

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

4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle 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. 4

2008

- 197 Faccia a faccia
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 201 Il *riḥ* profetico
Natura e finalità della controversia profetica (2 e ultima parte)
Giovanni Paolo SUCCU
- 211 Introduction to Zen Buddhism (2 part)
Umberto BRESCIANI
- 221 God as Love in Islam
Gerardette PHILIPS

CULTURA E SOCIETÀ

- 229 L'umanesimo di Tagore e Lalou
Marino RIGON

IN MARGINE

- 245 Un incontro con i Sufi a Jakarta
Matteo REBECCHI
- 247 Un'esperienza a Shukugawa
Giovanni D'ELIA

INDICE 2008

Faccia a faccia

*Il volto è presenza viva, è espressione.
La vita dell'espressione consiste nel disfare la forma nella quale l'ente,
che si espone come tema, finisce con il nascondersi.*

*Il volto parla.
La manifestazione del volto è già discorso.*

Emmanuel Levinas

TIZIANO TOSOLINI

La nozione di «volto», sviluppata dall'analisi quasi-fenomenologica di Levinas, è venuta ad assumere un posto di grande rilievo all'interno della filosofia contemporanea. Il concetto di «volto» serve sia per descrivere l'extra-ordinaria esperienza dell'esteriorità radicale tramite cui l'altro irrompe d'improvviso nel mondo del «Medesimo» (cioè di quel soggetto che contrae e rafforza la sua identità ponendosi come origine ultima del significato), sia per far emergere la natura prettamente etica della relazione con l'Altro. Il «volto» è infatti il modo con cui l'Altro si presenta superando l'*idea dell'Altro in me*, è ciò che richiede una mia risposta (nella forma di responsabilità) di fronte alla nudità, all'impotenza e debolezza con cui il «volto» mi guarda e mi interpella.

Il «volto», per Levinas, non è riconducibile a categorie interpretative generali (il colore dei suoi occhi, la forma del suo viso...), né rientra in quelle caratteristiche che delineano la trama di relazioni del mio mondo oggettivo (la sua professione, i suoi dati anagrafici...). Al contrario, il «volto» è la presenza viva dell'altro in persona che costantemente disfa le varie forme con cui tendo a farlo rientrare nel già noto, nelle categorie del mio pensiero e dei miei giudizi. A differenza delle note filosofie del dialogo in cui tra l'io e l'altro si instaura una relazione simmetrica e di reciprocità (come sembra essere la relazione Io-Tu di cui parla Buber), il «volto» è espressione originaria: in quanto interlocutore egli si dice agli altri a partire non da un comune e assodato orizzonte di senso, ma come un qualcuno che ha abbandonato il discorso che lo tematizzava e riappare dietro o oltre il già detto. L'esperienza dell'altro non è lo «svelamento» heideggeriano, cioè un riportare l'altro alla luce della mia precomprensione dell'essere, non inaugura l'incontro con un «alter-ego» husserliano in cui suppongo che l'altro sia simile a me solo perché egli si comporta come me, parla come me... L'approccio all'altro non assume i contorni violenti della dialettica servo-padrone hegeliana, cioè di una «lotta per il riconoscimento» dove ciascuna figura tende ad avere la meglio sull'altra, e non instaura neppure quel rapporto

negativo sartriano in cui l'altro smette di essere un semplice oggetto per me nel momento in cui posa il suo sguardo su di me e si svela come quel soggetto che vede me come oggetto del suo mondo mettendo definitivamente in crisi la solidità della mia presa sulle cose. L'esperienza dell'altro, invece, è sentore di trascendenza, è «espressione» di chi, parlando, presenta se stesso immediatamente, senza alcuna mediazione di qualcosa d'altro da sé. Come Levinas ama dire: «L'occhio non brilla, parla». Sarà solo con la morte, infatti, che il «volto» dell'altro si trasformerà in viso, in una maschera senza vita, in un oggetto muto ed impassibile offerto a qualsiasi manipolazione interpretativa altri soggetti vorranno dargli. L'espressione, la parola che sporge sulla visione, sfida qualsiasi concezione strutturalista del linguaggio inteso come sistema anonimo di segni che si rimandano l'un l'altro in semiosi infinita. Un sistema di segni che dicano *qualcosa*, presuppone infatti *colui* che parla e un *chi* a cui la parola è rivolta. Detto altrimenti: il parlare non è un semplice essere coinvolti in una saga o in un dramma che ha avuto inizio aldilà degli interlocutori, non è un gioco di specchi in cui si è persi nei riflessi di maschere senza aver mai la possibilità di incontrare dei volti: il volto, al contrario, inaugura il discorso, è epifania di qualsiasi intelligibilità, è parola che — pur «assolvendosi» da ogni relazione per non essere rinchiusa nella totalità di un senso precostituito — può essere avvicinata dal desiderio, da questa mai appagata intenzionalità che sola può misurare l'infinità dell'infinito che si scorge nel «volto» lasciandone una traccia...

Di questa parola, di questa esperienza con l'Altro, parlano anche gli articoli di questo numero della rivista. Giovanni Paolo conclude il suo scritto sul *riḥ* affermando come esso «miri al ristabilimento della giustizia in chiave di verità (la giustizia intesa come verità della relazione)». Il testo di Umberto descrive il metodo e il linguaggio usato dallo Zen per giungere a quel *satori* che sempre cerca di superare i friabili contorni della definizione e della classificazione. Gerardette si inoltra ad illustrare quella parola che si apre al linguaggio del cuore e che si declina nei tempi della convivialità e della fratellanza nei confronti di altre religioni e culture. Il testo di Marino esplora il tema dell'umanesimo in Tagore e Lalou. Le parole poetiche sono qui parole ispirate, dense di allusioni e di mistero, amiche del sentire e umili mediatrici dell'incontro tra la natura, la vita, Dio e l'uomo.

Negli ultimi due scritti, Matteo ci racconta dell'invito a parlare di Cristo in una moschea Sufi, mentre Giovanni riflette sulla sua esperienza missionaria nella stessa parrocchia che ha accolto uno dei più famosi scrittori cristiani giapponesi: Endō Shūsaku. Esperienze che ancora una volta ci ricordano come sia solo seguendo e testimoniando il Verbo incarnato che possiamo davvero udire la voce di Dio e vedere il suo Volto (Gv 5,37), perdendoci così in sguardi e in sussurri densi di infinto Amore...

