame. Il pozzo diventa però causa di conflitto con i pastori di Gerar che «litigarono con (*ryb ʿim*) i pastori di Isacco» (v. 20) reclamando diritti di proprietà su quell'acqua. Isacco fa scavare un secondo pozzo, ma quelli «litigarono anche per (*ryb ʿal*) questo» (v. 21). Infine, Isacco si sposta altrove e fa scavare un nuovo pozzo

loro scelta può essere perciò considerata legittima anche in assenza di ulteriori giustificazioni.

32. Il racconto comprende i vv. 1-18; organizzati come segue: vv. 1-5: *sfondo*; 6-7: *disputa*; 8-9: *proposta di soluzione* da parte di Abramo; 10-13: la scelta di Sodoma da parte di Lot; 14-17: la promessa della terra ad Abramo; v. 18: Abramo si stabilisce a Ebron; cfr. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*. Abram and Lot separate: 13:1-18 (WBC 1 [CD-ROM]; Dallas, TX 1987, 1998).

33. A questa ricorrenza del sostantivo *rīb* è solitamente attribuito il significato di semplice lite o di lite verbale; cfr. H. Ringgren, «רִיב *rīb*», *TWAT* VII, 497 (*einfach... 'streit'*); BDB, 7379 (*quarrel*). Cfr. anche G.J. Wenham, *Genesis 1-15* [CD-ROM].

34. Dalla preposizione *bēn* non si può desumere la «direzione» dell'accusa.

35. L'intero racconto comprende i vv. 1-33; cfr. G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2 [CD-ROM]; Dallas, TX 1994, 1998).

per il quale non si litigò più (*ryb ʿal*; v. 22). Anche in questo caso, i *contendenti* appaiono chiaramente: i pastori di Gerar da un lato e quelli di Isacco dall'altro (v. 20). La direzione dell'accusa è anch'essa evidente: sono i pastori di Gerar che promuovono l'azione giuridica, come indicato dalla costruzione *ryb ʿim* (v. 20), che definisce l'azione di accusa contro qualcuno³⁶. Il *motivo* della controversia è esplicitato in forma di constatazione introdotta dal verbo *ʾmr* («l'acqua è nostra!»; v. 20)³⁷. Il testo non chiarisce da quale parte stia la ragione e si limita a registrare il comportamento dell'accusato — il gruppo familiare di Isacco — che in *risposta* alle accuse dei pastori di Gerar, sposta il proprio accampamento, finché gli altri non hanno più nulla da obiettare e desistono dalla lite (v. 22). La disputa si compone, dunque, per la cessazione dei motivi del disaccordo. Anche in questo caso la controversia si mantiene e trova la sua soluzione su un piano bilaterale.

Gen 31,22-54

Un testo alquanto noto è il resoconto della controversia fra Giacobbe e Labano in Gen 31,22-54³⁸. Il racconto è piuttosto lungo e lo sviluppo del *riḇ* è più articolato rispetto agli esempi precedenti. Resosi conto di non essere più *persona grata*, Giacobbe era fuggito da Labano prendendo con sé i suoi familiari e tutti i suoi averi (31,1-21); prima della partenza, Rachele aveva sottratto dalla casa del padre gli dèi protettori, all'insaputa di Giacobbe (v. 19). Non appena Labano è messo al corrente dell'accaduto (v. 22), si mette sulle tracce di Giacobbe e, raggiuntolo, lo affronta verbalmente. Il *riḇ* ha inizio (v. 26).

Il testo presenta innanzitutto la *notitia criminis* (v. 22), il momento in cui Labano è informato della fuga di Giacobbe. Il *motivo* della lite, il misfatto — introdotto dalla domanda: «Che cosa hai fatto?» (v. 26) — è espresso tutto in forma interrogativa ai vv. 26-30: Labano rimprovera a Giacobbe la scorrettezza della sua improvvisa partenza (26-30a)³⁹ e — questa è l'accusa più seria — di averlo derubato (30b). Non manca nelle parole

36. Per definire l'azione di accusa contro qualcuno, oltre alla costruzione *ryb ʿim*, si possono trovare: *ryb ʿet/bə/ʿel*; cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 30. Si veda anche J. Linburg, «The Root ריב», 296. Di significato simile la costruzione *ʿsq (hitp.) ʿim* (v. 20).

37. Oltre che in forma di constatazione, il *motivo* della controversia può anche essere espresso in forma interrogativa; cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 50. Ai vv. 21.22 il motivo della controversia è introdotto dalla preposizione *ʿal*, cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 31.35.50. Una stessa funzione può essere assolta dalla congiunzione *ki*, cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 50.

38. Anche in questo caso si può ritenere che la ricorrenza del verbo *ryb* (v. 36) non implichi una vertenza di tipo giudiziario: cfr. «ריב», HALOT [CD-ROM] (descriverebbe una situazione prima che questa diventi un problema giudiziario); *THAT T II*, 774 (come esempio di conflitto pre-giudiziario); *BDB*, 936 (lite verbale); *TWAT VII*, 497 (riflettere una fase precedente il confronto giudiziario e avrebbe la nuance di *accusare*, *rimproverare*).

39. Giacobbe non avrebbe osservato le formalità previste per la partenza di un membro della famiglia, denotando così la sua mancanza di rispetto per il suo zio e genero, Labano. Per un'analisi dettagliata del

di Labano un riferimento alla *punizione*, o *sanzione*, che sarebbe nei suoi diritti infliggere al fuggitivo (v. 29). Nella sua *risposta*, Giacobbe replica a entrambe le accuse: riconosce la fondatezza della prima accusa e adduce la paura come ragione (attenuante) della sua fuga (v. 31); quanto al furto, promette, qualora si trovi la refurtiva⁴⁰, di riparare con la morte del colpevole il reato perpetrato ai danni dello zio (v. 32a). Quando però vede che la ricerca degli oggetti rubati è senza esito, Giacobbe si adira con Labano e lo attacca verbalmente⁴¹. Ora è lui ad accusare (*ryb bā*) Labano (v. 36) e a rimproverargli non solo di avergli attribuito ingiustamente un furto (36b-37a)⁴², ma anche le ingiustizie subite in tanti anni di servizio (38-42). E per fugare ogni sospetto sulla sua onestà, invoca l'intervento dei familiari perché siano essi a esprimersi sulla contesa (37b). Labano non è però in grado di affrontare il giudizio e propone che si faccia un patto (v. 45). La soluzione soddisfa Giacobbe e la controversia si risolve. Il racconto sviluppa quindi, con dovizia di particolari, la *fine* del *rīb* e i riti relativi alla stipulazione del patto (vv. 45-54).

Il racconto contiene diversi motivi di interesse: innanzitutto, si conferma la configurazione bilaterale del *rīb* e la sua distinzione (ma anche la sua articolazione) rispetto alla causa giudiziaria⁴³. Ciò appare chiaramente se si considera il v. 37b, dove Giacobbe prospetta l'eventualità di sottoporre la disputa al giudizio dei familiari: se Labano avesse accolto la proposta, il confronto, che fino a quel momento si era tenuto su un piano bilaterale, sarebbe diventato tri-laterale e il *rīb* si sarebbe trasformato in un processo di tipo giudiziario⁴⁴.

discorso di Labano (le sue contraddizioni, la sua ipocrisia e le velate minacce), cfr. G.J. Wenham, *Genesis 16-50. Jacob leaves Laban*: 31,2-32,2 (WBC 2 [CD-ROM]).

40. Il verbo *nkr* (*Hi*) è usato in senso giuridico e indica, più che il semplice riconoscimento di qualcosa, l'identificazione di una prova (Gen 37,32-33; 38,25-26), cfr. G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2 [CD-ROM]).

41. Si può in questo punto la lite cambi «direzione» e che il *rīb* iniziato da Labano diventi il *rīb* di Isacco contro Labano.

42. In forma interrogativa Giacobbe protesta la sua innocenza: «Qual è il mio crimine (*piš'ī*)? Quale il mio peccato?» (36b) — in un contesto giuridico, questi due termini esprimono il *misfatto*, cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 54-55.

43. Sull'inadeguatezza della terminologia giudiziaria applicata a questo racconto, cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 61, n. 18, dove l'autore critica C. Mabee, «Jacob and Laban. The Structure of Judicial proceedings (Genesis xxxi 25-42)», *VT* 30 (1980) 192-207, facendo osservare l'incongruenza fra la terminologia (giudiziaria) utilizzata e l'interpretazione del confronto come controversia bilaterale. Anche Wenham, commentando il v. 36, ritiene che sia inappropriato attribuire al confronto tra Labano e Giacobbe il carattere di vertenza giudiziaria (e tuttavia nel breve sommario che riassume i contenuti dei vv. 25-54, scrive: «In the judicial dispute that constitutes the substance of this long scene...»), cfr. G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2 [CD-ROM]).

44. Cfr. M. De Roche, «Yahweh's *Rīb* against Israel», 567. Diversa è invece l'interpretazione di Boecker, il quale ritiene che l'appello di Giacobbe al giudizio dei familiari segni il momento della costituzione di un vero e proprio tribunale; cfr. H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*, 34. Così come si presenta nel testo, l'appello a *terzi* sembra rappresentare piuttosto «l'istanza di un giudizio imparziale» a garanzia della correttezza del procedimento in atto, cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 68.

Un elemento non esplicitato negli esempi presi in considerazione finora è rappresentato dalla cosiddetta *notitia criminis* (v. 22)⁴⁵, il momento in cui colui che nel corso del *riḥ* sarà l'accusatore viene a conoscenza del misfatto⁴⁶, il *motivo* della lite. Essa precede immediatamente la controversia e ne costituisce la condizione irrinunciabile perché senza di essa non vi sarebbe neppure accusa. L'accusa sorge infatti come reazione successiva alla consapevolezza che un «misfatto» è stato commesso⁴⁷. Questo momento conoscitivo, inoltre, manifesta il fondamento giuridico delle iniziative che l'accusatore intraprenderà nei confronti dell'accusato. Perché vi sia la consapevolezza che un reato è stato commesso è necessario infatti il riferimento a un insieme normativo in base al quale possa avvenire la contestazione — in questo caso si tratterà del diritto alla proprietà; il destinatario della denuncia, il reo, dovrà ovviamente riconoscersi vincolato dalle stesse norme, cioè, precedentemente alla contesa deve esistere un vincolo giuridico esplicito o implicito tra i contendenti⁴⁸.

Un ulteriore elemento di interesse è rappresentato dalla *forma interrogativa* con cui si presenta l'accusa. Ciò permette di isolare un'altra caratteristica del *riḥ*: il suo *svolgimento dialogico*, che diventa garanzia della correttezza e conformità al diritto dell'intero procedimento⁴⁹. Chi accusa si aspetta una risposta, vuole che l'altro senta le sue ragioni e che, allo stesso tempo, manifesti le proprie in modo che alla fine si possa giungere a un mutuo riconoscimento della verità e al ripristino di una relazione giusta⁵⁰. Quest'ultima considerazione è confermata dalla rilevanza accordata nel racconto alla *risposta* dell'accusato (vv. 31-32; 36-42). L'insieme di questi elementi mette in luce quella che appare come la *finalità* propria del *riḥ* e la caratteristica che più lo distingue dalla causa giudiziaria: la sua tensione verso la riconciliazione e il ripristino secondo giustizia di una relazione infranta.

Il testo permette, infine, di rilevare un'altra delle componenti fondamentali del *riḥ*: la *sanzione*. Nel corso dell'accusa (26-30), Labano lascia intendere che il comportamento

45. La *notitia criminis*, ovvero l'acquisizione della notizia di reato, è generalmente introdotta nei testi biblici da un verbo di percezione, in questo caso, dal verbo *ngd* (*Ho.: essere informato o messo a conoscenza*). La stessa forma verbale con identica funzione si trova in 1Re 2,41; Gen 38,24; Dt 17,4; 1Sam 14,33; Est 2,2. Altri verbi usati in circostanze simili sono: *šm'* [*Qal*] (Gen 34,7; Nm 11,1; Dt 13,13; Ne 5,6; 1Sam 2,22; *r'h* [*Qal*] (Gen 6,5; 2Re 9,26; Ger 23,13; Ne 13,15); *yd'* (Lv 4,23 [*Ho.*]; 1Sam 22,6 [*Ni.*]; Ne 13,10 [*Qal*]; Pr 24,12 [*Qal*]), cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 58-59.

46. Si può trovare un'analisi del lessico ebraico relativo al «misfatto» in P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 54-56.

47. Si veda P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 51.

48. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 21.

49. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 67.

50. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 60-61; 67.

di Giacobbe non solo è dissennato⁵¹, ma anche meritevole di punizione; una punizione che sarebbe in suo potere⁵² infliggere (v. 29).

La sanzione appare strettamente connessa con l'accusa in quanto essa costituisce lo «strumento» di cui la parte lesa si avvale per dissuadere l'altra parte dal suo comportamento riprovevole⁵³; i due momenti restano tuttavia distinti poiché la sanzione punitiva esaurisce la sua funzione nel momento in cui produce gli effetti intesi⁵⁴. Questo valore *condizionale* della sanzione deve essere tenuto presente in quanto permette di distinguere questa dalla *sentenza* (giudiziaria) — che si caratterizza invece per la sua inappellabilità⁵⁵ — e costituisce un ulteriore elemento di distinzione tra la procedura giudiziaria e quella del *rīb*.

Gdc 11

Diverso è il tenore del *rīb* tra Iefte e gli Ammoniti raccontato in Gdc 11, che avviene nel contesto di un conflitto armato e non trova una soluzione pacifica. Anche in questo caso si possono isolare i diversi momenti dello sviluppo del *rīb*: il *motivo* (espresso anche in questo caso in forma interrogativa) all'origine della contesa è l'invasione da parte di Israele di una parte del territorio degli Ammoniti (v. 13). All'accusa si oppone la *risposta* di Iefte che protesta l'innocenza di Israele (vv. 14-27): non c'è stata nessuna appropriazione indebita (v. 15) poiché ciascun popolo occupa il territorio che gli è stato concesso dal proprio dio, anche quando ciò significhi scacciare altri popoli; ciò vale per Ammon come per Israele (vv. 23-24).

La dichiarazione di innocenza si trasforma quindi in *accusa*: Israele non ha commesso nessun torto ai danni di Ammon che, al contrario, ora agisce male nei confronti di Israele muovendogli guerra (v. 27a). Il re degli Ammoniti non si lascia persuadere dalle parole di Iefte (v. 28) al quale non rimane altra possibilità che mettere in atto la minaccia paventata nelle parole: «YHWH giudice giudichi oggi tra i figli di Israele e i figli di Ammon» (v. 27b). «In altri termini, Iefte decide di muovere guerra contro Ammon, una

51. La forma *Hi.* del verbo **לעס** indica un agire insensato.

52. Le principali traduzioni contemporanee rendono il sintagma «*yeš lə'el yādī...*» con espressioni che significano «avere il potere di», cfr. *BJ, NAB, NAS, NIB, NIV, NRS, RSV*.

53. «Un procedimento giuridico deve disporre di un elemento *coercitivo* nei confronti di colui che non osserva la norma di giustizia, dato che questi in generale non si sottopone spontaneamente alle conseguenze punitive della sua infrazione. Un diritto senza forza è inapplicabile e quindi insignificante... Si può affermare che essere sotto accusa equivale difatto ad essere sotto la *minaccia* di una qualche sanzione, così come «accusare» o «intentare un *rīb* contro qualcuno» tende a diventare sinonimo di «intraprendere un'azione punitiva nei suoi confronti», P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 70-71.

54. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 70-71.

55. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 74.

guerra che egli interpreta alla stregua di un processo per ordalia»⁵⁶.