Religioni e missione



Il *riḥ* profetico
Natura e finalità della controversia profetica
GIOVANNI PAOLO SUCCU

Introduction to Zen Buddhism
UMBERTO BRESCIANI

God as Love in Islam
GERARDETTE PHILIPS

Il *rîb* profetico

Natura e finalità della controversia profetica (2 e ultima parte)

GIOVANNI PAOLO SUCCU

In quanto genere letterario, il *rîb* può essere considerato come una modalità espressiva tipica della produzione letteraria profetica¹. Come tale, essa dovrà essere riconoscibile per la presenza di determinate caratteristiche convenzionali², sia dal punto di vista formale sia da quello del contenuto, e per il suo rapporto con un determinato ambiente sociologico nel quale ha avuto origine³. In base a questi criteri la ricerca esegetica ha di fatto individuato un certo numero di testi considerati come tipici di questa modalità espressiva⁴, quando però si è trattato di esplicitare i contorni della struttura giuridica in questione, tali criteri si sono dimostrati insufficienti a evitare che anche il *rîb* profetico venisse modellato sullo schema del procedimento giudiziario⁵.

In sintesi si può dire che i commentatori concordano, in massima parte, nel considerare il *rîb* profetico come genere letterario giuridico e nell'equipararlo a un discorso accusatorio⁶, ma rimangono differenze significative in riferimento alla sua strutturazione,

1. Cfr. B. Gemser, «The *Rîb* - or Controversy - Pattern», 133.

2. Anche nel caso si considerasse il *rîb* come una sorta di quadro mentale, un tratto caratteristico della mentalità israelitica (B. Gemser, «The *Rîb* - or Controversy - Pattern»), questo dovrebbe essere visibile in precise strutture del linguaggio. Cfr. la critica di K. Nielsen a B. Gemser in K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 24.

3. *Modalità espressiva* (forma), *contenuto* e *situazione vitale* sono i criteri in base ai quali, a partire da Gunkel, si individuano i generi letterari; cfr. K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 1-2; una esposizione della metodologia per l'individuazione dei generi letterari (applicata a i Salmi) si può reperire in H. Gunkel - J. Begrich, *Introduction to Psalms*, 15-21; sui generi letterari profetici, cfr. 277-282; per una discussione del *rîb* profetico in quanto genere letterario, cfr. P. Bovati, *I rîb profetici*, 32-34. Sulle difficoltà relative al concetto di genere letterario e alle problematiche riguardanti l'applicazione dei criteri sopra elencati ai testi di *rîb* cfr. P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 178-179.

4. Gli autori che si sono interessati del *rîb* identificano di solito una serie di testi come rappresentativi del genere *rîb* (anche se la terminologia utilizzata per indicarlo varia a seconda degli autori) in base ai quali formulano una proposta di articolazione e di interpretazione. Fra i testi generalmente considerati come rappresentativi del *rîb* profetico vi sono: Is 1,2-20; Ger 2,4ss.; Os 2,4-25; Mi 6,1-8; fuori dal corpus profetico: Dt 32; Sal 50; cfr. K. Nielsen, *Yahweh as a Prosecutor and Judge*, 5-26, una rassegna storica sulla discussione relativa al genere del *rîb*.

5. Cfr. H. Gunkel - J. Begrich, *Introduction to Psalms*, 277-282; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 172.199-200; J. Harvey, *Le playdoyer prophétique*, 54-55; K. Nielsen, *Yahweh as a Prosecutor and Judge*, 25.

6. Cfr. P. Bovati, *I rîb profetici*, 34.

funzione e *Sitz im Leben*, come anche diversa è la terminologia utilizzata per indicare i generi profetici di accusa⁷. Le divergenze nei risultati conseguiti dai ricercatori sembrano evidenziare delle carenze nella stessa metodologia di analisi e manifestare l'esigenza che il discorso sui generi letterari venga impostato secondo criteri meno orientati a stabilire rigidi schemi interpretativi⁸. Si evita così di dover introdurre nuovi generi letterari ogni volta che lo schema muta o compaiono elementi non previsti⁹.

Per quanto riguarda il genere del *rib*, appare opportuno ripartire dalla considerazione delle sue componenti essenziali prestando attenzione, non tanto a fissare lo schema formale del suo svolgimento¹⁰, quanto piuttosto a rilevare i rapporti che si instaurano tra queste componenti (e che determinano il tipo di procedura giuridica) e, al loro interno, operare la collocazione e interpretazione degli elementi semantici (lessicali) e sintattici. In questo modo, sarà la dinamica globale del testo, non l'accostamento delle sue singole parti, a suggerire quali testi si possano ricondurre al genere letterario del *rib*¹¹, quali siano le loro componenti e caratteristiche strutturali.

7. Cfr. P. Bovati, *I rib profetici*, 34; P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 178.

8. Cfr. P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 178.

9. Nel caso del *rib* profetico le variazioni sembrano essere la norma più che un'eccezione. Cfr. al riguardo C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 173-204; l'autore fa notare come le variazioni intervengano anche nei testi più vicini alla formulazione «tipica» del discorso di giudizio (173). Cfr. anche K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 25-26.

10. Il riferimento è a J. Harvey, il quale ritiene che il *rib* risponda a una formula letteraria che si mantiene costante. Lo schema individuato da Harvey ha avuto un influsso notevole nella discussione relativa alla controversia profetica e vale la pena riproporla nella sua forma pressoché integrale. L'autore ritiene di poter individuare nei testi di *rib* una forma stabile che comprende 5 elementi: — «I. *I preliminari del processo*: convocazione del cielo e della terra come testimoni cosmici dell'alleanza, appello all'attenzione rivolto agli accusati, la dichiarazione dell'impeccabilità del giudice e l'accusa della parte imputata. II. *L'interrogatorio* rivolto dal giudice, che è allo stesso tempo il querelante, agli accusati; questo interrogatorio non si aspetta mai una risposta dagli accusati, e mai la ottiene. III. *La requisitoria*, generalmente in termini storici, che richiama i benefici della parte lesa e le infedeltà della parte accusata. Questa requisitoria comprende spesso un attacco rivolto agli dei stranieri...; in altri casi la requisitoria comprende un rifiuto esplicito delle compensazioni rituali... IV. *La dichiarazione ufficiale di colpevolezza* della parte accusata, strettamente legata alla dichiarazione. V. *La condanna*, espressa sottoforma di minacce e non di sentenza. Questo elemento... costituisce il *rib* assoluto; Vb. *Il decreto positivo*, che stabilisce gli atteggiamenti nuovi che la parte accusatrice esige dalla parte accusata, se questa vuole evitare il passaggio al *rib* assoluto. Questo elemento... costituisce il *rib* mitigato». J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique*, 54-55 (la traduzione è di chi scrive).

11. Determinati motivi formali, o anche elementi che fanno parte della struttura stessa del *rib* (come la difesa da parte dell'accusato), possono non comparire o subire una stilizzazione che li rende difficilmente rilevabili; lo schema può mutare improvvisamente con l'introduzione di nuovi elementi (ad es., la prospettiva del perdono), come avviene nei testi profetici di *rib*, che si discostano con frequenza dagli schemi all'interno dei quali si vorrebbe costringerli; la maniera in cui le unità testuali si articolano fra loro diventa pertanto un indizio importante dal punto di vista interpretativo. Cfr. B. Gemser, «The Rib - or Controversy - Pattern», 129. Sulla frequente assenza di alcuni degli elementi strutturali, cfr. anche K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, 25-26.

Gli elementi strutturali del *rîb*

Nella sua forma più semplice, la struttura del *rîb* è bipartita, ed è costituita da una parte che presenta l'*accusa* e da una dove si prospetta la *sanzione*¹².

Questa struttura fondamentale si sviluppa concretamente attraverso un gran numero di varianti ed entra in composizione con altri motivi e generi letterari (all'interno delle controversie profetiche trovano spesso posto gli oracoli in *hôy*, il lamento, la parabola...¹³), che permettono al *rîb* di esprimere la sua funzione di procedura che è insieme accusatoria e volta a creare i presupposti per la riconciliazione¹⁴.

Accanto all'accusa e alla sanzione, le due componenti fondamentali del *rîb*, si devono rilevare le relazioni strutturanti che le uniscono. La loro articolazione, infatti, appare decisiva ai fini della corretta interpretazione della procedura. Lo studio dei testi di *rîb* rivela al riguardo delle caratteristiche peculiari; in particolare si osserva che la sanzione, non sembra corrispondere ai contenuti dell'accusa (il *delitto* denunciato) secondo criteri di proporzionalità, ma risulta generalmente *mitigata* e, spesso, oggetto di una applicazione *graduale*¹⁵. Non solo: essa è solitamente *condizionata*, per quanto riguarda la sua esecuzione, alla risposta dell'accusato¹⁶. Queste caratteristiche evidenziano come lo *scopo* principale della sanzione — e dell'intero procedimento giuridico — non sia tanto punire il colpevole, quanto piuttosto indurlo a ritornare sui suoi passi, a ravvedersi dalla sua condotta dissennata e porre gesti di riconciliazione. Ancora più evidente appare questa finalità quando alla prospettiva della punizione si accompagnano dei motivi di speranza, sottoforma di alternativa o di offerta incondizionata di misericordia (Is 1,18-20; Os 2,16-25). Gli oracoli profetici che sono in genere designati come *rîb* appaiono rispettare le caratteristiche sopra indicate. Due esempi, Os 2,4-25 e Ger 2,1-4,2, il primo scelto per la sua chiarezza, il secondo per le affinità con Is 1,2-20, possono illustrare quanto affermato.

In Os 2,4-25, che presenta il *rîb* di *Yhwh* contro il popolo infedele sotto il rivestimento metaforico del marito che denuncia l'infedeltà della moglie, si distinguono chiaramente la natura bilaterale del procedimento¹⁷, le sue componenti fondamentali di accusa

12. Come ampiamente dimostrato da Westermann; cfr. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 90-209; in riferimento al *rîb* profetico (nella terminologia di Westermann, «annuncio di giudizio contro Israele»), cfr. 169-209. Cfr. anche P. Bovati, *I rîb profetici*, 35.

13. Cfr. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 189-204.

14. Cfr. P. Bovati, *I rîb profetici*, 35.

15. Cfr. P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 186-189.

16. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 76.

17. In questo senso l'interpretazione di M. De Roche, «Yahweh's *Rîb* against Israel», 570. Si tratterebbe, invece, di una procedura giudiziaria per l'infedeltà matrimoniale secondo C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 199.

e sanzione e la loro caratteristica articolazione; anche la finalità — la ricomposizione del legame matrimoniale — appare evidente. Sullo sfondo dell'intero procedimento la rottura di un patto: quello matrimoniale — nella logica del discorso metaforico — e sul piano della realtà, quello dell'alleanza. Questo legame giuridico giustifica e legittima il procedere del marito contro la moglie e di Dio contro il popolo.

I vv. 4-6 sintetizzano il senso dell'intero procedimento evidenziandone gli elementi principali. L'azione giuridica inizia con l'invito, rivolto ai figli, ad accusare (*ryb bā*) la propria madre (v. 4aa), un artificio che ha la funzione di suffragare le ragioni dell'accusatore e garantire l'obiettività del procedimento¹⁸. Il *rib* prosegue con l'accusa (introdotta dalla congiunzione *kî*; v. 4ab), che si accompagna alla esplicitazione della finalità del procedimento (4b), seguita dalla minaccia di sanzione (v. 5) estesa anche ai figli (v. 6).

Il motivo della denuncia è l'infedeltà della moglie che, per questo, merita la privazione di tutto e la morte, la punizione minacciata al v. 5. La messa in atto della sanzione è tuttavia condizionata alla risposta dell'accusata¹⁹, secondo la caratteristica articolazione osservata anche in precedenza²⁰. E tutte le iniziative intraprese dal marito nei confronti della donna — come anche il *rib*, globalmente preso — mirano a suscitare in lei una risposta, a provocare il suo ritorno e il ripristino della relazione (vv. 9.17). La sanzione, infatti, non è fine a se stessa, ma vuole indurre la donna a porre fine ai suoi comportamenti adulterini (v. 4b), e decadrà quando ciò sarà avvenuto.