Il testo contiene alcuni elementi che, insieme a quelli precedentemente visti, aiutano ad approfondire la comprensione del *rib*. Innanzitutto, si può osservare l'appello a un soggetto terzo — in questo caso a Dio (v. 27) — interpellato perché decida sulla vertenza in corso; il soggetto in questione, tuttavia, non interviene per risolvere la controversia — sarà infatti la guerra a decidere. L'appello a terzi in questo contesto sembra piuttosto un artificio di cui l'accusa si serve per convincere l'altra parte a desistere dal proprio comportamento e, allo stesso tempo, a persuaderla della verità di quanto dice⁵⁷, come primo passo verso il ripristino di una giusta relazione⁵⁸. Il *rib* non cambia dunque natura e anche in questo caso rimane una procedura bilaterale.

Un ulteriore elemento di interesse è costituito dall'esito stesso del *rib*: nonostante le parole di Iefte, gli Ammoniti persistono nelle loro rivendicazioni (v. 28) e risulta impossibile porre fine al *rib* se non con il ricorso alla guerra (v. 29), che si presenta come uno dei possibili esiti, una volta che le mediazioni e i tentativi di compromesso siano falliti.

Gdc 12,1-4

L'elemento della *sanzione* risulta particolarmente chiaro in Gdc 12,1-4, che riporta il *rib* tra Iefte e gli Efraimiti⁵⁹. Il motivo della contesa è la mancata convocazione degli Efraimiti in occasione del conflitto tra Iefte e gli Ammoniti (v. 1). Unitamente all'accusa compare la

56. M. De Roche, «Yahweh's Rib against Israel», 568. Sull'ordalia come strumento per risolvere le vertenze, cfr. H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*, 35-36.

57. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 68-69. Diversa è l'interpretazione di De Roche il quale afferma che «in questo caso è corretto parlare di un processo giudiziario, sebbene in uno speciale adattamento teologico. Tuttavia, il *rib* ha luogo chiaramente prima che Iefte invochi il giudice divino a decidere il caso», cfr. M. De Roche, «Yahweh's Rib against Israel», 568. La frase andrebbe forse formulata diversamente: il *rib* non si conclude quando Iefte invoca il giudizio di Dio, ma quando, falliti i tentativi diplomatici, si lascia il giudizio alle armi.

58. Si tratta dunque di un ulteriore elemento che lascia intravedere, come finalità caratteristica del *rib*, il ristabilimento dei rapporti secondo giustizia. Tale finalità appare ancora più evidente in quei passi nei quali l'accusa prospetta una alternativa, la scelta fra un bene o un male, o fa intervenire la sanzione in maniera graduale; cfr. al riguardo P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 75-77.

59. In realtà, in riferimento alla controversia tra Iefte e gli Efraimiti, il testo non utilizza il termine *rib* (o la radice corrispondente) — l'espressione *ʾiš rib [ʾel]* (12,2) si riferisce allo scontro precedente, quello tra Iefte e gli Ammoniti (Gdc 11) — tuttavia i parallelismi che esistono tra Gdc 12,1 e 8,1 mostrano che il verbo *mr* (12,1) è usato come sinonimo di *ryb*. Ciò conferma l'osservazione precedentemente formulata (cfr. n. 22) circa la non correttezza metodologica del considerare come *rib* solo quei passi in cui il termine appare esplicitamente. Appare anche evidente la problematicità di un approccio metodologico che consideri come «tecnici» alcuni termini — a differenza di altri che invece apparterebbero al linguaggio comune — e in base alla loro presenza o meno decidere il tenore (giuridico, culturale, ecc.) di un testo. Al riguardo, cfr. P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 177-178; sulle difficoltà della distinzione nel linguaggio biblico fra termini tecnici e linguaggio comune, cfr. R.W. Cowley, «Technical Terms in Biblical Hebrew?», *TynBul* 37 (1986) 21-28.

minaccia della *sanzione* che gli Efraimiti intendono infliggere ai danni di Iefte: «Bruceremo te e la tua casa» (v.1). Il *rīb* assume quindi il caratteristico svolgimento dialogico precedentemente individuato: alle parole di accusa fa seguito la *risposta* di Iefte, che giustifica il proprio comportamento e accusa a sua volta gli Efraimiti di essere stati loro a non venire in suo aiuto (v. 3). La disputa non trova una soluzione pacifica e dallo scontro verbale si passa allo scontro armato (v. 4). Anche in questo caso si può osservare il valore condizionale della *sanzione*, per cui la messa in atto della punizione è condizionata alla risposta dell'accusato e diventa operativa solo quando i tentativi di convincimento dell'altra parte siano risultati inutili⁶⁰.

Dt 25,1-3

I rapporti, segnalati in precedenza, di distinzione e articolazione tra il *rīb* e il *mišpāt* sembrano essere presupposti da Dt 25,1-3: «Se ci sarà una lite tra [*rīb bēn*] uomini ed essi si presenteranno in giudizio [*mišpāt*], li giudicheranno, e assolveranno l'innocente e condanneranno il colpevole». Il *rīb* appare come qualcosa che avviene precedentemente al confronto giudiziario al quale si giunge solo nel caso che la controversia non abbia soluzione sul piano bilaterale⁶¹. Il *rīb* non è dunque un prologo al processo forense⁶², ma possiede già una sua connotazione giuridica in quanto procedura per appianare le contese. La lite può esaurirsi e trovare una composizione prima che si renda necessaria la comparsa davanti al giudice; si deve anzi cercare, preferibilmente, di raggiungere una soluzione fuori dal tribunale⁶³.

Agli esempi sopra indicati se ne possono aggiungere altri nei quali si può riconoscere la dinamica caratteristica della controversia giuridica, anche quando non sia presente il termine *rīb*. Si possono ricordare: Gdc 6,25-32; 8,1-3⁶⁴; 21,22⁶⁵; 1Sam 25; 1Sam 24 e 26⁶⁶; Ne 5,1-13; 13,23-27.

60. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 70-74.

61. Cfr. M. De Roche, «Yahweh's Rib against Israel», 568.

62. Contrariamente a quanto sostiene H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament*, 33. In maniera analoga, Ringgren parla di «fase precedente il confronto giudiziario» nella quale il termine «*rīb*» riceve la nuance di «accusa, rimprovero», H. Ringgren, «רִיב *rīb*», *TWAT* VII, 497.

63. Molto chiaro al riguardo appare il passo di Pr 25,7b-9, che esorta a risolvere le controversie in un confronto diretto con l'altra parte, senza fare ricorso al giudice; così facendo si evita di esporsi alla vergogna e di vedere la propria reputazione rovinata qualora il proprio avversario si dimostri innocente. Cfr. M. De Roche, «Yahweh's Rib against Israel», 569.

64. Il racconto è per molti versi parallelo a Gdc 12,1-4, con Gedeone che si difende dalle accuse degli Efraimiti, che in questo caso accettano le parole dell'altra parte.

65. Il testo lascia intendere si tratti di una contesa bilaterale dove i padri e i fratelli delle donne di Silo rapite muovono accuse contro i Beniaminiti colpevoli di quel reato.

66. Due racconti analoghi; solo nel primo caso è presente il termine *rīb* (24,16).

Lo svolgimento del rīb

Gli esempi di *rīb* visti sopra permettono nel loro insieme di delineare in maniera piuttosto chiara i contorni del *rīb*, evidenziandone i momenti costitutivi e lo sviluppo tipico. Accanto alla natura bilaterale della controversia, si possono distinguere tre elementi fondamentali tra loro articolati: a) la consapevolezza che un misfatto è stato commesso; b) il levarsi della parola di accusa che pone in essere l'azione giuridica e che si misura con le parole di difesa; 3) la minaccia della punizione che si articola con l'accusa⁶⁷.

All'origine della controversia si colloca dunque la presa di coscienza da parte di un soggetto (individuo o collettività) che un suo diritto naturale o acquisito è stato leso (Gen 13,6; 26,20; 31,22.26-30; Gdc 11,13; 12,1⁶⁸). Questo momento conoscitivo, che precede immediatamente il sorgere della controversia, è strettamente legato ad essa e determina l'inizio dell'iniziativa legale che segue. Perché ci sia una azione di denuncia non è sufficiente infatti che un «crimine» sia stato commesso; è necessario che qualcuno ne venga a conoscenza e lo riconosca come tale. Questa operazione avviene attraverso la valutazione di un determinato comportamento sullo sfondo di un insieme normativo considerato valido — e, quindi, vincolante — in un determinato contesto⁶⁹. Le considerazioni appena espresse evidenziano due aspetti del *rīb*: il suo opporsi come reazione — spesso violenta⁷⁰ — a ciò che è percepito come ingiustizia e il suo necessario fondamento nel diritto (che mira a ristabilire).

Non meraviglia, pertanto, che il *rīb* si manifesti innanzitutto e prevalentemente come parola di *accusa* che stigmatizza un comportamento riprovevole (Gen 31,26-30; Gdc 8,1; 12,1), il *motivo* dell'azione giuridica, e che minaccia ritorsioni (una *sanzione*; Gen 31,29;

67. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 41.

68. Il termine *rīb* contenuto nel passo di Gdc 12,1-4 fa di per sé riferimento, a quanto era avvenuto in precedenza nel cap. 11. Tuttavia, per i parallelismi che esistono tra Gdc 11,1 e 12,1, si può ritenere che si tratti di una medesima procedura.

69. A questo riguardo, P. Bovati parla di un duplice riferimento conoscitivo: «un sistema oggettivo di norme che sanciscono ciò che è bene e ciò che è male» e un articolarsi di questo con la «storia concreta dell'uomo, luogo concreto del bene e del male»; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 57-58. *ēṣā*

70. I rapporti tra il lessico della collera e quello della lite giuridica sono stati studiati da P. Bovati, che evidenzia come i verbi appartenenti al campo semantico della *collera* (*ṇp*, *ʾap*, *ḥēmāh*, *ḥrh*, *ḥārōn*, *ʿebrāh*, *qšp*, *qešep*, *zʾm*, *za'am*, *zʾp*, *qnʾ*, *qin'āh*) siano utilizzati come sinonimi di *ryb*. La sinonimia fra il lessico del *rīb* e quello della collera è evidenziato soprattutto dal fatto che spesso, all'interno della struttura del *rīb*, al momento dell'accusa si trova la terminologia della collera in sostituzione della terminologia giuridica (cfr. Gen 34,7-31; 39,19-20); questa osservazione è confermata, dal punto di vista letterario, dal parallelismo che si può osservare tra le espressioni che utilizzano *ryb* e quelle che utilizzano i verbi della collera (cfr. Is 57,16; Sal 103,9). cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 39-41. Affinché questa *ira* possa mantenersi all'interno dei parametri della giustizia e non scada in una *vendetta* fuori controllo, è necessario che essa si collochi nel contesto giuridico e qui si esprima secondo forme precise, dettate dal procedimento giuridico che si intraprende. Nel caso del *rīb*, è necessario che si articoli a partire dal desiderio di giustizia e mossa dall'intento di ritrovare il giusto rapporto con l'altra parte. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 43-44.

Gdc 12,1), per spingere l'accusato a riconoscere la propria colpa e a porre in atto atteggiamenti e comportamenti corrispondenti⁷¹.

Alle parole di accusa segue quindi la *risposta* dell'imputato; questi può riconoscere la verità delle accuse mosse contro di lui e ammettere il proprio torto (come in Gen 31,31,32a dove Giacobbe, pur chiarendo le ragioni del proprio comportamento, ne ammette la scorrettezza), o può rifiutarle come infondate e discolparsi (giustificando perciò la propria condotta; Gdc 11,14-17; 12,3). Nel caso di un riconoscimento della propria colpa, l'accusato farà seguire gesti riparatori o parole che esprimano la volontà di emendare il proprio comportamento (1Sam 24,18-22; 25,23-31; 26,17-21)⁷².

Dal canto suo, la parte lesa deciderà se accettare (Gen 13,10-11) o meno la risposta dell'accusato (Gdc 27b). Se le parole di giustificazione e i gesti riparatori saranno riconosciuti come autentici, il *rīb* può *concludersi* a questo punto (Gen 13,11-12; 26,22; 31,45-54; 1Sam 25,35). Può succedere tuttavia che la parte lesa non si consideri soddisfatta — d'altra parte, la mancata ammissione della colpa non coincide necessariamente con un attestato di innocenza — e che insista nell'esigere un risarcimento per il torto subito; è anche possibile che, falliti i tentativi volti a convincere l'accusato a riconoscere la propria colpa e a porre in atto atteggiamenti e comportamenti corrispondenti, la parte lesa ricorra a un *intervento sanzionatorio* (in precedenza solo minacciato)⁷³. Nel primo caso, qualora non sia possibile raggiungere un accordo soddisfacente, le due parti possono, di comune accordo, portare la questione davanti al giudice, che dirimerà la vertenza stabilendo chi abbia torto e chi ragione, chi è innocente e chi colpevole (Dt 25,1)⁷⁴, e deciderà il giusto risarcimento a favore della parte lesa. Nel secondo caso, la controversia cercherà una soluzione attraverso

71. Che sia questa la finalità principale della sanzione appare evidente soprattutto in quei testi nei quali la punizione è somministrata in maniera graduale (cfr., ad es., Am 4,6-11, dove il crescendo nella punizione è ritmato dalla constatazione da parte di YHWH dell'esito negativo della punizione stessa: «e non siete tornati da me». Cfr. anche Is 1,5 — «per cosa volete essere colpiti ancora, continuando nella ribellione?» — dove si rileva come alla punizione graduale non sia corrisposto un cambiamento nell'atteggiamento e nel comportamento del popolo. In Os 2,5-6 la punizione è minacciata in crescendo e la sua attuazione è condizionata (*pen...*, v. 5) alla *risposta* del *partner* infedele.

72. In questo senso possono essere intese anche le parole di Abramo in Gen 13,9 e il comportamento di Isacco in Gen 26,21-22, che si sposta finché gli avversari non desistono dal litigare.

73. Tale intervento si manterrà nei parametri della giustizia se sarà proporzionato all'entità del delitto. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 46.

74. Si osservi in Dt 25,1 l'uso delle radici *šdq* e *ršc*, sia nelle forme sostantivali che verbali (*Hi.*), per esprimere, rispettivamente, i concetti di *innocenza* e *colpevolezza* (un uso analogo si può osservare in Es 23,7; 1Re 8,32; 2Cr 6,23; Pr 17,15; Is 5,23). Ciò è vero soprattutto quando questi appaiono contrapposti nel contesto di una controversia *giudiziaria* — come in questo caso — o *giuridica*. Cfr. al riguardo J. Vella, *La giustizia forense di Dio*, 38-40; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 88-89, in relazione alla controversia giuridica, e pp. 320-322 per la controversia giudiziaria; J. Scullion, «Righteousness», C. Legal Uses and Nuances, *ABD* [CD-ROM], sottolinea la connotazione legale dei derivati della radice *šdq*. Cfr. tuttavia, D.J. Reimer, «צדק», *NIDOTTE*, H7405, che critica l'interpretazione giuridica di *šdq* e *ršc*.

l'uso della forza, o nello scontro armato; questa sarà l'unica via praticabile nei casi in cui non si possa demandare il giudizio a una istanza superiore⁷⁵.

Concludendo, si può dire che il *rib* costituisca una precisa procedura giuridica nella quale si rivendica un diritto, contro (o a favore) di qualcuno⁷⁶, sulla base di un precedente legame giuridico, e che, pur mirando al ripristino di una situazione di giustizia, intende primariamente salvare la relazione fra i soggetti coinvolti. Quest'ultimo elemento sembra determinare lo svolgimento dell'intera controversia.