Il testo prosegue alternando i motivi dell'accusa (vv. 7.10.15) e della sanzione (vv. 8-9.11) tra loro articolati. L'avverbio *lākēn* perciò (vv. 8.11.16) evidenzia il legame logico tra la colpa e la sanzione corrispondente e introduce di volta in volta la punizione, tranne nell'ultima ricorrenza (v. 16) dove introduce, a sorpresa, un mutamento radicale di prospettiva. Alla sanzione si sostituisce, infatti, l'annuncio di gesti di riconciliazione da parte

18. Come osservato in precedenza (in riferimento a Gen 31,37b; Gdc 11,27), l'appello a entità terze, diverse dalle parti coinvolte nella disputa svolge una funzione di garanzia della verità della parola di accusa, indicando implicitamente che chi parla sta dalla parte della ragione. Una funzione analoga può essere attribuita agli appelli rivolti a entità cosmiche o naturali, come in Is 1,2; Dt 32,1; Ger 2,12; Mi 6,1-2; Sal. 50,4-6. Nel caso specifico di Os 4,4, con l'appello ai figli si opera uno sdoppiamento del destinatario, così da indurre il colpevole ad accusare se stesso, in maniera molto simile a ciò che avviene, ad es., in Is 5,3 o in 2Sam 12, 1-7. Il procedimento rimane comunque bilaterale e il suo esito non dipende da un intervento decisionale da parte di altri soggetti, ma dalla dinamica che viene a crearsi tra le due parti in causa. Cfr. al riguardo P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 67-70; P. Bovati, «Le langage juridique du prophète Isaïe», 183.

19. Il carattere condizionale della sanzione è evidenziato dall'alternativa espressa dalla particella *pen*, *altrimenti* (v. 5a). Di tenore analogo Is 1,18-20; Ger 4,1; 26,4; Mal 2,2. È possibile vedere nel motivo dell'alternativa un legame con il patto di alleanza dato che lo stesso motivo caratterizza la sua stipulazione. Cfr. Dt 11,26; 28,1.15.

20. Cfr. sopra quanto detto in riferimento alla sanzione minacciata da Labano ai danni di Giacobbe in Gen 31,29.

del marito, che vuole riconquistare la moglie prima ancora che questa pronunci la sua risposta, e si prospetta il rinnovamento del patto matrimoniale. I vv. 16-25, infine, trattano diffusamente della relazione ripristinata. Il *rīb* trova così soluzione e alla *non-moglie* e al *non-marito* dell'inizio si sostituiscono, ora fuori di metafora, *mio-popolo* e *mio-Dio* (v. 25), i due soggetti della disputa, che nella relazione ritrovata vedono riconosciuta anche la loro identità.

Un altro esempio di *rīb*²¹ che manifesta le caratteristiche finora rilevate quanto alle componenti e alla loro articolazione è rappresentato da Ger 2,1-4,2[4]²². Come si diceva in precedenza, il *rīb* è una lite che sorge fra due soggetti quando uno di essi si rende colpevole della violazione di un diritto; esso si manifesta primariamente come parola di accusa che, denunciando il crimine e minacciando una sanzione, vuole indurre l'accusato a prendere coscienza della sua colpa in modo da porre i presupposti per la riconciliazione. In base a questa dinamica è possibile interpretare il testo di Geremia.

Il *rīb* ha inizio come *rīb* di difesa. I vv. 2-3 contengono, infatti, una rievocazione dei benefici di *Yhwh* a favore del popolo²³, un elemento che, nel contesto del *rīb*, ha lo scopo di mostrare come impeccabile la condotta del locutore (accusatore)²⁴ e prevenire così qualsiasi tentativo di giustificazione da parte dell'imputato sul quale si fanno ricadere tutte le responsabilità. Il richiamo all'alleanza determina la base giuridica su cui si fonda la legittimità e la possibilità stessa del procedimento in corso; il *rīb* infatti è possibile se fra i litiganti esiste un rapporto previo all'incidente che ha provocato la *crisi*, e solo facendo

21. Il cap. 2 di Geremia è generalmente considerato un *rīb* dai commentatori. Cfr. al riguardo J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique*, 45-48. Diversamente da Harvey, che considera come rispondente alla formula del *rīb* solo una porzione di Ger 2 (2,4-13,29) che costituirebbe un *rīb* completo, nel presente lavoro si ritiene che il *rīb* nella sua piena estensione vada oltre il cap. 2 e non si concluda prima di Ger 4,2. Cfr. P. Bovati, *I rīb profetici*, 108-109.

22. Ger 2,1-4,4 costituisce la prima delle due *sottosezioni* comprese nell'ampia *sezione* dei capp. 2-6, un insieme letterario che si sviluppa secondo il procedere caratteristico della controversia bilaterale e che può essere considerato come unificato dal genere letterario del *rīb*. Questa prima sottosezione è composta a sua volta da due *sequenze* (2,1-37 e 3,1-4,4), che presentano i tratti caratteristici del *rīb* di accusa (2,1-37) e del *rīb* propositivo (3,1-4-4). Cfr. al riguardo P. Bovati, *I rīb profetici*, 108-109. Sull'organizzazione della sezione e sui motivi di unità, cfr. anche P.C. Craigie – P.H. Kelley – J.F. Jr. Drinkard, *Jeremiah 1-25*. IV. Jeremiah's Early Oracles (2:1-6:30) (WBC 26; [CD-ROM] Dallas, TX, 1991, 1998).

23. La requisitoria ha inizio con una rievocazione del passato da parte di *Yhwh*, una rivisitazione dell'alleanza nel suo manifestarsi storico (vv. 1-8) secondo due modalità contrastanti: la fedeltà delle origini e la ribellione della storia successiva. Il tempo delle origini (vv. 1-3) è descritto come contrassegnato da un rapporto amoroso tra Dio e il popolo, un tempo in cui le cure e le attenzioni di *Yhwh* nei confronti di Israele (v. 2b) sono ricambiate (v. 2c); la sua rievocazione attraverso la metafora antropologica del fidanzamento (v. 2) e quella culturale della primizia (v. 3) indicano nel suo carattere esclusivo il tratto distintivo di questa relazione. Il referente di queste metafore è chiaramente l'alleanza. Al momento fondatore, ideale, si contrappone una storia segnata dalla ribellione (vv. 4-8) nella quale *Yhwh* non solo non è ricambiato nel suo amore, ma è tradito a favore di divinità vane (v. 5c.8c).

24. Cfr. l'analogo fenomeno in Is 1,2 e 5,2.

appello a questo rapporto sarà possibile per la parte lesa avanzare delle rivendicazioni²⁵. Il fatto, poi, che l'alleanza sia caratterizzata come una relazione d'amore e fedeltà esclusivi, suggeriscono fin dall'inizio la logica secondo la quale procederà l'accusa e la finalità che essa intende perseguire: si può verosimilmente presumere che saranno queste realtà e il loro ristabilimento a guidare l'accusatore nel suo procedere²⁶.

La difesa del locutore, che pone le basi per il *riḇ* di accusa, culmina al v. 5 con la domanda: «Cosa trovarono i vostri padri in me di iniquità per allontanarsi da me», che ha la funzione di discolpare chi parla e individuare i veri colpevoli. La forma interrogativa indica, poi, che il destinatario di quelle parole è invitato a dare una risposta che ponga le basi per la riconciliazione (sulla risposta dell'accusato, infatti, riposa in ultima analisi l'esito del *riḇ*)²⁷.

Il *destinatario* del *riḇ* è chiaramente identificato: è tutto il popolo di Israele (v. 4), colpevole fin da tempi antichi (i *padri*, v. 5) di una colpa che interessa tutta la sua storia passata, a partire dall'entrata nella terra (v. 7), in tutte le manifestazioni della vita consociata (rappresentate dalle figure istituzionali: i *sacerdoti*, gli *esperti della legge*, i *pastori*, i *profeti*; v. 8), fino al presente (*voi*; v. 9), e con conseguenze anche per le generazioni future (*i vostri figli*; v. 9).

Il *crimine* di cui il popolo si è macchiato è l'idolatria, con la conseguente rottura del patto di alleanza: allontanandosi da *Yhwh*, è andato dietro alla vanità (vv. 5.8.11bb), abbandonando *Yhwh* per un altro dio (vv. 11ba.13). Tutto ciò non è altro che una manifestazione di un peccato più fondamentale: l'aver dimenticato il Signore (il non dire «Dov'è il Signore», vv. 6.8).

Che tutto ciò sia oggetto della denuncia è espresso esplicitamente al v. 9 con l'espressione: «Perciò ancora vi accuserò», che annuncia il... perdurare dell'accusa. Si tratta di un elemento che provoca una certa sorpresa; dopo il «perciò...» ci si sarebbe aspettati l'annuncio di una punizione, come spesso avviene nei testi di *riḇ*. Il perdurare dell'accusa lascia aperta la possibilità della riconciliazione e si evidenzia così la finalità dell'accusa stessa. Infatti, il locutore usa tutti i mezzi per convincere il colpevole della stoltezza della sua condotta, mettendo a confronto il comportamento di Israele con quello delle nazioni che, a differenza di questo, sono fedeli al proprio dio (v. 11); facendo appello a entità terze (v. 12); paragonando la condotta del popolo al preferire le cisterne screpolate al posto della

25. Cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 21-22.

26. Cfr. P. Bovati, *I riḇ profetici*, 122-123.

27. Sul significato della domanda all'interno della logica del *riḇ* e sulla sua funzione giuridica, cfr. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 63-67.

sorgente (v. 13).

Anche la menzione della *sanzione*, descritta come già in corso (vv. 14-19), rientra nella stessa strategia di convincimento: «Ti corregga il tuo male» (v. 19a). Esiste infatti un rapporto di causalità tra la devastazione (vv. 15-16) che grava sul paese e l'abbandono del Signore, ed è necessario che il popolo se ne renda conto, riconoscendo la verità delle accuse, e che agisca di conseguenza (v. 19).

L'opera di convincimento continua nella seconda parte del *rīb* di accusa (vv. 20-37); ora il locutore procede contro le parole di giustificazione con le quali il popolo, colpevole, si oppone alle accuse mosse contro di esso. Così, l'accusatore, ponendo in bocca a Israele una serie di obiezioni (vv. 20.23.24.31.35), le confuta una dopo l'altra²⁸.

Il *rīb* non si conclude, tuttavia, con l'accusa e col rifiuto da parte di Israele di ascoltare; forse, proprio in seguito alla constatazione del fallimento delle misure adottate finora (v. 30), la strategia del locutore cambia: il *rīb* di accusa si muta in un *rīb* propositivo (Ger 3,1-4,2) e diventa un esplicito invito alla riconciliazione (3,12. 14) e una promessa di benedizione (vv.14b-18); tutto ciò prima ancora che si registri un mutamento nell'agire o nel parlare di Israele. Solo a questo punto il popolo risponde riconoscendo le proprie colpe, dapprima in maniera implicita (il pianto; v. 21) — cui fa seguito la risposta del Signore che invita Israele a tornare (v. 22) — poi in maniera esplicita, sconfessando il culto idolatrico (v. 23a), dichiarando che *Yhwh* è salvezza (vv. 23b) e riconoscendo la propria colpevolezza (vv. 24-25). Il *rīb* ha raggiunto il suo scopo e può così concludersi; e si conclude con una prospettiva di riconciliazione (4,1-2).

In sintesi

Le componenti e le dinamiche evidenziate per i due testi profetici presi in considerazione possono essere facilmente riscontrate in quei testi generalmente designati come *rīb*.

Si è potuto verificare che le fasi dello svolgimento del *rīb* profetico ricalcano effettivamente quelli della *lite* tra due individui senza che vi sia l'intervento di parti estranee alla disputa col compito di dirimere la vertenza. Per questo motivo si possono riconoscere nel suo sviluppo i momenti tipici del confronto bilaterale (parole di condanna, richiesta di scuse, ultimatum, offerta di perdono...). Ciò non rende il procedimento meno rigoroso, semmai lo rende in grado di raggiungere meglio la sua finalità. Ciò che conferisce rigore all'intero procedimento è il riferimento implicito o esplicito al patto di alleanza; la sua

28. Cfr. A. Graffy, *A Prophet Confronts his People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib 104; Roma 1984) 3.

infrazione determina infatti il sorgere della controversia.

Il *rīb*, dunque, si manifesterà essenzialmente come parola di *giudizio*, connotazione insita in ogni espressione che manifesti disapprovazione nei riguardi di una determinata situazione percepita come ingiusta; ma si tratta di un giudizio cui manca la caratteristica *neutralità* costitutiva del giudizio forense espresso per bocca del giudice poiché chi accusa è anch'esso una delle parti in causa. È altresì una parola di *condanna*, che si impone col peso di tutta la sua definitività nello stigmatizzare il misfatto, e che prospetta una *sanzione* per il delitto commesso; tuttavia, diversamente dalla *sentenza* giudiziaria, la minaccia di sanzione non contiene l'ineluttabilità della esecuzione suo come attributo fondamentale, ma rimane «condizionata» dalla risposta dell'accusato. L'articolazione caratteristica di accusa e sanzione che si osserva nei testi di *rīb* deriva in molta parte dalla dinamica propria (dialogica) del *rīb* e dalla sua finalità intrinseca e, indirettamente, la evidenziano: il *rīb* rimane essenzialmente un procedimento bilaterale che mira al ristabilimento della giustizia in chiave di verità (la giustizia intesa come verità della relazione) e, quindi, alla riconciliazione fra le parti in causa.