La procedura del *rib* come descritta sopra, con la sua caratteristica articolazione di *accusa* e *sanzione* e la sua finalità di *riconciliazione* è da ritenersi come il quadro concettuale che fa da sfondo al *rib* profetico. — **Fine prima parte.**

*La seconda parte dell'articolo
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

75. Quando, ad es., la lite avviene fra gruppi tribali o entità nazionali; in questo caso la disputa si colloca sul versante del diritto internazionale (lo *ius gentium*, secondo la terminologia classica). Un ulteriore esempio di controversia che non può essere portata al cospetto di un organismo superiore — e dovrà necessariamente essere risolta sul piano bilaterale — è il caso in cui il re (1Sam 22,11-16), o Dio stesso — come nei *rib* profetici — siano coinvolti come parti in causa nella disputa; cfr. M. De Roche, «Yahweh's *Rib* against Israel», 565; 569-573.

76. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 29, n. 29.

Introduction to Zen Buddhism

UMBERTO BRESCIANI

I am not a Buddhist believer. Neither do I practice Zen Buddhist meditation (at least, I have not practiced it so far). I speak about Zen Buddhism from the point of view of the history of Chinese philosophy. An important chapter in the history of Chinese philosophy consists of the developments of Buddhist thought in the centuries following its appearance on the Chinese scene. In particular, I believe that the heritage of Zen Buddhism is an important component of the Chinese psyche, and it dominates poetry, art, literature, and daily life. Therefore, a certain amount of knowledge of Zen is absolutely necessary, in order to understand the Chinese people.

Buddhism in China

Buddhism arrived in China around the time of Jesus Christ by way of the Silk Road. If you visit the ruins of the ancient cities and stations along the Silk Road in Central Asia, you understand the importance of those places in ancient times, and you can see for yourselves the incredible amount of Buddhist imagery carved in stone and painted on walls. Through those distant places, Buddhism penetrated China. Historically, clear signs of a Buddhist presence, still limited to the area around the ancient capitals (Xi'an and Luoyang), have been recorded since the third century AD. From the third to the eighth century, an incredible diffusion of Buddhism reached everywhere in China, with hundreds of thousands of monks and nuns active in thousands of temples, demonstrating great devotion among the populace, often including kings and magistrates.

In that period of time, as I have already mentioned, there developed also a Buddhist chapter in the history of Chinese philosophy, which includes the appearance and flourishing of numerous schools of Buddhist thought. Of those schools, some are a direct continuation of doctrines coming in from India; some others are new adaptations and developments typical of China, they witness the assimilation of the Buddhist message into the reality of Chinese culture and society. Three schools are typically Chinese, not Indian. They are the *Hua Yan school* 華嚴宗, the *Tian Tai school* 天台宗, and the *Zen school* 禪宗, the one we will examine more closely here below.

The Zen School

Although very important in those earlier centuries, the other two schools of Buddhist thought (*Hua Yan* and *Tian Tai*) later disappeared as distinct religious movements. Their doctrines were preserved inside the general tradition of Buddhist thought of the Far East (Both Korean and Japanese Buddhism are of Chinese origin). As for the Zen school, it dominated the scene of Chinese Buddhism from the ninth to the fourteenth century. During the Song dynasty, and also under the subsequent Ming dynasty, Zen was an imposing religious movement, with crowds of believers and monks, dominating the whole cultural and artistic scene, and even diversifying into a colorful variety of sects. Neo-Confucianism, a philosophical movement that developed during the Song Dynasty, owes a lot to the stimulus and to the contributions from the Zen school. Great Neo-Confucian philosophers, including the famous Zhu Xi (1130-1200) were knowledgeable in Zen Buddhism and had regular contacts and friends among Zen masters. We may also mention another eminent Neo-Confucian, Wang Yangming, the great Ming military leader and philosopher, who re-launched a system of thought of the Song era known by the name of *School of Mind* (心學). Wang Yangming's doctrine was blamed by his adversaries for being Zen Buddhism disguised as Confucianism.

Of the ancient Zen schools, the two most famous were the *Linji* school (臨濟, Jap. *Rinzai*) and the *Caotung* (曹洞, Jap. *Sôtô*). In China, in recent centuries, the *Rinzai* School practically became synonymous with Zen Buddhism. The two schools share the same basic ideas; they differ concerning certain details of their religious practice (or monastic discipline). For instance, according to the *Rinzai* school, when sitting in meditation, one is supposed to face the inside of the room, while according to the *Sôtô* school one should face the wall. The *Rinzai* school is the one that developed, and has always given primary importance to, the *kôan* (riddles or enigmas; we will discuss them later), while the *Sôtô* school makes little use of them.

Later in history, after the Ming dynasty, Zen Buddhism as a separate religious organization practically disappeared in China, while it survived, and it still thrives, in Japan. I do not mean that Zen Buddhism disappeared in China. The various Zen schools, instead of existing as separate schools, merged with other Buddhist schools and formed one solitary Buddhist movement, leaving the divisions among sects in the background. Zen thought still exists today both within Chinese Buddhism and, generally speaking, inside the Chinese cultural tradition. Speaking of Taiwan, in recent years there has been a strong revival of Buddhism. A large number of people feel attracted to Buddhism in general, and many to Zen in particular, especially learned people and university students.

Groups of people who regularly practice pure Zen meditation have mushroomed in recent years in Taiwanese society.

Zen the Name

In the last few decades Zen Buddhism spread in the West by way of Japan, thanks to certain eminent scholars, especially D. T. Suzuki (Daisetsu Teitaro Suzuki: 1870-1966). The name *Zen* is the Japanese pronunciation of the Chinese name *Chan*. In China, Zen Buddhism is known under the name of *Chan Zong*, the school or sect of *Chan*. The word *chan* means meditation, and refers to certain Buddhist ascetic practices already present and practiced in China since the second-third century AD, while the Buddhist school called Zen was born later, as we are going to narrate. Mind the name *Chan* (meditation)! It may mislead. Presently, Zen makes everybody think of a strictly regulated daily discipline (from the wake-up call at four o'clock in the morning to the last meditation exercise late in the night).

Originally, the *Zen* school appeared on the scene as a revolutionary message. It revolutionized the way Buddhism was practiced by sponsoring the principle that meditation was not necessary to attain salvation. Therefore, at least in its original message, *Zen* was synonymous with anti-meditation.

The Birth of Zen

According to a legend, the founder of the Zen Buddhist school was Sakhyamuni Buddha himself. One day, at the closing of a long sermon to the crowd of his followers, he took a flower in his hand and remained still for a long while. Nobody dared to say a word, although everybody was wondering what the meaning of that silence was. Finally Sakyapa, one of his closest disciples, assumed a smile, indicating that he understood the mind of his master. Thereupon Buddha praised him and entrusted to him the transmission of this kind of doctrine. From Sakyapa, the succession line continued down in time until the twenty-eighth patriarch, an Indian monk by the name of Bodhidharma (in Chinese *Puti damo* 菩提達摩), who around 520 AD traveled to China and brought his doctrine with him.

According to tradition, he arrived in the vicinity of Guangzhou and practiced meditation there in a rather inaccessible mountain place, sitting for nine years facing a wall. Afterwards, he continued his missionary work for about forty years and died in Luoyang,

the capital at the time, around 534-537 AD. He was from the southern part of India (some others say, from Sri Lanka, or from Persia), and fairly dark-skinned. In traditional iconography, usually he is depicted as a bleary-eyed black man. His exceedingly big and protruding eyes attempt to indicate the tremendous power of penetration of his look. Another legend reports that one day he fell asleep during his meditation. When he woke up, he was so mad at himself, that he cut his eyelids. His eyelids fell to the ground and miraculously grew into small plants, the first tea plants.

The Platform Scripture

Historical data about Bodhidharma, as you have already felt, are quite vague. In fact, there are some people who doubt his very existence. We have clear references in Chinese historical data starting from the Six Patriarch on, from an individual who considered himself the sixth successor of Bodhidharma, and who is commonly viewed as the real founder of the Zen school. His name was Hui Neng (慧能 638-713). He was from the Guangzhou area and founded a monastery where the doctrine of the Zen school was followed, a doctrine which eventually spread all over China and became highly popular in the following centuries. He was the author of a famous sermon, recorded by his disciple Fa Hai (法海) in a Buddhist scripture called the *Platform Scripture* (*Tan jing* 壇經), which is the basic scripture of Zen Buddhism.

It is interesting to note that the *Platform Scripture* is the only book written by a Chinese that is venerated as a scripture by the Buddhists. All other scriptures are translations of Indian works. The text has reached us in various Chinese and Japanese editions, some of them around one thousand years old. In general, the various editions agree among themselves. In 1900, in Dunhuang (the main center of the Silk Road), a very ancient edition (VII cent. AD) was discovered. It confirmed the belief that such a text is basically authentic, even though along the centuries there may have been some additions (The *Ming Canon*, the commonly used version, is almost twice as long as the Dunhuang version).

The *Platform Scripture* includes 57 chapters, where the main body (chapters 12-37) is made up of the sermon pronounced by the Six Patriarch Hui Neng in Shaozhou, Guangdong, in the presence of the city prefect. The sermon is embellished by a historical frame (chapters 1-11 and 38-57). The *Scripture* opens with these words:

The Platform Scripture Preached by the Sixth Patriarch, Hui Neng, in the Tafen Temple in Shaozhou, the Very Best Perfection of Great Wisdom Scripture on the Sudden Enlightenment, Doctrine of the Southern School of Zen, one book, including the Giving of

the Discipline that Frees One from the Attachments to Differentiated Characters for the Propagation of the Law. Gathered and recorded by disciple Fa Hai¹

Chapters 1-11 narrate how Hui Neng received his *mission*. He was a poor and illiterate young man yearning to find salvation-enlightenment. After wandering through several places, he ended up living in the monastery of the Fifth Patriarch, where he was employed to do menial tasks. A certain evening, the Fifth Patriarch convened all the monks and requested that each of them write a spiritual maxim and hand it to him. The monk who would show a grasp of the true doctrine would become his successor, head of the monastery and of the Buddhist school. Nobody dared to write anything, especially since all of them believed that the dean of monks Shen Xiu (神秀) was undoubtedly qualified for the succession and that he would write something really valuable. After much hesitation, Shen Xiu secretly rose at midnight and wrote on the wall of the monastery corridor:

The body is the tree of perfect wisdom. / The mind is the stand of a bright mirror. / At all times diligently wipe it. / Do not allow it to become dusty.

The next morning the Patriarch read these verses and understood that Shen Xiu had written them. He left them on the wall, so that all the monks could read them and obtain spiritual profit, although the verses did not show a total understanding of the true doctrine.

That day Hui Neng, in charge of pounding rice, overheard a young lad recite those verses and understood that the author had not yet seen his nature. Then he learned from the lad the story of the succession, asked the lad to accompany him to the place of the inscription, and had him write another poem beside the first one. The new verses, composed by Hui Neng, were these:

Fundamentally perfect wisdom has no tree. / Nor has the bright mirror any stand. / Buddha-nature is forever clear and pure. / Where is there any dust?

He also had the lad add these verses:

The mind is the tree of perfect wisdom. / The body is the stand of a bright mirror. / The bright mirror is originally clear and pure. / Where has it been defiled by any dust?

After reading these, the Patriarch decided to hand to him the investiture and consecrated him as the Sixth Patriarch. Then he ordered him to flee immediately, in order to avoid any risk to his life from other contenders and to hide for three years. Afterwards Hui Neng

1. Quotations from the *Platform Scripture* are from *The Platform Scripture, the Basic Classic of Zen Buddhism*. Trans. by W. Chan. (New York: St. John's University Press, 1963).

began his activity and gained fame. One day, the prefect of the city (Shaozhou) invited him to give a speech and officially expound his doctrine about sudden enlightenment. Chapters 12-37 are the outline of his speech. Its main points are:

1) Everybody possesses Buddha's nature and each person's nature is originally pure.

2) Perfect wisdom, based on which a human being can reach the other shore (that is Buddhity or enlightenment), is nothing else but one's own nature (read: the voice of one's conscience), and whoever puts it into practice will become equal to Buddha.

3) Instead of seeking refuge and rely on external Buddhas, each person should take refuge in his/her own nature, because all Buddhas, all *dharma*s, and all scriptures are immanent in it.

4) Reading scriptures, building shrines, giving alms, making offerings to temples, reciting the name of Buddha, and praying to be reborn in the Pure Land, these are all useless things. Pure Land is nothing else but a righteous mind.

5) Whoever succeeds in seeing his/her own nature, he/she becomes a Buddha (i.e. enlightened).

6) The way to see one's own nature is through calm and wisdom, the wisdom obtained when somebody has liberated himself/herself from thoughts, from characters, and from attachments.

7) This *freeing oneself from thoughts*, or *freeing oneself from characters of things*, does not mean abstaining from thinking or abstaining from contact with external things. It merely means not to let oneself be carried away by one's thoughts (i.e. from reactions of desire or repulsion) during the thinking process.

8) Therefore, the traditional Buddhist method of sitting in meditation is of no use. There is no need to sit down motionless and stare at nothing for hours every day, in order to see one's mind or one's inner purity.

9) Imperturbability is not immobility, but freedom from attachments and from erroneous thoughts.

10) The purity of one's own individual nature is originally present in a human being. Where is the need to make such tremendous efforts in order to see it?

11) When there are not in act erroneous thoughts, then calm exists; when the inner personal nature is not disturbed, then one is already in the state of meditation.

12) If somebody sees his/her own nature, he/she does not need any external help and becomes suddenly enlightened. This is the doctrine of sudden enlightenment.

13) When somebody reaches wisdom, he/she can see his/her own nature, and he/she

becomes a Buddha in his/her physical body.

Hui Neng explains sudden enlightenment, the key concept of his teachings, in this way:

Good and learned friends, in method there is no distinction between sudden enlightenment and gradual enlightenment. Among men, however, some are intelligent and others stupid. Those who are deluded understand gradually, while the enlightened achieve understanding suddenly. But when they know their own minds, then they see their own nature, and there is no difference in their enlightenment. Without enlightenment, they remain forever bound in transmigration (ch. 16).

From ch. 38 to the end (ch. 57), the *Platform Scripture* narrates the facts related to the Sixth Patriarch during the over forty years of propaganda activity in the Shaozhou and Guangzhou areas. The difference is also explained between the Northern Zen School (Shen Xiu) and the Southern Zen School (Hui Neng). Finally, the book tells about the death of the Sixth Patriarch. In his last words, he had a special word of praise for Shen Hui (神會), who succeeded him and became the Seventh Patriarch. The narration of the death of Hui Neng employs expressions of a strong Biblical flavor:

Having said this, the Great Master ceased talking. Suddenly, at midnight, he entered Nirvana. The Great Master was seventy-six years old. (ch. 53) After the Great Master entered Nirvana, for days a rare fragrance flourished in the monastery, and for several days it did not disperse. Mountains crumbled and the earth shook. The trees in the woods turned white. The sun and moon no longer shone. The wind and the clouds became lifeless (ch. 54).

Hui Neng, the founder of Zen, was aware of the novelty of his teachings. In fact, he declared that his doctrine was a tradition outside of the normal river of Buddhist doctrine (*Jiao wai bie chuan* 教外別傳). It was, we might say, a heresy, a protestant sect. While Hui Neng was active in the south, his rival Shen Xiu, apostle of gradual enlightenment, was gaining followers in the north. This way, two Zen schools came into being, the southern and the northern. In later times, after various vicissitudes, the southern school of Zen triumphed also in the north and obtained favor by the emperor and in the cultivated milieus of the capital (Luoyang).