BIBLIOGRAPHY

Amsler, S.

- 1993 «Le thème du procès chez les prophètes d'Israël», *Le dernier et l'avantdernier*. Genève, 196-210.

D'Anna-Sintesi, G.

- 1988 *Dizionario ragionato della lingua italiana*. Firenze.

Boecker, H. J.

- 1976 *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. Neukirchen-Vluyn. Trad. inglese: *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Minneapolis, MI 1980.
- 1964 *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*. WMANT 14; Neukirchen-Vluyn, 1970.

BOVATI, P.

- 2001-2002 *I rīb profetici. Corso di Teologia dell'Antico Testamento*. Dispense PIB; Roma.
- 1989 «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, 177-196.
- 1986 *Ristabilire la giustizia: procedure, vocabolario, orientamenti*. AnBib 110; Roma.

BRACKE, J.M.

«רִיב», NIDOTTE [CD-ROM] H8189-8190.

Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A.

1979 *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an Appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA.

Cowley, R.W.

1986 «Technical Terms in Biblical Hebrew?», *TynBul* 37:21-28.

Craigie, P.C. – Kelley, P.H. – Drinkard, J.F. Jr.

1991 *Jeremiah 1-25*. WBC 26; [CD-ROM] Dallas, TX.

De Roche, M.

1983 «Yahweh's *riḇ* against Israel: a Reassessment of the so-called "Prophetic Lawsuit" in the Preesilic Prophets», *JBL* 102: 563-574.

Enns, P.

«רִיבָה», NIDOTTE [CD-ROM] H5477.

Gemser, B.

1955 «The *Riḇ* - 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, 120-137.

Gitay, Y.

1991 *Isaiah and his Audience: The Structure and Meaning of Isaiah 1-12*. SSN 30; Assen.

1983 «Reflections on the Study of Prophetic Discourse: The Question of Isaiah I 2-20», *VT* 33: 207-221.

Graffy, A.

1984 *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets*. AnBib 104; Rome, 2-23.

Gunkel, H.

1915 «Die Propheten als Schriftsteller und Dichter», *Die großen Propheten*. Die Schriften des Alten Testaments, II/2. Ed. H. SCHMIDT, Göttingen.

Gunkel, H. – Begrich, J.

1933 *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. HKAT. Ergänzungsband zum II Abteil; Göttingen. Trad. inglese: *Introduction to Psalms: the Genres of the Religious Lyric of Israel*. Macon, GA, 1998.

Harvey, J.

1967 *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.

1962 «Le "Rib-Pattern", réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance», *Bib* 43:172-196.

Huffman, H.B.

1959 «The Covenant Lawsuit in the Prophets», *JBL* 78:285-295.

- Koehler, L., Baumgartner, W.
1994-2000 *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. [CD-ROM]; Leiden.
- Liedke, G.
«*רִיב* *rib* streiten», *THAT* II, 771-777.
- Limburg, J.
1969 «The Root *רִיב* and the Prophetic Lawsuit Speeches», *JBL* 88:291-304.
- Mabee, C.
1980 «Jacob and Laban. The Structure of Judicial proceedings (Genesis XXXI 25-42)», *VT* 30:192-207.
- Nielsen, K.
1978 *Yahweh as Prosecutor and Judge: an Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)*. JSOTSS 9; Sheffield.
- O'Connell, R.H.
1994 *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah*. JSOTSS 188; Sheffield.
- Ramsey, G.W.
1977 «Speech Forms in Hebrew Law and Prophetic Oracles», *JBL* 96:45-58.
- Reimer, D.J.
«*רִיב*», *NIDOTTE* [CD-ROM] H7405.
- Ringgren, H.
«*רִיב* *rib*», *THAT* VII, 496-501.
- Scullion, J.
«Righteousness», C. Legal Uses and Nuances, *ABD* [CD-ROM].
- Vella, J.
1964 *La giustizia forense di Dio*. SRivBib 1; Brescia.
- Wenham, G.J.
1987 *Genesis 1-15*. WBC 1 [CD-ROM]; Dallas, TX.
1994 *Genesis 16-50*. WBC 2 [CD-ROM]; Dallas, TX.
- Westermann, C.
1960 *Grundformen prophetischer Rede*. BEvT 31; München. Trad. inglese: *Basic Forms of Prophetic Speech*. Cambridge – Louisville, KY, 1991.
- Wright, G.E.
1962 «The Lawsuit of God: a Form-Critical study of Deuteronomy 32». Ed. B.W. Anderson – W. Harrelson, *Israel's Prophetic Heritage*. New York.

*La prima parte dell'articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 3/3: 133-148*

Introduction to Zen Buddhism

(2 part)

UMBERTO BRESCIANI

The Zen School cannot boast of any important doctrinal achievement, and never intended to. Its great achievement is to be found in method, as we shall describe here below. Nonetheless, the official formula (attributed to Bodhidharma, but probably later than Hui Neng) enunciating the program of the Zen School is worth some words of explanation:

Special transmission outside the Scriptures. / No setting up of words and letters. / Point directly at man's mind / See self-nature and attain Buddhahood.

We have seen how Zen tries to teach «from mind to mind,» outside of traditional channels (scriptures); and how it shuns writing doctrines or giving importance to articulate and rational oral teachings. Let us examine the third line: *Point directly at man's mind*. According to Hui Neng, *nature* (a person's nature) is like a king, while the mind is his country or his minister. Nature is substance, essence; mind is nature's function. The king is perfect, wholesome; his minister is not always loyal. Were he always loyal, the kingdom would always be in peace and happiness. It is through our minds that we fulfill ourselves or ruin ourselves. Zen wants to point directly to mind itself; in other words, Zen wants to go beyond reflection and thinking. If I reflect on my mind, I no longer go directly to my mind, but merely go to an object of my reflection. Consequently, I do not reach mind itself; I just reach a concept inside it! It is because of this that Hui Neng (and later his successors as well) insists so much on the importance of absence-of-thought. Understood correctly, absence-of-thought does not mean absence of mental activity.