The Zen school was the less damaged by the great persecution against Buddhism of 845. Afterwards, it became stronger and stronger, with growing numbers of monks and monasteries. Perhaps due to the difficulty of forming and ruling crowds of novices, Buddhist masters began to apply methods of progressive instruction and to create meticulous iron disciplinary rules. This was the Zen monastic practice the Japanese imported

from China around the year 1200 and have practiced up to our times (1191: the bonze Ensai introduces Rinzai Zen into Japan; 1227: Dôgen introduces Sôtô Zen).

Basic Principles of Zen

It is very difficult, if not utterly impossible, to expound Zen thought in an orderly fashion. By definition, Zen is adverse to any logical systematization, as we will see later concerning Zen language. On principle, suffice it to note that, since it is a Buddhist school, it shares with other Buddhist schools the basic axioms of Buddhism. It shares, for instance, the «four basic truths.» It shares the idea that a human being in life should seek salvation through enlightenment; and also the idea that all elements of existence (the *dharma*, in Chinese called *xiang* 相, or *fa* 法) are products of the mind.

It shares the belief that the self and the world do not exist and are pure illusions; and the idea that mind identifies with the One Universal Reality. In particular, Zen stresses the idea that Reality is Void (Emptiness, *kong* 空), but be careful not to understand it in a Western meaning; it does not mean nihilist; and that Reality (the Absolute One Reality) cannot be expressed with words nor conceived with thoughts, and that human reason merely reaches the outer surface of Reality.

Only experiential intuition can touch it in its entirety. Conclusion: the best way to reach reality is *not to use reason*, which means not to have thoughts, concepts, or ideas. (Note: one should understand that here they mean: not to have selfish ideas, which create a separation, and an opposition between the self and Reality). The most fundamental and unique characteristics of Zen thought are self-redemption, praxis instead of theory, and altruism.

Self-redemption

While other Buddhist schools—and especially Amidism (or Pure Land Buddhism *Jingtu zong* 淨土宗)—give great importance to Buddha worship, Zen is an exception. Zen not only attributes no importance to a cult to Buddha, Zen masters might even openly disregard or curse Buddha. For instance, asked «What is the Buddha,» a famous master replied: «Three pounds of flax.» To this same question, another famous master simply replied: «Shit!» and called Bodhidharma an idiotic old man. Another famous master wished he could meet Buddha, give him a good beating, and then throw him as food to the dogs. Another master wanted to invoke Buddha to make himself present, so that he could ask Buddha to wash his feet.

Why these attitudes? It is because Zen masters considered the presence of the image of Buddha as an idol, which deceived believers and hindered them from finding the right path to truth. There is a couplet of another famous bonze which says:

A piece of white cloud obscures the valley, / How many returning birds miss their nests!

The birds looking for their nests are the minds of the faithful seeking truth or salvation; the cirrus hindering the entrance to the valley is the idol or image of Buddha.

Zhao Zhou (趙州), another well-known master from the golden age of Zen, used to say:

The golden Buddha could not stand the high heat of the melting pot. The wooden Buddha could not survive in fire. The clay Buddha could not persist in water. Nevertheless the real Buddha is sitting within yourselves.

Praxis instead of Theory

Buddhism has a copious amount of scriptures, which bonzes and faithful devoutly recite and study. Zen, on the contrary, makes nothing of scriptures; yet, it despises them. An ancient Zen master used to say:

The writings of the Patriarchs (of Buddhism) are like worn out slippers: better not to wear them!

Such attitude is due to the fact that for Zen the goal of existential search is the discovery of self-nature. This *nature* is not discovered as a conclusion of intellectual search. It is the realm of the Absolute. The realm of the Absolute can only be experienced existentially by each individual person. The realm of the Absolute is not found in the words of the scriptures. The words of the scriptures can be seen as useful admonitions, attention-drawing teachings, shaking recommendations. They can play the role of spurs; but they will never act as the channel through which one can meet Ultimate Reality. They are not the place where the soul can enter into communion with one's deepest *nature*.

Now maybe we can understand the traditional expression: *The more words are used to explain Zen, the farther we go from Zen*. Zen must be approached not by way of scriptures, but by means of more down to earth, practical and effective methods (especially the *kôan*, the enigmas we will soon talk about). With the exception of the *Platform Scripture*—which is a simple historical narration about the Sixth Patriarch and his ser-

mon—the Zen school has left no scriptures. It has left to us numerous collections of quick *Questions and Answers* (cut and thrust), more suitable to the spirit and method of Zen.

Altruism

Zen pursues personal sainthood, although not in order to stop there. Whoever has become a saint will thrust himself/herself toward society and try to save other people. In Buddhism one finds altruism, as embodied by those (the bodhisattvas), who abstain from entering nirvana specifically to assist in the salvation of all other beings. In Zen Buddhism there is a special emphasis on this point. Zen proclaims an altruistic imperative on a universal scale, based on the doctrine of the common nature shared by all beings. We are all One; other people's selves and my own self make up the One Total Reality. Not only human beings are one with me; all other existing beings also belong to the One Reality, and therefore are one with me.

According to Zen, the spiritual itinerary of a human being goes through three stages. We first have the *earthly stage* (the *here*), characterized by a flood of temptations (delusions), where practically *the self is dominated by things*. Then we have the second stage, the *stage of sainthood* (the other bank: *rusheng* 如生, characterized by the wisdom one has reached (enlightenment or *satori*). At this stage *the self is not dominated by things*. Since it is mandatory for a good Buddhist to save other beings and not to rest on the bliss one has reached, the person who has attained this stage will right-away return to society and do good. This is the *stage of return*, characterized by the virtue of mercy (*cibei* 慈悲). At this stage *the self dominates things*. — **End of part one.**

*The second part of the article
will appear on the next issue of Quaderni del CSA*

Introducing Islam as a Religion of the Heart

GERARDETTE PHILIPS

Millions of Muslims all over the world are in the holy month of *Ramadhan*. A time when we are urged to know ourselves in order to know our God, like we hear in a Sufi saying: «Whoever knows oneself, knows God.» The Prophet Muhammad says: «Whoever fasts with full faith, and accounts for the deeds of oneself, his past sins will be forgiven» (*Hadis*). And Christians are familiar with the saying of Jesus who says: «If you know me, you will know my Father too» (John 14:7). If we summarize the three quotations above, we might say that we can know God through self knowledge and fasting. One of the best forms of prayer in a world which thirsts and longs for Someone more authentic and meaningful than anything else on offer.

Self-examination, or introspection, is what is strongly suggested in the month of *Ramadhan*. This moment is very good for us to look within and face our lives as we have lived them so far. A time to face whatever we have done, not yet done, our failings and whatever we have indulged in until we are truly aware that our repentance is related to our sins or failings. Introspection indeed is related to repentance.

There is an interesting saying from the Prophet Jesus (*Isa al'ai salam*) that is narrated by Ali ibn Musa al-Ridla (an *Imam* from the Syi'ah Muslims): «“Truly I have cured people who are sick, and I have healed them with the intercession of Allah; I also healed the blind and those who had suffered from leprosy with the intercession of Allah; I also brought the dead back to life with the intercession of Allah; then I had a person who was stupid, however, I was not able to cure him!” Then Jesus also asked: “Spirit of God, who is a stupid person?” The Spirit answered: “A stupid person is one that admires one's own opinions, who gazes at oneself, has a superiority complex, and does not see one's own limitations; who makes sure that all that is good is for the self. This is a person who is stupid and who has no way to be cured”.»

In Sufism we are exposed to four kinds of persons. First, «People who don't know and know that they don't know.» These are stupid and simple—naïve. People such as these are easy to cure, mainly through education. Second, «People who know but do not know that they know.» People such as these, are like people asleep. They need to be woken up from their sleep so that they become aware and awaken their abilities, to be able to

help themselves and others. Third are «People who know and know that they know.» This is the group of wise people (*al-hukama*). They need to follow the holy teachings as well as a way of life, so that they become the example for the rest of humanity. While the fourth is «People who do not know that they do not know.» These are (*al-ahmaq*), according to the Prophet Jesus, *Isa al'ai salam*, it is difficult to cure this person from his stupidity as long as he is not yet aware that he does not know (ignorance). The beginning of stupidity is not knowing oneself, in addition to the attitude of '*ujub* (pride), which is always feeling that one is right and never wrong. Stupidity or foolishness does not characterize a person of faith. Because a person of faith is a person who always makes the effort to «drop the mask» of ignorance in oneself. True faith results in an attitude of knowing oneself truly. Knowing oneself is the beginning of wisdom.

Human beings commit sin because we are not capable of suffering for a moment, even though we will experience a deeper joy later, if we are able to delay our gratification. Sin becomes a part of our humanity because we are indeed weak. Hence, the definition of sin is something that has pleasure as its short term goal, but whose long term goal is misery/suffering. Sin is also termed as *munkar*, which means «something that is repudiated or refused by our “conscience,” by our “core/centre”.» We know that our conscience, our centre, is the locus of awareness, holiness and truth, who we really are. Conscience and memory, intuition and energy reside therein. In it, impressions and ideas turn into projects and decisions.

It is symbolized with a light (*nur*, light; *nurani*, that which has light). Hearts that are pure become the source of light for our lives to be lived in goodness and truth. The weakness of man, however, casts him into darkness (*zhulmani*, sin). Here the Heart of Light versus the Heart of darkness. «Look after your heart more than any treasure because it's the source of all life» (Pr 4:23). Our conscience, our centre, becomes the source of virtuousness, of humanity, while a heart that lives in darkness becomes the source of sin. The Prophet Mohammed says «Virtuousness is noble values, and sin is something which is in your heart that is known to the other and which you do not like.»

Thus, if to know ourselves is the beginning of wisdom, this means that from time to time we need to cleanse ourselves, cleanse our hearts, so that the light can once again return to our hearts to enlighten us. For St. Madeleine Sophie, 1779-1865 (a Christian saint and foundress of the Religious of the Sacred Heart), the heart is the seat of what she calls «interior life» of which she even says that it is «the virtue that engenders all others.» The month of fasting gives us the space and time to respond to her invitation: «My daughter, take care of your heart since in it are the wellsprings of life» thus sharpening the sensitiv-

ity of our hearts, our centre, to welcome truth and goodness and to reach our goal of God Consciousness. A gift the world is waiting for.

A Person of Faith is a Person of Peace

Psychologically and spiritually, in the month of *Ramadhan* one of the aspects that a person of faith is reminded of is the Presence of God. The description of the characteristics of a person of faith is clearly stated in the Al Quran, for example, the words in the Al Quran 25: 63-74, mention the characteristics '*ibad-u 'l-rahman* (servants of God who is Most Gracious).

One of the most important characteristics of such a person in the verses quoted above is «the servants of Allah, Most Gracious» are those who walk on the earth in humility and when the ignorant address them, they say, «Peace!..» This verse emphasizes the importance of humility and spreading peace. Humility is the characteristic of a mature personality, where the person has already moved beyond his own ego that constantly calls for attention. Only persons who are already strong and firm with themselves have self-confidence, they do not need, and are not dependent on, external recognition. They find satisfaction in what they have from the inside. This satisfaction flows out of peace (*salam*). In the Quran it is confirmed that *salam* (peace) is the atmosphere of heaven. «And Allah calls to the Home of Peace» (Q 10-25). Heaven is *dar-u 'l-salam* (*darussalam*), the place of peace. Islam insists that without surrender to God (*taslim*, which has the same root as peace, *Salam*) we cannot attain peace, and without peace within ourselves there can be no external peace.

The word *Salam* has the same root as the word Islam. This means the main work/duty of a Muslim is to make this world a place of peace (*dar-u 'l-salam*). Peace with Allah, peace with humanity. The peace of the next world is only a continuation of the peace here on earth. People there do not listen to empty talk, and do not commit sin, except say *Salam! Salam!* (Peace, peace). When Jesus was with His disciples the gift that He gave them was Peace «Peace, I bequeath to you, my own peace I give you, a peace which the world cannot give, this is my gift to you. Do not let your hearts be troubled or afraid» (Jn 14:27), and after the Resurrection peace is the first gift that Jesus chooses to give His disciples: «Jesus came and stood among them. He said to them, “Peace be with you”... The disciples were filled with joy seeing Jesus, and he said to them again “Peace be with you”» (Jn 20:19-21). This time perhaps it was with the taste of heaven! Because it is impossible for the soul to achieve this task by itself, it needs the help of Heaven.

During this fasting month of *Ramadhan* we are educated to grow in peace within ourselves, so that later, at the end of the fast, when it is *Id-ul Fitri*, in the hope of it continuing for the whole year, we return to *dar-u 'l-salam*, the place of peace, spreading peace, *Pacem in Terris*, until we can obtain peace on earth and all of humanity is happy.

Peace, is precisely connected with the month of *Ramadhan*, the month of grace, of glory, a month full of Divine blessings. Spiritually we are challenged once again in this month to reflect on the meaning and goal of our lives, to return to our own hearts. An awareness of the meaning and goal of our lives which is very important. Bertrand Russell, a well known English philosopher of the last century, said: «You will never know the deepest decision of a person whose life is without a goal and (empty of) meaning.»

Therefore, the month of *Ramadhan* gives us the «exercises» that constantly prepare us to come closer to God. This is something that needs to be taken care of during the whole of the coming year because the truth of the process of purification obtains peace—which we will do the whole of the fast. Sufisim refers to this as *tazkiyat al-nafs*, and also *jihad al-nafs* (an inner struggle). In actual fact this is the process that we need to journey consistently through our whole lives. We are only able to purify ourselves if we are able to overcome our ego, if we can enliven our real human selves: feel and experience peace within our innermost selves.

The way of purification is indeed difficult. So difficult is the process that the Al-Quran mentions it as *al-aqabah*—the way which is steep, but honorable and right, which can bring with it great results—a life of contentment and happiness. «(Allah) has shown man two highways, but he hath made not haste on the path that is steep» (Q 90:10-11). It is interesting that in Islam, as well as in Christianity, Allah shows us two ways of life, the way that is praiseworthy, steep and difficult and the way that is defective—unfaithful and easy. In the following verse: «How will you comprehend what the steep ascent is?—to free a slave from the burden of debt and slavery, or to feed the hungry. To the orphan near in relationship or the poor in distress; and to be of those who believe urge one another to persevere in patience and urge upon each other to be kind and compassionate» (Q 90:12-17). «Enter by the narrow gate, since the road that leads to destruction is wide and spacious and many take it; but it is a narrow gate and a hard road that leads to life, and only a few find it» (Mt 7:13-14). It is clear that the road to peace is an option for the narrow and steep way and the people who choose this way are the «Persons of faith» who are referred to in the following verse as «companions of the Right Hand» (*ashhab-u 'maymanah*).

Ramadhan carries with it the air of humanity. The action that has a social dimension and which is hoped for in a person who has a personal relationship with Allah is

Zakat. *Zakat* is one form of «personal tax» which has a symbolic meaning of declaring a holy intention towards the other. *Zakat* in itself (*zakah*) means purification, purification of our personal lives, especially concerning our wealth, which indeed often becomes the source of contaminating our lives. Practicing *zakat* implies a resolution for living our materialistic lives purely, by following the regulations of society and considering what is allowed/permitted (to do good together) and what is not allowed (to cause destruction together) only as a note: one condition of *zakat* is wealth which is pure; wealth which is not pure is not considered as *zakat*.

Therefore, the consequential dimension of faith is good actions; the consequential dimension of God Consciousness and Presence is noble moral values. The consequential relationship with Allah, is relationship with each other, with humanity. Jesus asks his disciple Peter: «Do you love me?» and Peter replies, «Yes, Lord, you know that I love you.» To which Jesus says to Peter «Feed my sheep» (meaning people)» (Jn 21:17). We cannot love God without loving God's creation and without loving each other. In the Al-Quran the social dimension of faith among other things is realised by *ishlah al-ardl*, «reformation of the world»: to make an effort to improve the place of humanity. «Do not corrupt the land, after it has been reformed; and pray to God in awe and expectation, with longing in your hearts... The soil that is clean and good, produces rich crops by the will of its Lord and that which is bad only yields what is poor» (Q 7:56-58). As we know, to return to our natural character has become one of the goals of our fasting connected with one of Islam's very important teachings, that is, human beings are originally born holy and clean (*fitrah*). In *fitrah*, we find the Source of our Spirituality—the source of our Peace.