Same as any other Buddhist school of thought, the Zen school also seeks enlightenment (*wu* 悟 or *juewu* 覺悟, Jap. *satori*). By enlightenment, Zen means to *see nature* (*jianxing* 見性, Jap. *kensô*). Let us not be deceived by the term. One should avoid looking at this through the lens of Western philosophy. This *nature* Zen is talking about is simply one's personal nature, however considered in its most intimate essence. In its most intimate relationship, *nature* is in communion (or identity?) with the Absolute; it is also in

communion with the natures of all other existing beings. Because of this implicit premise of the identity (or intimate connection) between the single individual person and Absolute Nature, should someone succeed and see the innermost face of his/her own nature, he/she then comes face to face with the Absolute.

If we wish to explore the real meaning of enlightenment, there is ample ground for discussion. Just in order to understand it a bit more, we may note that, according to D. T. Suzuki, *satori* has the following eight characteristics:

- 1) Irrationality;
- 2) Intuitive insight;
- 3) Authoritativeness;
- 4) Affirmation;
- 5) Sense of the beyond;
- 6) Impersonal tone;
- 7) Feeling of exaltation;
- 8) Momentariness.

Suzuki was writing in English for an American audience. Certain Chinese philosophers living in the United States criticized Suzuki's opinions, especially the point of *irrationality*. They argued that, despite the fact that *satori* is not a conclusion reached through reasoning, and that those who enjoy such an experience cannot find words to explain it in a coherent way, one should not jump to the conclusion that the content of *satori* cannot be logically explained or rationally understood. Nor should one assume that the persons who experienced it, although at that very moment they may not be able to fully verbalize *satori*, they will never be able to explain it.

Another criticism against Suzuki aims at his opinion of the *authoritativeness* of *satori*, meaning that knowledge reached through such an experience is definitive, and no logical argument ever will be able to refute it. In fact, it is not so certain that *satori* can supply a person with new knowledge. Instead, it might be more correct to say that it brings a person to new convictions, to new values, to new beliefs. Certainly it does not bring the mind to new knowledge of the transcendent kind, or to knowledge concerning the sphere of divinity. This is because Zen was born exactly as a reaction to transcendence in traditional Buddhism. Even less can one argue for *satori* as a *definitive* knowledge, since we know, as Suzuki himself states, that it is *momentary*. Moreover, if what has been attained is definitive knowledge, why is it that Zen Buddhists keep seeking *satori* or further experiences of it?

Therefore, according to certain Chinese philosophers, the essence of the Zen expe-

rience (and of *satori*) is to be found in the *intuitive insights*. In other words, Zen should be viewed as an aesthetic experience, as a kind of aesthetic rather than religious vision. Furthermore, it should be defined in the way John Dewey explains experience, as constituted by two principles, namely *continuity* and *interaction*. Life is a continuous process of motion. The self, the personality, is never something final or definitive; it is instead the result of a continuous *interaction* between the human organism and the environment.

The self is a psychological process, made up of a permanent part and of a continuously changing part. Dewey calls *mind* the steady part and *consciousness* the changeable part. According to Dewey, mind is the background and conscience is the foreground. Mind changes slowly, while conscience changes continuously and rapidly. Consequently, one arrives at the explanation Dewey reveals about the *intuition* phenomenon: in the whirlwind of experiences inside conscience, there happens in the inner self a process of re-elaboration between old and new. Once one reaches (suddenly, like a flash of lightning) the conclusion of this process of *readjustment* and suddenly finds again inner harmony, it is like stepping into the sunshine after a trip in a dark cave. This is intuition, enlightenment, *satori*. It is sudden, but it has been prepared by a lengthy, at times even painful, incubation.

In the end, one should not rush to the conclusion that he/she might reach *satori* in a tick, perhaps after reading a few chapters from a book about Zen. It comes spontaneously to maturity after a long process of discipline and inner cultivation. Even less should one think of a form of religious revelation of a transcendent variety, or of something (don't know what) utterly mysterious and absurd. *Satori* is more accurately described as an occasional *flash of insights* to the outcome of a rapid *readjustment* between the new and the old inside one's conscience.

Method

Since its beginning, Zen has always stressed personal research. You, the individual person, are the only one supposed to discover truth (in Zen language: to see your *nature*). Nobody else can do it for you. Scriptures and religious books, all the things that you hear or see, they can stimulate you and help you. Yet, ultimately, you always must be the one who takes the decisive step. Zen masters have frequently used the image of a chick trying to get out of an eggshell. A master plays the role of someone who from the outside may give a hand by picking on the shell and helping you to break it. Still, in the end, it is the chick that must take the step and come out of the shell.

Zen is famous for its lengthy and rigorous practice of meditation (坐禪, Jap. *zazen*). However, Hui Neng was of a different opinion:

Shen Xiu taught his disciples to keep the mind still to contemplate Silence and Quiet, and to keep up the sitting posture, without lying down. Regarding this, Hui Neng said: «To keep your mind motionless and contemplate Silence and Quiet is a disease rather than Zen. To keep sitting for a long time only shackles the body with no profit to the mind. He composed a poem: «When alive, one keeps sitting without lying down:/ When dead, one lies down without sitting up. / In both cases, a set of stinking bones! / What has it to do with the great lesson of life?» (*Platform Scripture*, *Ming Canon* version).

With this kind of utterances, Hui Neng did not intend to categorically reject the practice of *zazen* (meditation). He simply wanted to remind his disciples of the one thing necessary; he wanted them not to confuse the means with the end.

Certain habits and rules typical of contemporary Zen already existed in the early centuries of Buddhist presence in China. We could mention, for instance, the famous monk Dao An (道安 312-385 AD). He practiced breath control and other exercises, all borrowed from ancient Daoist tradition. He also practiced certain quite shocking forms of meditation, such as meditation on one's feces, contemplation of a rotting cadaver, and the like.

We have no records of the creation of any special method by Hui Neng, at the beginning of the Zen school. Since the objective is to see one's own *nature*, Shen Hui (Hui Neng's successor) mainly taught *absence of thought* (*wunian* 無念), such that the mind may return to its original state of tranquility. Later, other masters taught *forgetting our feelings*, so as to remove selfish clings and evil desires. Another Zen master advocated *letting the mind take its own course*, such that it can be at ease and not be disturbed either by its own differentiated characters or by the phenomenal world, for both of these are, after all, manifestations of the Buddha-mind.