***Lailatur Qadr*. The Night of a Thousand Months**

Lailatul Qadr, is a moment which is eagerly waited for by those who fast during the month of *Ramadhan*. This is the result of a special religious tradition, like in East Jawa, for example, which is a thanksgiving celebration on the nights of the odd dates during the last ten days of *Ramadhan*. There is also a tradition named *oncoran*, in which a group of young people go around the city with lighted torches, as if they were bringing the true light to all the people of that city in the same way as with the coming of *Lailatul Qadr*. The celebration of *Nuzulul Quran* (the coming down of the Quran) and *Lailatul Qadr* indeed complements the holy month of *Ramadhan*.

The chapter *Al-Qadr* of the Holy Quran says that *Nuzulul Quran* (the coming down of the Quran) happened on the night of *Lailatul Qadr*. Literally, *Lailatul Qadr* means

«The Night of Specification» or «The Night of Certainty,» the word *qadr* is understood as *taqdir* (predestination) or «the Night of Almighty Power» God, if the word *qadr* here is the same as *Al Qadir*, that is, Who is most powerful, this is one of the natures of Allah. While these understandings do not contradict each other, the first, «The Night of Specification» is more commonly used. The Al-Quran was brought down on *Lailatul Qadr*, which is also called «The Blessed Night» (*Laylah Mubarakah*)—and this night is also taken to be a night in the month of *Ramadhan*.¹ «The night that a Message descends from Allah is indeed a blessed night like a day of rain for a parched land.»²

What the Holy Quran is for the Muslims Jesus is for the Christians. When on *Lailatul Qadr* the eyes of Muslims turn to the Mosque to relish again the meaning of the Holy Quran and recognize it as the Revelation and Divine book; on Christmas night the eyes of Christians are turned toward the manger: «He is born, the divine child.» And Jesus is recognized as «Saviour» and «Christ the Lord.» Christians cannot lose sight of this. On the contrary, it is important to be aware of all that is implied by the coming of the Son of God born of a woman. However, we are guided more by what we hear proclaimed in Scripture than by what we perceive in our imagination and pious sensibility. «Today in the town of David a Savior has been born to you; He is Christ the Lord.»³ Without any doubt we can say that the birth of Jesus makes this night «Blessed!»

When does *Lailatul Qadr* or this Blessed Night happen? In the Indonesian tradition it is interesting to note that *Lailatul Qadr*, the night when the Quran descended is separate from *Nuzulul Quran*. *Nuzulul Quran* is remembered on the 17 *Ramadhan* and *Lailatul Qadr* is remembered around the last ten days of *Ramadhan* on the odd days, that is, on the 21-23-25-27 or 29 *Ramadhan*. This difference is specific to Indonesia alone, whilst the other Muslim countries do not make this difference and understand both these days as one. «The night of Power is better than a thousand months, on this night came down the angels and the Spirit (*Ruh*) by Allah's permission on every affair/errand.»⁴ «The thousand months, it is important to note, is taken in an indefinite sense; as denoting a very long period of time, referring not to our ideas of time but to "timeless Time." One moment of enlightenment under Allah's Light is better than thousands of months or years of animal life, and such a moment converts the night of darkness into a period of spiritual glory.»⁵ The word *ruh* and *amr* (affair/errand) in this verse has different mean-

1. Holy Quran, Ad-Dukhan, 44:3.

2. Commentary by Abdullah Yusuf Ali.

3. Lk 2:11.

4. Holy Quran, Al-Qadr, 97:3-4.

5. Interpretation by Abdullah Yusuf Ali.

ings. But we see an interesting interpretation by Muhammad Asad in *The Message of the Quran*. He explains: «The term *Ruh*—Spirit in this verse, is often used in the Quran in the sense of “Divine Inspiration,” *since it gives life to hearts* that were (as) dead in their ignorance, and has in religion the function as a soul has in a body.»⁶

Asad also mentions that «Divine Revelation» in the present context, evidently denotes the contents of the divine revelation bestowed on the Prophet Mohammad (saw) i.e. the Quran, which refers to the authorities of the classic times in the area of the interpretation of the Al Quran, like Zamkhsyari, Razi and Ibn Katsir, with the explanation that, just as the Spirit or soul gives life to the body—Revelation gives life to the heart that is empty or dead because of ignorance; not knowing the difference between true and false. The Al Quran’s function in life is like a guide to man for the high form of spiritual life. This Divine Revelation like the Spirit gives spiritual life to humankind, as it is said, «O you who believe! Give your response to Allah and His Messengers, when He calleth you to that which will give you life and know that Allah comes in between you and your heart.»⁷ Therefore the interpretation in the chapter Al Qadr is the descent of the Divine Revelation, which embraces all of Allah’s commands and which contribute to the vitality of humanity’s spiritual life.

Hence, *Lailatul Qadr* is a great moment which determines the whole life of a person (up till 1000 months, or 80 years!), when a person chooses to prepare and purify his interior life to receive the divine revelation, in this case, he receives, understands, feels and practices the Al Quran. *Lailatul Qadr*, as the interpretation of A. Yusuf Ali explains, is «a mystical moment», in which during this night, as during the Night of Specification and The Night of Power, Allah has wiped out all our ignorance in all our errands/affairs, with His Revelation. «You see, God’s grace has been revealed to save the human race.»⁸ Or «All the ends of the earth have seen the saving power of our God.»⁹ This is expressed more clearly in a *syair* (a poem):

Blessed indeed is the Night of Power! When the Mercy of God’s Revelation breaks through the darkness of the human soul! All the Powers, of the world divine, speed on their mystic Message of Mercy, by God’s command, and bless every nook and corner of the heart! Every place is stilled in the supreme reign of Peace, until this mortal night gives place to the glorious day of an immortal world!¹⁰

6. Mohammed Asad, *The Message of the Quran*, 393.

7. Holy Quran, Al-Anfal, 8:24

8. Tt 2:11.

9. Ps 98.

10. Interpretation by Abdullah Yusuf Ali.

After the experience of these «Blessed Nights» may we all be urged to «go back glorifying and praising God for all that we have heard and seen.»¹¹

Id ul Fitri: The Day of Victory

In entering into the atmosphere of the feast of *Id ul Fitri*—which is referred to as the feast of Victory, it may be helpful to understand again the meaning of the Arabic words *Id al-fithr*. The word *Id* has the same root as the word *awdah* or *awdatun*, *adah* or *adat-un* and *isti'adat-un*. All of which mean «return» or «repeat.» This celebration of *Id* is referred to as *Id* because it returns and repeats itself over a period of time. The word *fitri*, known to most of you has the same root as *fitrah*, which means our *original pure/holy nature*. It also has the same meaning as *khilqah*, meaning creation or creator. Food, drink, sleep and all that is normal is created by the Divine Creator and is good and holy because it was designed by God. The time of breaking of the fast each evening is a reminder to «return to food and drink» which really means «return to your pure natural self.»

For those who have journeyed during this month of *Ramadhan* it was practicing the «return» to the essence of oneself, as created by God. This return is expressed very vividly here in Indonesia when all modes of transport are full and overflowing with joyful faces, all going «homeward» to celebrate *Id ul Fitri* in its true meaning, a confirmation that in life we all long to return home, to go back to what is normal and familiar. This desire and journey is not just psychological but spiritual.

The Heart's longing is born of the soul's memory that it has come from God. The soul remembers that its real home is with God and awakens the seeker with this memory. The Spiritual journey is a journey that takes us back home, from separation to union. The journey and longing for God begins when God looks into our hearts and infuses it with divine love. This is the moment of *tauba*, «the turning of the heart.» The word *tobat* (*tawbah*) is from Arabic, which in colloquial Bahasa Indonesia¹² is often understood as «cure.» However, in the original meaning, this word contains the meaning of the image of a certain activity, a certain movement to return to the origin. The meaning above can be seen in a verse that reads, «Those who eschew Taghut and fall not into its worship, and turn to Allah (in repentance) for them is good news, so announce the good news» (Q 39:17).

The glance of the Beloved awakens the memory of the soul, the memory of our primordial state of oneness with God. The memory of this union makes us aware that we are

11. Lk 2:20.

12. Indonesian language.

now separate from the One we love, and so ignites the fire of longing. Without the glance of the Beloved there would be no longing for God and no spiritual journey. It is because God wants us that we remember our real Home and begin the long and sometimes even lonely journey back to the Beloved, our Source! The song of the reed-flute at the beginning of Rumi's Mathnawi captures the longing of the soul for the Source.

Listen to the reed how it tells a tale / Complaining of separations, / Saying, «Ever since I was parted from the reed-bed, my lament has caused man and woman to moan. / It is only to a bosom torn by severance that I can unfold the pain of love-desire. / Everyone who is left far from his source wishes back the time when he was united with it.

Therefore, the atmosphere of *Idul Fitri* is truly in the atmosphere of a return to holiness, external and internal. The exercise to train oneself (*shiyam, upavasa*), which we have practiced during this whole month of *Ramadhan* in the nature of purgatory, is the centre of our exercise to fully feel the presence of God in our personal lives. In a spirit of «God with us» (Immanuel or *inna 'lah-a ma'ana*), human beings find the origin of holiness—the nature of paradise and return to *Fitra* (*id al-fithr*). This too is born in holiness, returning to the origin in a primordial joy. For the grace and gift of Allah, man gets this primordial joy, that's why he is grateful to God, by glorifying and praising Him (*takbir* and *tahmid*).

For Christians the spirit of *Ramadhan* and *Id ul Fitri* continues as we enter into the season of Advent, the season of waiting for Jesus' birth. This longing can be expressed using the feminine side of love. Love's feminine aspect is: «I am longing for you,» «I am waiting for you.» The feminine side of love is the cup waiting to be filled. The mystery of the soul's feminine nature is one of love's secrets. The soul waits and opens to the Beloved, just as the heart waits and then opens to the tenderness of the touch, to the infusion of His love. The mystical path is in essence a feminine path of surrender and devotion, as expressed in a simple Sufi prayer:

I offer to Thee the only thing I have / My capacity of being filled with Thee.

May this advent be a time of returning to our deepest selves to know again that in that place Jesus is born and alive. *Tawobballoh Minna Wa Minkun* («May your fast and mine take us closer to God!») is another way of greeting at *Id ul Fitri*. And wishing you all joy as you return to your «real self» during this season of advent.

Cultura e società



La cerimonia del tè
SILVANO DA ROIT

La cerimonia del tè

SILVANO DA ROIT

La pianta del tè è un arbusto di camelia. Dalle foglie di questa pianta si ricava la bevanda conosciuta come tè. Il tè verde, *bancha* (番茶), è la bevanda più comune e diffusa in Giappone, viene ricavato dalle foglie più grandi e meno tenere. Bere assieme una tazza di tè significa accoglienza, amicizia, vicinanza e familiarità. Quello usato comunemente è il semplice tè e viene servito sempre con un minimo di cerimonialità. La cerimonia del tè invece è più formale e viene eseguita appositamente, essa è nel suo insieme un'opera d'arte. Il tè per la cerimonia è coltivato esclusivamente nella zona di Uji, presso Kyoto, dove si ricavano le foglie migliori del Giappone. Solo le prime quattro foglie, tenere e di prima scelta, vengono raccolte dalla pianta, fatte fermentare e sottoposte ad un procedimento speciale, esse sono destinate a diventare una polvere finissima e molto preziosa usata esclusivamente per la cerimonia del tè.

Chadō (oppure *sadō* 茶道) è la via del tè. Si svolge prevalentemente in silenzio perché è nel silenzio che si sperimenta una profonda calma interiore e si giunge a percepire l'armonia e l'unità sostanziale di tutte le cose con il mondo della natura. Il termine *chadō* deriva dal concetto taoista del sentiero o della via. Ogni realtà se fatta con impegno e dedizione è un mezzo per perfezionare se stessi e per aiutare l'essere umano a realizzarsi, anche il preparare, l'offrire ed il bere un semplice tazza di tè può diventare una via per la perfezione. Percorrendo questa via, attraverso una sequenza di movimenti rituali e di gesti formali, la mente viene purificata dalle inconsistenze e dalle futilità causate dagli attaccamenti e dall'egoismo. Il Maestro che dirige la cerimonia del tè pratica questa via ed attraverso la disciplina, la spiritualità e l'estetica di questi riti cerca la semplicità e l'armonia della vita. Si usa anche un altro termine *cha no yu* (茶の湯): è la cerimonia del tè nel senso più stretto del protocollo cerimoniale dove ogni movimento ha una sua importanza particolare.

Preparazione: prima della cerimonia

La cerimonia del tè svolta nella sua interezza dura più di quattro ore e prevede un pasto completo, preparato esclusivamente secondo le regole più strette della cucina giapponese,

quindi viene offerto il tè propriamente detto in due modi diversi, il tè concentrato ed il tè leggero. I preparativi sono molto laboriosi. In occasione della cerimonia colui che invita può essere impegnato già da diversi giorni, perché ogni minimo dettaglio sia perfetto quando la cerimonia avrà luogo.

L'incontro tra le persone che avviene attraverso la cerimonia del tè si presume sia un incontro umano autentico, pertanto può e deve essere riconosciuto come «unico ed irripetibile», nel senso che non si ripeteranno mai più le stesse identiche condizioni. Comunque sia la volta seguente sarà un altro incontro, tutto diverso. Perciò ogni volta che si attua la cerimonia del tè, ogni aspetto della medesima, ha il sapore ed il gusto che vi fanno infondere i partecipanti in quella precisa circostanza. La fugacità del tempo viene fermata in un momento forte di ritualità artistica che indirizza verso la contemplazione.

La cerimonia è come un rito e si svolge normalmente in un luogo designato appositamente per questo scopo: in Giapponese si chiama *chashitsu* (茶室 sala da tè). Di solito questa sala si trova all'interno di una costruzione di tipo rustico detta casa del tè, collocata un po' distante dall'abitazione, nel giardino. Il giardino giapponese vuole essere una miniatura del mondo e del cosmo.

Gli ospiti (il numero ideale è di quattro persone) vengono introdotti nell'anticamera. Qui l'assistente della casa da tè offre *sayu* (白湯), semplicemente l'acqua che verrà usata nella cerimonia. A questo punto coloro che parteciperanno si mettono d'accordo e scelgono chi tra loro sarà l'ospite principale. L'assistente, seguito immediatamente dall'ospite principale, guida gli altri in un luogo del giardino attraverso un sentiero che è appena stato bagnato. *Roji* (路地) è il nome di questo sentiero rinfrescato appositamente spruzzandovi dell'acqua appena prima che arrivino gli ospiti. Passando per questo sentiero gli ospiti dovrebbero liberarsi dalla polvere delle preoccupazioni del mondo e cominciare ad entrare in un'altra dimensione. Si siedono quindi su delle panche in un capanno aperto, da qui in silenzio possono gustare ed ammirare la bellezza del giardino. Si preparano ad incontrare il Maestro che ha il nome di *teishu* (亭主).

Prima di ricevere gli ospiti il Maestro del tè ha riempito di acqua pulita lo *tsukubai* (つくばい), una pietra scavata a forma di catino per l'acqua della purificazione. Questo catino di pietra si trova tra altre pietre molto basse e disposte in un modo preciso del giardino. Con un mestolo di acqua il Maestro purifica in modo rituale le sue mani e la bocca. Terminata questa operazione passa il *chūmon* (中門) ovvero il portale in mezzo al giardino ed accoglie gli ospiti con un inchino. Tutto in silenzio. Ci si accoglie, saluta e riconosce ma non si dice neppure una parola. Nella cerimonia del tè prevale il linguaggio dei gesti su quello delle parole. Così, il Maestro guida nell'ordine stabilito l'assistente,

l'ospite principale e gli altri ospiti attraverso il portale dal quale è venuto e li introduce al luogo della cerimonia. Idealmente il passaggio di questo portale indica il passaggio dal mondo materiale al mondo spirituale.

L'assistente e gli ospiti purificano se stessi a turno versando acqua sulle loro mani e risciacquandosi la bocca e quindi entrano nella casa da tè. La porta scorrevole di entrata è molto piccola e bassa, chi entra deve abbassare la testa e piegare la schiena. Ogni titolo o posizione sociale che distingue le persone deve essere eliminato, tutti sono fondamentalmente uguali. Viene richiesto a tutti un atto di umiltà per riconoscersi semplicemente come persone. Gli ospiti occupano una stuoia di *tatami* (畳) si siedono sui talloni con il busto eretto in posizione *seiza* (正座). L'ultimo entrato fa scorrere la porta e la chiude con un gancio di legno. Il mondo è rimasto fuori, siamo dentro la sala del tè.

Dentro la sala da tè: la concentrazione

La sala è molto semplice e spoglia, è come un luogo sacro. La semplicità che la caratterizza crea un'atmosfera di raccoglimento e di essenzialità. La luce che filtra opaca mette in risalto la spoglia eleganza del locale. La sala è pressoché vuota ed il vuoto costituisce l'elemento più importante perché solo nel vuoto l'essere umano riesce a superare i limiti fisici, intellettuali, morali e spirituali e può trascendersi.

Non ci sono decorazioni se non nell'alcova che in giapponese si chiama *tokonoma* (床の間). Qui si può ammirare un rotolo appeso con un disegno ed una scritta detto *kakemono* (掛け物), questo rotolo è stato scelto con cura dal Maestro per l'occasione, esso racchiude un messaggio spirituale e rivela il tema che si vuol dare a quella precisa cerimonia del tè. Di solito è una frase scritta da chi ha fatto un lungo cammino spirituale. Se è stata scritta da un Bonzo buddhista ci si riferisce ad essa con il termine *bokuseki* (墨跡) che letteralmente significa tracce di inchiostro. Appena entrati nella sala da tè la prima cosa da fare è inchinarsi davanti a questa scritta ed ammirarla in silenzio cercando di capirne il significato. Con calma ed in modo rituale ogni ospite a turno compie l'operazione di guardare ed osservare la scritta.

Poi l'ospite rivolge la sua attenzione alla *kama* (釜), pentola di ghisa in cui l'acqua bolle sempre. Infine si osserva il luogo dove c'è il fuoco: in estate il *furo* (風炉) fornello portatile, in inverno il *ro* (炉) ovvero il braciare inserito nel pavimento che dovrebbe scaldare sia l'acqua per la cerimonia che la stanza. Il Maestro è stato occupato in questo luogo a lungo per i preparativi ed ha scelto con cura ogni cosa fino a pochi istanti prima di accogliere gli ospiti nel giardino.

Il Maestro si siede sui talloni nella posizione a lui riservata. Gli ospiti si dispongono su una linea immaginaria e occupano i loro posti nella stanza in modo da poter osservare bene il Maestro. I posti rimarranno gli stessi per tutto lo svolgersi della cerimonia. A questo punto con un inchino e con una frase stabilita il Maestro saluta l'ospite principale e questi contraccambia il saluto allo stesso modo, poi il saluto viene rivolto agli altri che ricambiano. Se è la stagione in cui si usa il fornello si accende il fuoco con la carbonella ed in esso si mettono anche alcuni pezzetti di legno profumato, se invece è la stagione in cui si usa il braciere si accende il fuoco e si mettono alcuni grani di incenso.

L'ambiente della sala da tè è molto semplice ed austero, il tepore del fuoco, il rumore dell'acqua che bolle, il profumo... tutto concorre a creare l'atmosfera adatta e far sì che l'animo degli ospiti trovi pace e serenità. Devono essere abolite le barriere perché si possa realizzare un vero incontro con il mondo autentico dell'esistenza. Il silenzio unisce più delle parole se il linguaggio dei gesti è appropriato. Il Buddismo ha insegnato molto ai giapponesi circa l'illusorietà della vita e la necessità della meditazione per divenire consapevoli della propria esistenza nel mondo.

Il pasto: convivio

All'ospite viene servito un pasto: *chakaiseki* (茶懷石). È cucina rigorosamente giapponese dove si vede subito e si capisce ciò che si mangia. Il pasto è già pronto e viene presentato su di un vassoio per ogni invitato. Sul vassoio ci sono stecchini nuovi di legno, una tazza di ceramica con del riso bianco bollito che verrà consumato a bocconcini assieme all'altro cibo, un recipiente di lacca con il coperchio in cui c'è un brodo di pesce ed alghe, un piattino con verdura in salamoia, un piccolo bicchiere. Verrà servito anche il vino di riso comunemente conosciuto con il nome di *sake* (酒). Sul vassoio sono servite in successione tre portate.

La prima portata è denominata *hashiarai* (箸洗い) che significa: lavare gli stecchini del riso. Infatti presi in mano gli stecchini vengono immersi nel brodo e portati alla bocca con il primo boccone di riso. Questa operazione indica il ringraziamento alle persone, alla natura ed alle divinità che ci donano ciò che ci sostiene e mantiene in vita. Secondo l'etichetta locale con questo gesto deve iniziare ogni pasto sia pubblico che privato. La prima portata comprende *nimono* (煮物) cibo cotto assieme al suo brodo, tutto viene servito in recipienti coperti e diversi; *yakimono* (焼き物): su piatti di ceramica vengono serviti cibi cotti alla griglia. I cibi non sono voluminosi o quantitativamente consistenti, sono più che altro una varietà di bocconcini. Sopra ogni altra cosa ciò che conta è la qualità. La prima

portata termina con *suimono* (吸物): un semplice brodino.

La seconda portata si chiama *hassun* (八寸) con un termine preso dalla religione shintoista. È il vassoio di legno non decorato sul quale vengono fatte le offerte in natura alle divinità. Questa portata consiste in due tipi di cibo denominate *umi no mono* (海の物) e *yama no mono* (山の物) rispettivamente cibo del mare e cibo dei monti. Durante questa portata gli ospiti si versano il «sakè» l'un l'altro, nessuno si serve direttamente dalla bottiglia, il sakè può essere solo offerto o ricevuto. La posizione di chi serve è superiore rispetto a chi riceve. Per salvare il livello paritario delle relazioni ciascuno agisce solo momentaneamente come colui che versa agli altri perché subito dopo riceve dagli altri.

La terza portata comprende vari bocconcini di cibo fragrante *ko no mono* (この物). Il pasto si conclude con l'ultimo boccone di riso bianco. Ogni ospite poi pulisce con un foglio di carta soffice la punta dei bastoncini. Segue il dolce che è detto *omogashi* (おも菓子). Il Maestro invita quindi gli ospiti a ritirarsi nel giardino o ad attendere nella sala attigua mentre farà gli ultimi preparativi per servire il tè. Quando gli ospiti sono tutti usciti, il Maestro toglie il rotolo con la scritta dall'alcova e lo sostituisce con una composizione floreale. Pulisce in modo rituale la sala del tè ed inizia a fare i preparativi per il *koicha* (濃茶) il tè concentrato. Per questa operazione si usano oltre trenta diversi strumenti, ciascuno di essi è considerato un'opera d'arte e spesso ha un valore economico rilevante.

Il mondo spirituale del tè: la comunione universale

Nella cerimonia del tè si concentrano diverse concezioni religiose del mondo orientale. Dal Taoismo deriva la concezione che l'acqua è l'elemento negativo (*yin*) ed invece il fuoco è quello positivo (*yang*).

L'acqua fredda è contenuta in una giara con coperchio che si chiama *mizusashi* (水指), questo strumento è toccato ed usato solamente dal Maestro e da nessun altro. Il suo uso deve garantire acqua assolutamente pura, indica l'integrità e la purezza del comportamento della persona. La polvere del tè è contenuta in un piccolo vasetto di ceramica chiamato *chaire* (茶入) che è protetto e coperto da una fodera preziosa di seta detta *shifuku* (仕覆), il contenitore del tè viene collocato di fronte alla giara dell'acqua fredda. Le diverse occasioni suggeriscono l'uso di *tana* (棚), mensole di forma svariata su cui collocare in bella mostra gli utensili scelti per la circostanza.

Se la cerimonia del tè si svolge di giorno, a questo punto, viene suonato cinque o sette volte il Gong, se invece è sera allo stesso modo si suona una piccola campanella. Questo suono serve per richiamare gli ospiti avvisando che tutto è pronto e che la cerimonia vera

e propria può avere inizio. Gli ospiti si purificano nuovamente le mani e la bocca prima di entrare per la seconda volta nella sala da tè. Entrati, ammirano l'*ikebana* (生け花): la composizione floreale ed il vaso che la contiene. Ogni *ikebana* è una piccola opera d'arte. I fiori sono sempre di stagione e sono disposti in modo da comunicare un messaggio che gli ospiti devono essere in grado di intuire, mentre osservano nuovamente in silenzio la loro attenzione si porta sulla pentola del tè ed il braciere.

Il Maestro entra con la tazza da tè comunemente detta *chawan* (茶碗). La tazza o le tazze da tè sono scelte con cura perché sono gli oggetti più preziosi ed importanti. Appoggiato sul bordo della tazza è il *chasen* (茶筌) frullino per il tè, che viene adagiato sul *chakin* (茶巾) piccolo tessuto bianco piegato in un modo speciale che serve per asciugare la tazza. Ancora sul bordo della tazza è appoggiato il lungo cucchiaino da tè *chashaku* (茶杓). Questi oggetti vengono portati e deposti in modo preciso e simmetrico vicino alla giara dell'acqua pulita.

La giara rappresenta il sole (elemento positivo *yang*) rispetto alla tazza del tè che rappresenta la luna (elemento negativo *yin*). Dopo aver disposto con precisione questi oggetti, il Maestro si ritira nella sala attigua, dove ha allineato gli oggetti da usare. Egli prende il *kensui* (建水) bacinella di ceramica per l'acqua usata, l'*hishiaku* (柄杓) mestolo di bambù, ed il *futaoki* (蓋置) un pezzo verde di bambù sul quale verrà deposto il coperchio della pentola del tè. Solo a questo punto il Maestro chiude la porta scorrevole che separa la stanza degli oggetti e la sala da tè.

Usando un pezzo di seta che porta il nome di *fukusa* (袱紗) il Maestro purifica il contenitore del tè ed il cucchiaino. Nella cerimonia viene data molta importanza alla purificazione rituale degli oggetti, l'animo religioso giapponese ha un'attenzione tutta particolare per questa dimensione. Il modo con cui il Maestro ispeziona con cura, piega e maneggia questo pezzo di stoffa indica il grado ed il livello della sua concentrazione. In effetti egli agisce quasi come un sacerdote che purifica gli oggetti del mondo per offrirli alle divinità. Con questo pezzo di stoffa, purificando gli oggetti della cerimonia, intende purificare i quattro punti cardinali e tutto ciò che è creato perché possa essere offerto come dono. Acqua calda viene poi versata nella tazza. Viene purificato il frullino. La tazza viene svuotata ed asciugata.

Tenendo in mano il contenitore del tè ed il cucchiaino, il Maestro mette nella tazza tre cucchiaini di tè per ogni invitato. Acqua calda viene portata dalla pentola nella tazza in quantità sufficiente per formare con il frullino un impasto piuttosto denso. In questo modo la polvere di tè comincia a sciogliersi. Viene poi aggiunta altra acqua calda, per rendere più fluido l'impasto che alla fine risulta dell'intensità di una crema color verde.

L'acqua deve essere dosata con precisione, quella che rimane viene rimessa nella pentola sul fuoco. A questo punto il tè è pronto. Innanzitutto viene servito all'ospite principale, questi accoglie il dono con un inchino. Il donare ed il ricevere sono azioni sacre che sottolineano la relazione vitale e pertanto hanno una dimensione religiosa. Queste azioni vanno fatte con molta delicatezza, lentamente, cercando di far corrispondere i sentimenti migliori all'azione che si sta compiendo. In Giappone la forma è un tutt'uno con la sostanza, ed ogni cosa viene fatta partendo dal suo aspetto esterno per risalire al suo contenuto e significato.

L'ospite principale ricevuta la tazza, la alza in segno di ringraziamento, poi la fa ruotare sul palmo della mano sinistra, perché la parte migliore della tazza sia rivolta verso gli altri. Anche questo è un segno di attenzione, rispetto ed onore nei confronti delle altre persone. La parte migliore è per gli altri mai per sé. Bisogna ad ogni costo evitare l'egoismo nelle relazioni interpersonali, quindi non si occupa mai il posto centrale ma lo si lascia libero per gli altri, allo stesso modo nessuno beve dalla parte più bella della tazza, che invece rimane sempre rivolta verso gli altri. In questo modo di fare si può scorgere chiaramente l'influsso del rituale confuciano che vuole tutto ordinato in modo gerarchico come nel cosmo dove il centro di tutto è il cielo.

L'ospite beve un po' di tè realizzando la comunione con gli altri e con l'universo intero. Nella tazza di tè è simbolicamente contenuto il mondo della natura ed il cosmo che sorreggono la vita umana. Le persone presenti simboleggiano tutta l'umanità che ci permette di vivere civilmente in una serie di compiti, ruoli e dipendenze reciproche che vissute con armonia e nel rispetto della natura creano la felicità. Bevuto qualche sorso l'ospite principale pulisce il bordo della tazza e lo passa al secondo ospite. Questi ripete esattamente gli stessi gesti che sono appena stati fatti dall'ospite principale. Anche questo aspetto dell'imitare perfettamente un buon modello è tipico della cultura giapponese, serve a creare comportamenti civili, buoni, razionali, che diventano immediatamente comprensibili.

Quando tutti gli ospiti hanno gustato il tè la tazza viene restituita al Maestro che la pulisce. Viene lavato il frullino, purificato il cucchiaino ed il contenitore del tè. Gli oggetti appena usati vengono offerti agli ospiti perché li esaminino ed ammirino. In una piccola conversazione si dialoga con il Maestro facendo domande sugli oggetti e la loro fattura. Il Maestro risponde, chiarisce e spiega. Alla fine egli porta la conversazione sul mondo della natura e la stagione.

Prepararsi a concludere: ritornare nel mondo

Il fuoco viene riassetato per preparare un altro tipo di tè, quello leggero, detto *usucha* (薄茶). Questo tè dovrebbe pulire la bocca degli ospiti e prepararli simbolicamente a lasciare il mondo spirituale del tè per rientrare in quello della vita ordinaria.

Si deve ritornare al mondo fisico ed allora vengono offerti cuscini detti *zabuton* (座布団) per stare più comodi, come pure piccole salviette umide riscaldate dette *teaburi* (手あぶり) per asciugarsi il volto e le mani. Sono segni di gentilezza per mettere gli ospiti a loro agio e rompere l'atmosfera di concentrazione che ha regnato fino ad ora. La parte centrale della cerimonia del tè ha raggiunto il suo culmine e gradualmente si ritorna alla vita di tutti i giorni portando con sé la bellezza e la forza dell'esperienza fatta.

Si offrono dolcetti asciutti detti *higashi* (干菓子). Il tè leggero viene preparato alla stessa maniera di quello denso, la diversità consiste nel fatto che si usa meno quantità di tè ed il tè stesso è di qualità inferiore. Il contenitore del tè leggero è di legno decorato e si chiama *natsume* (棗). La tazza del tè è decorata secondo un certo stile, gli ospiti ricevendo il tè leggero sono serviti individualmente. Anche qui gli ospiti possono ripetere l'esame degli oggetti usati.

La conclusione consiste nel rimettere tutto a posto. Il Maestro ritira gli oggetti e li porta nella stanza della preparazione lasciandone solo due o tre come elemento decorativo. A questo punto gli ospiti possono esprimere il loro ringraziamento o la loro ammirazione per il modo con cui il Maestro ha espresso la sua arte. Gli ospiti escono dalla stanza mentre il Maestro li osserva dalla porta.

Lo scopo della cerimonia e del tè è semplicemente quello di bere un sorso di tè in un ambiente pulito, con un cerimoniale e con oggetti appropriati, con movimenti stabiliti che richiedono molta padronanza di sé e nello stesso tempo permettono alle persone di incontrarsi in un'atmosfera sacra. Tutto questo permette di fare un'esperienza quasi mistica. In fin dei conti questa cerimonia consiste semplicemente nell'offrire una tazza di tè a degli ospiti con i migliori sentimenti di amicizia e di comunione. Lo scopo è ricreare la pace e l'armonia nel loro cuore.

Breve storia del tè in Giappone

Il tè verde viene scoperto non si sa bene se in India o in Cina. Diventa una bevanda in Cina, da qui fu introdotto in Giappone dai monaci buddhisti che si erano recati all'estero per motivi di studio. La prima traccia storica del tè in Giappone si ha nell'anno 729 quando l'imperatore Shomu convocò alcuni monaci buddhisti per quattro giorni di

preghiere li onorò servendo loro *hikicha* (碾茶) ovvero tè in polvere. Sotto il patrocinio dell'Imperatore il tè si diffuse tra i monaci ed i nobili per circa duecento anni come medicina curativa e con proprietà magiche.

Dal X al XII secolo il Giappone fu devastato da guerre civili molto cruento e la consuetudine di bere il tè fu dimenticata. Ritornata la pace, in tempi più tranquilli, il monaco Zen di nome Myōan Eisai (明菴栄西 1141-1215) dopo aver studiato lo Zen in Cina tornò in Giappone portando con sé alcune pianticelle di tè. Cominciò a coltivarle nel giardino del monastero presso Hakata. Egli scrisse il primo libro in giapponese dedicato al tè intitolato «Note su come conservare la salute bevendo tè»: *Kissa yōjōki* (喫茶養生記). I monaci Zen si resero conto che una tazzina di tè bevuta prima della meditazione aiutava a non addormentarsi e facilitava la concentrazione. In Giappone la disciplina dello Zen è molto legata alla storia del tè.

L'utilizzo del tè passò dai monasteri alla società e si trasformò nella cerimonia o culto del tè conosciuta come *cha no yu* (茶の湯). Nel quattordicesimo secolo si diffuse nella classe dei mercanti come modo per intrattenere la gente, ed in quella dei guerrieri *samurai* (侍) come momento importante della disciplina militare. I guerrieri usarono la cerimonia del tè come forma di controllo della mente e del corpo. Essi venivano educati alla cerimonia del tè con la stessa serietà con la quale venivano educati all'uso della spada e dell'arco.

Diversi governatori militari feudali *shōgun* (将軍) si dedicarono intensamente alla cerimonia del tè ed alla collezione di oggetti per quest'arte. Fecero costruire nella capitale antica di Kyoto dei palazzi appositamente per questo scopo: il padiglione d'oro detto Kinkaku-ji (金閣寺), il padiglione d'argento detto Ginkaku-ji (銀閣寺). Queste costruzioni si possono ammirare anche oggi nella loro bellezza. L'interesse dei capi supremi del mondo politico-militare nel quattordicesimo secolo diede un impulso decisivo alla diffusione della cerimonia del tè in tutto il Giappone. Assieme a questa cerimonia, che cominciava a prendere forma precisa, si sono sviluppate molte forme artistiche come l'arte del giardino giapponese, l'architettura degli edifici, la calligrafia, l'arte dei fiori o *ikebana*, la ceramica, la pittura, l'arte dell'etichetta e del comportamento appropriato.

Nel corso degli anni sorsero diverse scuole di tè, fondamentalmente sono tutte simili tra loro. Sen no Rikyū (千利休 1522-1591) è il saggio giapponese che ha codificato questa cerimonia e ha modellato gli oggetti classici della cerimonia così come la conosciamo oggi. È lui che l'ha fatta assurgere a massima espressione artistica della cultura giapponese. La cerimonia del tè è simile ad un rito religioso, secondo un rituale minuzioso, preciso, razionale e stilizzato.

Oggi la cerimonia del tè si è diffusa presso tutti gli strati della popolazione. È apprezzata e praticata da ogni tipo di persona, dal semplice contadino nel villaggio più sperduto alla corte dello stesso imperatore.

Non penso di esagerare affermando che lo studio della cerimonia del tè è il modo migliore per conoscere la mentalità e la cultura giapponese. I Maestri di tè sono all'altezza di qualsiasi situazione sia sociale che privata, e questo grazie alle molteplici connessioni che quest'arte ha con la filosofia, la religione, la natura ed il comportamento umano. Raramente egli spiega cosa si deve fare, ma fa ciò che deve fare nel modo migliore in quel momento e per quella circostanza. Si presume che il discepolo impari con l'osservazione attenta più che con le parole. Non si può insegnare nulla agli altri, si può solo imparare. Purtroppo c'è chi si fa passare per Maestro perché possiede molta tecnica e ne approfitta per fare gli affari. Ci sono anche persone a cui interessa soltanto la forma estetica, ma questo non ha nulla a che fare con la vera cerimonia del tè che presuppone un cammino spirituale. Il vero Maestro è orientato al mondo interiore e vive la povertà di vita in modo reale. In vent'anni di permanenza in Giappone ho conosciuto tre Maestri di tè, ma a mio giudizio uno solo lo era veramente.

Concetti chiave della spiritualità

Wa (和), *Kei* (敬), *Sei* (静), *Jaku* (寂): armonia, rispetto, purezza e tranquillità sono i quattro principi spirituali della cerimonia del tè secondo Sen no Rikyū.

Wa (和): è il cerchio dell'armonia nelle relazioni con la natura, con gli altri, con l'universo e con il mondo divino. È l'ideale più alto per un essere umano ed è l'interazione tra due persone nella cerimonia del tè, tra chi ospitante e l'ospite, tra il Maestro ed il discepolo. L'armonia si realizza anche quando due persone si incontrano in modo vero. La vita è interazione non è una azione individuale. Il concetto di armonia si estende al mondo della natura come pure agli oggetti della cerimonia e a quelli della vita ordinaria. Nella sala da tè tutto è armonico e bello. La vera armonia porta la pace. È il valore che ci rende tutti interdipendenti e ci collega secondo la relazioni del dare e del ricevere, queste relazioni hanno lo scopo di trasmettere e far crescere la vita. Importante è l'equilibrio tra tutte le realtà particolari ai fini del maggior bene per tutti. L'armonia è in funzione dell'unità. Essa va cercata soprattutto nella relazione.

Kei (敬): è il rispetto, la gentilezza, ovvero la capacità di accogliere ed accettare gli altri per quello che sono, anche se dovessero avere idee sentimenti o comportamenti completamente diversi dai nostri. Quando siamo gentili e rispettosi con gli altri, giungendo

fino ad umiliarci, possiamo sperare di ricevere in cambio la stessa gentilezza e lo stesso rispetto. Durante la cerimonia del tè l'ospitante cerca di mettere a suo agio l'ospite e lo stesso fa l'ospite nei confronti di chi lo ha invitato. Sono queste continue attenzioni, premure, considerazioni e condivisioni che rendono la cerimonia un evento raffinato che si può ricordare con piacere. Nella sala del tè si è tutti uguali ed è importante rispettarsi con gentilezza e comportarsi in modo appropriato. Anche gli oggetti pur nella loro funzione diversificata vanno trattati con garbo e rispetto; il prezzo non deve determinare il suo uso. Aumenta la purezza del tuo cuore e diffonderai il rispetto e la gentilezza.

Sei (静): è la purezza, cioè la capacità di mettersi in relazione con gli altri e con se stessi con cuore aperto e limpido. Il raggiungimento della purezza è lo scopo e l'essenza della cerimonia del tè. Questa purezza non può mai essere assoluta, ma è possibile ottenerla sforzandosi di avere un cuore vero ed autentico. Il cuore puro vive nella gentilezza e nell'armonia. Quando il giardino è stato pulito anche il cuore e la mente di chi lo ha pulito si sono purificati. La pulizia del corpo e del vestito possono essere un segno di purezza. Un cuore pulito non si mette in mostra, ma agisce in modo naturale. L'idea fisica di purezza di Sen no Rikyū può essere data dalla seguente immagine: un giardino appena spazzato e ripulito dove sono appena cadute alcune foglie autunnali sul muschio.

Jaku (寂): è la tranquillità che viene dal distacco e dalla vera libertà. Bisogna raggiungere un notevole livello di abnegazione e dimenticanza di sé per raggiungere questo stadio. È una realtà dinamica, pertanto una volta raggiunta si inizia di nuovo la ricerca di una tranquillità più profonda. Il vero Maestro prima si preoccupa di raggiungere un sufficiente livello di tranquillità e poi di mettere in pratica gli ideali di armonia, rispetto e purezza. E questa operazione si ripete sempre da capo ricominciando con un cuore sempre più luminoso.

Altri due termini, *wabi* (わび) e *sabi* (さび), possono aiutare a cogliere ulteriormente il fascino della spiritualità del tè.

Wabi (わび): è la povertà, ovvero la fuga dal lusso. È l'assenza di ogni orpello. In senso stretto è la via della povertà autentica, lontana dalla vita mondana, dai fasti, dall'ufficialità, dai commerci, dalla falsità e dagli intrighi. Ci si deve accontentare di cose semplici, di cose naturali. Non si deve desiderare alcuna realtà materiale, ma rimanere attaccati serenamente e con gioia alla povertà che è la vera ricchezza ed arricchisce lo spirito. Tutti i Maestri di tè hanno familiarità con le poesie di Bashō (芭蕉 1644-1694), il compositore di poesie di diciassette sillabe, gli *haiku* (俳句). Vissuto nella più estrema e rigida povertà, rincorreva il mondo della natura e dello spirito componendo poesie. Non servono tante parole o spiegazioni, basta poco, qualche accenno per suscitare un flusso

di sentimenti, le emozioni la consapevolezza del dono della vita. Attraverso le sue poesie Bashō trasmette la nostalgia di una vita rude, essenziale e povera, ma libera e felice. Ho avuto modo di conoscere alcuni Giapponesi che sono dei poeti come Bashō, essi scrivono poesie e si incantano la mattina davanti ad uno stelo bagnato di rugiada, ma sono costretti ad andare in fabbrica a lavorare per poter mangiare o peggio per diventare ricchi. Il Maestro della cerimonia del tè rifiuta la ricchezza e sceglie decisamente la povertà, l'arte ed il mondo dello spirito.

Sabi (さび): è la ruggine, ciò che è vecchio e consumato, ma ancora utile. Un concetto molto simile a *wabi* ma che si riferisce alle cose, agli oggetti ed ai luoghi. Conduce ad una certa severità, rusticità senza pretese, ad una imperfezione quasi arcaica e primitiva che mette le persone e le cose in una relazione di intimità. Essa provoca il ringraziamento nei confronti di un oggetto semplice e povero di cui ci serviamo da molto tempo. L'oggetto si è consumato nell'uso continuo e prolungato ed è addirittura rovinato, ma per noi è diventato familiare quasi come un amico verso cui proviamo affetto. Si preferisce questo strumento ad altri magari nuovi. Faccio alcuni esempi: la severità e semplicità di un *kimono* (着物) in tinte discrete e delicate, di semplice fattura, usato da diversi anni. Un paio di zoccoli *geta* (下駄) consunti che rimangono nel giardino, dovrebbero essere cambiati ma non si riesce a buttarli via perché sono lì da anni... e ci servono umilmente. Una vecchia pianta di pruno, che è cadente e rovinata dagli insetti e dai tifoni, ma che è lì nel giardino da sempre e ricorda gli anni dell'infanzia. Il villaggio natale che si trova in una situazione di abbandono, dove sono rimasti solo i vecchi e le barche ormai inservibili. Eppure ci si torna con profonda nostalgia perché è lì che siamo nati...

In
margine



An Assessment of the Youth Ministry
of St. Francis Xavier Parish—Manila

HENRY GOMES POLASH

An Assessment of the Youth Ministry of St. Francis Xavier Parish—Manila

HENRY GOMES POLASH

A recent youth survey commissioned by the Global Filipino Foundation reveals that Filipino youth, the so-called «hope and future of this land,» are turning away from the Church. The number of young people who declare a Catholic affiliation is fast declining. Only half of the youth attend religious services at least once a week, of which only 18% are involved in Church activities.

Their doctrinal foundation and their catechetical instruction also seem to be stalled. Although 88% still believe in God or some supreme supernatural being, only 42% believe that there is a heaven, much less a hell (21%) or even life after death (21%).¹ As some people would maintain, the main cause is the widening «super-media» culture. This culture is simply riding roughshod over both the traditions of the past and religious systems, and is endangering the youth, who are the most important social group for renewal and transformation of the Church. Changing lifestyles brought about by the phases of globalization are also affecting quite negatively family life and the ministerial life of the Church as well as the particular Church of St. Francis Xavier Parish.

On December 3, 1992, His Eminence, Jaime Cardinal Sin, responding to the pastoral needs of the people of God, inaugurated the Parish of St. Francis Xavier parish (SFXP). The Parish was entrusted to the Xaverian Missionaries.² The SFXP Youth Ministry began in 1992, with an attempt to integrate the different youth organizations, which gave birth to the Parish Youth Council (PYC). Its very first project, the *Handugan* Seminar in 1994, was a preparation for the 10th World Youth Day held in Manila on January 1995. The PYC also started organizing days of recollections and youth Masses in other chapels and continued to meet on a regular basis.

On February 23, 1997, the youth elaborated a vision and a mission statement of the PYC and planned some liturgical and traditional future projects that included overnight

1. F. Villanueva, «An Image of the Filipino Youth» in *E-generation: The Communication of Young People in Asia- A Concern of the Church*, ed. Franz-Josef Eliers (Manila: Logos Publication, Inc., 2003), 49.

2. Saint Francis Xavier Parish, *Parish Profile*. 2001.

vigils, parish medical mission, a vocation camp, Bible sharing, and especially the preparation for the 2000 Jubilee Year, which contributed much to the formation of today's youth leaders. In 1998, the PYC changed into the Parish Youth Ministry (PYM). In 2000, a new set of officers were elected.

The present PYM is composed of fourteen creative, active and hardworking members of the parish including two advisers who were active in the parish ministry. Its rules allow a core group to coordinate the work for one year. In addition to this, six years ago they were offered a permanent office in the Church compound as a concrete sign of support and belonging to the local environment. The task is difficult and the journey is long, but it continues because of the youth ministers' great efforts and sacrifices, and the unending support of the Xaverian Missionaries.

St. Francis Xavier Parish, in the diocese of Novaliches, Quezon City, consists of forty barrios populated by more than sixty thousand people. A large percentage of the total population is made up of adolescents, from fifteen to twenty-five years old. Among the youth, less than half attend youth activities and religious services at least once a week. The yearly calendar of PYM activities includes regular meetings, a youth mass, mission-vocation awareness, youth assembly, youth recollection, and visits to the local barrios. Most of the youth ministers are workers with a part-time or full-time job, therefore, all their services in the parish are offered on a voluntary basis.

The principal objective of this paper is, firstly, to assess systematically, using the organizational system perspective, the parish youth ministry starting from the experiences of the parish-based youth ministers; secondly to reflect theologically and pastorally on their experiences from the ecclesiological perspective of developed by Avery Dulles in his «models of the Church.» In addition to this, the paper offers suggestion on how parish youth ministers can direct the youth ministry towards the model of Church envisioned by the Second Vatican Council and the Second Plenary Council of the Philippines, and at the same time, on the role of youth ministry in making the Church a community of disciples in the service of the poor.

The Organization System Perspective

This paper considers the PYM from an organizational systems perspective according to which the internal profile of an organization consists of the following interrelated parts: the *goal or purpose*, the *psychosocial relationship*, the *technical dimension*, the *integration of structured activities*, and the *management and leadership* aspect.

Goals or Visions: Although the youth ministers do not have written documents, they always emphasize that their goal is a community of youth serving and learning together and, at the same time, offering strength, intelligence, time, and love in order to form a new God-centred human society. Their desire is to become a more «awakened» youth and put strong emphasis on becoming a missionary community by including ‘unreached’ youth.

Psychosocial Dimension: The main purpose youth ministry is not only about arranging a good program but also about building deep relationship with the youth. For this reason, the youth ministers feel the need to build better relationship skills both from the social and cultural viewpoints. Moreover, youth ministers see their work as a vocation rather than a job. By understanding «the sacrifice of Christ on the cross,» they would like to contribute to something like youth activities as an *Utang ng Loob*³ to Christ.

Structural Dimension: The structure is the «skeleton of the youth ministry»—this expressions of youth ministers about how structure helps the functioning and integration of all youth activities. In the present parish set-up, there are twelve ministers holding seven different positions: Coordinator, Assistant Coordinator, Secretary, Worship, Education, Social Service, Treasurer and their respective assistants.

Technical Dimension: Together with all youth, youth ministers are responsible for the overall development of parish-based youth activities including the election of area-coordinators in SFXP. Youth ministers exchange information through the area-coordinators. The youth need sufficient financial and moral support from the parish ministers and other organizations. At the same time, they feel the need for more human power and involvement of other youth especially from the remote areas. The youth ministers always appreciate any help and suggestions from others.

Management and Leadership: They are there to plan activities, organize people, coordinate tasks, set goals, circulate information, make decisions and supervise operations. As spokesperson, the Coordinator reports the information about the parish youth ministry to the vicariate and the diocese. The core group of parish youth ministry desire that the coordinator should take decisions regarding youth together with the other ministers, respecting the diverse opinions of the area-coordinators. As leaders, they need to clarify their commitment, vision and task, so that their leadership character would not be confused.

3. Filipino idiomatic expression. The literal translation is «owe to inside», but exactly used as «debt of gratitude.»

The PYM as a System

The actual situation: Like other parish-based youth groups, the main concern of SFXP youth ministry is to gather all youth, not just those who are already in but also those who are outside the Christian community, and to encourage them to use their gifts in the service of God's kingdom. The PYM tries to organize and distribute responsibilities according to the *WESTY* Model, (*WESTY* Model is one of the organizational models of parish-based youth ministry and one of five main branches W-orship, E-ducation, S-ervice, T-emporalities, Y-outh of parish life and activity) which is composed of youth coordinators in different sectors and is assisted by the parish youth ministry. They strive to work as a team and to become a close-knit community of disciples through witness and service in the parish.

The desired situation: Above all, youth ministers should desire to become more aware and committed as a missionary community by experiencing Christ's presence in their lives. The youth should stand ready to grow as a community and they help the growth of responsive and patient youth ministers to serve their respective Church communities through love, unity and faith in Christ. The youth ministers should learn leadership skills; including taking responsibility and working with others through their day-to-day life experience, and acquire the virtue of compassion.

The Need to Bridge the Actual and the Desired: In most youth organizations, the goal of the youth ministers is to gather the young and try to respond to their needs, which they try to fulfil thorough increasing creativity and group dynamic activities. Often, however, the result is that their work fails to bridge the gap between the actual and desired situation of today's youth.

In his book, *Journey with youth in the Philippines*,⁴ Mario V. Baclig has suggested three possible steps towards more effective youth ministry: youth awareness, youth assembly, structures for programs or activities in a systematic pattern. First, youth awareness means that the whole parish should be informed about upcoming activities through «awareness sessions» like parish meetings, friend circles, announcements in youth masses, formally and informally. Second, youth assembly means that the young should be gathered regularly and reaching out to youth in the remote areas. Thirdly, structures for programs or activities, implies establishing appropriate structures, after examining various possibilities, to distribute the responsibilities, to gather some initial help from parish leaders and to offer formation programs based on the results of the assembly.

4. M.V. Baclig, *Journey with youth in the Philippines: Catholic Youth Ministry in the Philippines* (Manila: Institute of Catechetics and Youth Ministry, 1993), 87.

A reading of the actual situation reveals that young people need to be listened to, to be understood in their search for heroes and heroines as model for their lives. Therefore, the aim of youth ministers is to help the young to find their role models by linking their actual and desired situation. The reflection on each of the above-mentioned five components and relative evaluations provide elements to identify the needs and take up the necessary steps towards fulfilling the goal of parish-based youth ministry.

Ecclesiological and Pastoral Reflections

«Ecclesiology» is the conscious reflection on the understanding of the Church as a theological and historical reality. Ecclesiology is concerned with the ultimate level of religious mystery, which is even less accessible than the mystery of the physical universe.⁵ In this respect, images or models are immensely important for the life of the Church—for its teaching, its liturgy, and its other many aspects. This section discusses the various models of the Church according to Avery Dulles in order to identify an appropriate ecclesiology for the youth ministers of SFXP. However, perhaps, this reflection cannot be applied totally to the life of the parish, but it can provoke at least conversation between youth groups and raise questions in their minds about the nature of the Church, or even push them to rethink the ways in which people within the Church should to one another. Moreover, it also attempts, somehow, to tackle the question of how to attract and keep our young people in the Church in today's context.

Six Models of the Church

Within today's changing political, social, philosophical and religious awareness, Avery Dulles, one of America's leading theologians, has tried to define the basic function of the Church, to assess its mission on earth, and to explore its role in the lives of believers, through the evaluation of prominent models of ecclesiology. According to Dulles, models of the Church can be grouped into six different categories, namely: the Church as Institution, Mystical Communion, Sacrament, Herald, Servant, and Community of Disciples. Among these models, some are the result of the Second Vatican Council's reflection; others emerge from the situation in which the Church finds itself today.

Dulles' models illustrate various aspects of what the Church is. In one sense, Church is an earthly *Institution*, a formal organization of people with specific roles and responsi-

5. A. Dulles, *Models of the Church: A Critical Assessment of the Church in All its Aspects* (Dublin: Gill and Macmillan Ltd., 1985), 14.

bilities, lay and clergy. If taken alone, this model seems to deny salvation to anyone who is not a member of the organization.

In another sense, the Church is *mystical communion* or «the Body of Christ»: a fellowship of peoples with shared beliefs who see themselves as an organic body. From this point of view, the institutional aspect takes a secondary role, as support to this body of people.

A sacrament as «the visible form of an invisible grace»: from this concept the ecclesiological model of the Church as *Sacrament* emerges, which emphasizes the grace of Christ present in the world and sees the Church as the visible sign of that invisible reality. This notion wants to bridge the gap between the earth and the divine, making the Church a conduit for divine grace to reach humanity.

The Church is also *Herald*: gathered and formed by the Word of God, it receives an official message from God and is commissioned to pass it on to others by reading, reflecting and meditating upon it in daily life. In short, it is charged with proclaiming the Christian message to the world, and reinforcing it among the believers.

Moreover the Church is also *Servant*: this model points out that just as Christ came into the world not to be served but to serve, so the Church seeks to serve the world by fostering unity among all people and by carrying on the Mission of Christ. In summary, the Church is responsible for encouraging good works and helping those in need. Dulles advocates this model, recognizing the importance for people to have a Christian community with which they can identify themselves.

In another book, *A Church to Believe in: Discipleship and Dynamics of Freedom*,⁶ Dulles proposed a new model that is a synthesis of the previous five models. He defines the Church as a «community of disciples» as the community of those who have made it their life profession to follow the Lord. According to this model, the basic vocation of any Christian is first and foremost to follow the Lord, rather than to follow the Church where its goal has already been reached.

This model has a strong biblical foundations specially in the New Testament (e.g. Lk 24:13-35, Jn 1:35-39) and particularly in the book of Acts, where the infant Church is often called the «community of disciples» who emerged slowly after Christ's resurrection and continued the mission which Jesus himself had initiated during his lifetime. These disciples were able to sit together at table with Jesus' other followers who represented all kinds of people and always included the outcasts of society. What marked the community

6. A. Dulles, *A Church To Believe In: Discipleship and Dynamics of Freedom* (New York: Crossroad Publishing Company, 1982).

of Jesus' disciples was the continuous practice of «sitting at table»⁷ and living according to the Gospel values, until the day when He would come again to bring to fulfilment the Kingdom of God (Mt 26:29). According to this last model, the Church is a «community of disciples» who journey together as pilgrims under the Lord's leadership and learn to form a community depending on reciprocal support and understanding and where at the same time, he/she actively participates in ministry and mission.

Dulles' six models of the Church are most helpful analogies for both laity and clergy who desire to understand more fully what it means to be the Church. However, none of these images is exhaustive: only a combination of models can attempt to describe the Church in all its different dimensions.

Learning to Become a Community of Disciples

The «community of disciples» model is helpful to understand the parish-based youth ministry through the various moments and situation of its «pilgrimage.» It is helpful as it provides a direction for parish renewal and transformation. In this respect, however, it must be kept in mind what Dulles observed, i.e. that no model is better than another, but each one presents advantages and disadvantages. As already observed in general, is also true for Youth ministry in particular: only a model combination of models can produce something unique and beautiful that can support youth ministry in the process of working to build the Kingdom of God. This section of the paper applies a description of the Church based on Dulles' models so that the work of the Youth Ministers of SFXP may be understood in a clearer systematic framework.

The life of a «community of disciples» is an ongoing process through which the youth ministers, together with other young people, experience themselves as the Church, according to the model of the first Christian communities (Ac 2:42-47). It is best illustrated through the story of the disciples of Emmaus, in Lk 24: 13-35, which captures vividly the dynamics of youth ministry and the characters involved; the two disciples can represent two youth ministers who recognize the Risen Christ and then go and tell their story to others youth ministers. Through evangelization, youth ministers together with the youth become *one* in Christ and journey together as one community. Another relevant biblical reference is the story of the two disciples of John the Baptist who followed Jesus and, at His invitation, spent the rest of that day with him (Jn 1:35-39). Here, Christ is the source

7. J. Fuellenbach, *Church: Community for the Kingdom*, 120.

of knowledge and of learning and the two disciples are the bearers of His Good News. In both stories the encounter with Jesus Christ changed the disciples' lives forever. Each young person can also meet Jesus and spend time with Him, by reading and reflecting on the Gospels, and can pass on to others his or her life experience by participating in the Church ministry. As the youth ministers continue to do this, Jesus (the source of youth ministry) will become as familiar to all youth as He was to those who lived with Him, and the life of the young will be changed forever. This attitude is offered in different areas to help building a sense of community within the parish Church and a personal desire for a deeper relationship with God.

A disciple is a person rooted in prayer and committed to ongoing conversion by following Jesus and to proclaiming His Good News in our world. Youth ministry aimed at building a «community of disciples» provides the elements needed for faithful discipleship. The Second Plenary Council of the Philippines (1991) drew up a vision for the Church in the Philippines and made this vision the challenge for a renewed Church: to become a «community of Christ's disciples.» This is a retrieval of the model of Church exemplified by the early Christian community, as it is described in the Acts of the Apostles, applied to present day context. It is a model that calls for stronger fellowship and togetherness, as well as continuous formation on the Scriptures and Catholic doctrine.⁸ Moreover, this model explains the thrust of the Church to form base-level ecclesial communities (BEC), which are centered on Christ. In this context, the Filipino youth can contribute a lot to building a community of disciples today.

Youth ministry in SFXP offers the following activities which are divided into four categories according to their specific aspect and nature: a) Worship and Prayer: Youth Mass, Holy hour; b) Faith Sharing: Bible Sharing, Choir Group, Recollection; c) Reflection on the Community's Experience: Evaluation, Youth-Fest, Outings; d) Missionary Awareness Building: Youth Jamboree, dramatization of the Way of the Cross, seminars, Masses on different occasions, i.e. for Mission/Vocation Sunday, and Social work. These are concrete examples of what can be offered not only at the theoretical level but also at the level of concrete experiences, for the development of the model of a «community of disciples» within parish-based youth ministry.

At a time when many young people feel neglected and when families and neighborhoods are fractured by their daily life struggles, the PYM can become the core of a

8. M.V. Baclig, *Journeying with Youth: Catholic Youth Ministry in the Philippines* (Manila: Institute of Catechetics and Youth Ministry, 1993), 31.

«community of disciples,» with its potential to give the youth a sense of belonging and offer a true experience of being part of the Body of Christ. In St. Francis Xavier's, youth ministers employ their regular gathering to implement as best as they can the activities for the youth. In an atmosphere of trust and openness to God and to each other, find time and space to listen to the Word and to look at the lives of the young in the light of that Word. They become increasingly aware of God's presence and action in their daily activities and of the transforming power of God's Word. This awareness challenges them to share with others the gift they have received, and so they will become «salt, light, and yeast» for the youth within the parish, the diocese and the Philippine Church at large.

Conclusion

Every organization needs a system for its continued survival and stability. The Organizational System is one prominent approach to human organization helpful in setting the right goals, building good relationship, forming effective structures, identifying methods and realizing relevant activities. Due to its open character, it helps to procure information, to analyze and interpret it and to transform it into activities aimed at meeting the demands of the youth in their specific context.

Through an analysis of its five components, the organizational system can also help identify and solve a concrete problem in a more systematic manner. Adopting this particular system does not imply that it is the only way to study an organization, rather it seems the most suitable for our purpose. Applying this system in SFXP, could give more stability to the youth ministry amidst uncertain times, and to make it more effective in implementing youth activities.

If today's youth are the Church of tomorrow, then without their participation and contribution, the ministry of the Church will be static and dry. Youth demand more attention from the Church and leaders, because today's social and uncertain global ideologies are making them confused about their purpose in life. Therefore, in pursuing effective youth evangelisation and youth ministry, youth ministers need an ecclesiological model that will guide them in their work, while following the path of Christ in their daily life experience. If it is true, on the one hand that the young people are the best evangelisers of other young people, it is also true that young youth ministers need to evangelise themselves first, so that they can go out and be able to evangelise their friends and involve them in parish youth ministry, and also to be able to approach those who are distant from the community by inviting them to participate in various programs.

This need for a relevant ecclesiology for youth ministers stems from a deeper desire to share in the life and Mission of the Church. At the 9th and 10th World Youth Days, Pope John Paul manifested empathy with and concern for the youth when he said, «Young people of the Philippines, it is your turn to prepare a welcome for your many friends from all over the world. So, the young Church of Asia is called in a special way to give a lively and vibrant testimony of faith at the appointment in Manila.»⁹ This message entrusted a special responsibility to the Filipino youth and their ministers, that of being evangelisers for other youth in the context of Asia. Above all, it is an encouragement to become authentic followers of Christ by journeying together toward building the Kingdom of God on earth.

9. Message of the Holy Father Pope John Paul II, *For the IX and X World Youth Day*, (Vatican: November 21, 1993).

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