During the period of the «golden age» of Zen (between the ninth and the eleventh centuries), new and quite original techniques were developed. It was the time when strict regulations of monastic life were introduced, including rigorous and very detailed rules of discipline and meditation. Institutionally, a monk's life was organized with a solemn profession of vows and gradual steps of qualifications. During that era several methods of monastic instruction came into use, methods which were seen as useful in leading a disciple to enlightenment. For instance:

Travels. Traveling was one of the accepted techniques, based on the assumption that through traveling a person broadens his/her perceptions and deepens his/her un-

derstanding of reality. By enriching this understanding more and more, a disciple might accelerate the arrival of the day when he/she suddenly perceives truth, perhaps while listening to a bird singing, or enjoying the sight of a blooming flower, or observing the radiance of light inside a drop of water.

Reticence. Another method used was that of *never saying anything straight* to a disciple. The obvious reason was that a disciple was supposed to discover truth by himself. We will discuss a little later more about the characteristics of Zen language. This method included a frequent use of enigmatic or paradoxical answers to a student's query.

Kôans. The most interesting, most radical, and most often misunderstood of the various techniques is that of the *gongan* 公案, (Jap. *kôan*). Literally, this term means *official* (or *judicial*) *documents*, perhaps to indicate that such documents are important cases awaiting a solution. For material, Zen masters have made use of any story, problem, or situation, the more shocking the better. In most cases a *gongan* consists of asking a question and following it with an enigmatic answer. This is one of the most well-known *kôan*:

One day Governor Lu Xuan asked Master Nanchuan: «A man raised a goose in a bottle. As the goose grew larger, the man realized that he could not get it out of the bottle without either breaking the bottle or killing the goose. He did not want to break the bottle, nor did he want to kill the creature. What could he do, Master?» Nanchuan spontaneously cried out: «Oh! Governor!» «Yes, Master?» Then Nanchuan said: «It is already out!» At this point the governor was awakened.»

There are all kinds of different explanations for this *kôan* (same as for other *kôan*). Some of them make sense, such as the one that says that Zen cannot be achieved by the calculating mind. According to this interpretation, when someone is taken inside a dilemma, it is not a matter of having the goose come out of the bottle; it is instead the person involved, the thinking subject, who needs to be liberated. As soon as he understood this, the governor found himself outside the bottle of mental confusion.

The most valid solution, however, is to take into consideration the *metaphoric* nature of any Zen speech. In the above case, the goose in the bottle signifies a dilemma between preserving one's inner nature and following social conventions which may ensnare it. According to the Master in the story, one's personal nature was never a prisoner of anybody or anything. It's all in your mind; it is a false dilemma. Therefore, the Master cries out: «It is already out!»

In a certain sense, the goose (that is, *nature*) is never imprisoned inside the limits of social conventions or inside the dogmas of tradition. We may recall the couplet from the *Platform Scripture*, which says:

Buddha-Nature is forever clear and pure. / Where is there any dust?

Frequently people think that this enigmatic characteristic of the *kôan* tries to convey the idea that truth is beyond all descriptions, and that truth is so mysterious and irrational or paradoxical, that only an illogical reply could reveal it. However, this is not the purpose of the *kôan*. Practically, all questions to which a Master replies with a paradoxical answer aim primarily to shock a disciple, to arrest discursive thought and induce sudden enlightenment. Once shaken, a disciple eventually finds the answer by himself. Once the aim of *shaking out the disciple* has been attained, the actual reply to the proposed query is no longer relevant.

Very often it appears that there is no connection at all between question and answer; but you never know. We may bring out the comparison with acupuncture: sometimes, in order to cure a headache, the doctor applies some needles to one's feet. One might ask: What have my feet to do with it?

Shouting and beating. The most puzzling technique is that of shouting and beating a disciple. In the course of his instructions to a disciple, at a certain point the Master might start shouting or hitting his disciple. These are not signs of madness or dramatics, but an unorthodox way of shocking the disciple out of his outmoded mental habits and preconceived opinions, so that his mind will be pure, clear, and thoroughly awakened.

As a conclusion to the above list of methods, we need to point out that the primary goal of these various methods is always to broaden a person's vision, sharpen his imagination, and sensitize his mind, so that he may see and grasp truth instantly anytime anywhere. This way of training is entirely Chinese. There are no traces of it in the tradition of meditation in India. In Indian meditation, the mind tries to avoid the external world, ignores outside influence, aims at intellectual understanding, and seeks to unite with the Infinite (*Atman*). On the other hand, Chinese meditation works with the aid of external influences, operates in this world, emphasizes quick wit and insight, and aims at self-realization.

Zen Language

Two characteristics traditionally considered typical of the discourses of Zen masters are 1) use of *living words* instead of *dead words*, and 2) use of purgatives instead of tonics. Zen masters in any moments and in any occasion always have a fixed purpose, which for them is the general goal of the existential search, that is, to see *nature*. Therefore, every time they open their mouths, the real content of their utterances always concerns the search

for *nature*. If the sentences they utter have some concrete or banal meaning related to daily life, this is just the appearance, the external crust. What the masters truly want to say is something related to *nature*: how to reach it, how to see it, how to recognize it, or how not to be deceived by illusions.

As you have already guessed, *nature* is an Absolute Reality, a reality which neither the senses nor the mind can catch. Nature is not the mind, is not Buddha, and is not a thing. It is not correct to say that it looks like a thing. The *Platform Scripture* defines it as *Buddha's original Nature* and praises such a definition. However, the same *Scripture* reminds you that you too are a Buddha. Facing this inexpressible reality, Zen masters more often use silence as a way to describe it. When they are forced to say something about it, they pick up a common experience from daily life—and therefore easily experienced by the senses—and use it as a symbol or as a step to reach this inexpressible and incomprehensible reality.

For the Zen school, those statements are *dead sentences* which convey a truth in a *rational* way, to mean plainly and bluntly, without concealing anything. Zen masters are convinced that such sentences barely produce any effect in the mind of a disciple. *Live sentences* should be used instead, those sentences which do not convey a truth in a rational way, but rather produce an effect, stimulating a person to spark off his/her imagination and to go a lot of bother to discover truth by himself/herself. Zen is against clear and distinct ideas expressed in words. Zen makes use only of words and sentences which activate imagination. In short, Zen prefers a metaphoric use of words to a literal use of them. *Dead sentences* have a limited meaning; they allow only one interpretation. *Live sentences* on the contrary are rich with plenty of meaning; they are unlimited in the possibility of interpretations. The following are considered live sentences: *ambiguous expressions*, *negative expressions*, *symbolic expressions*, *allusions*, *comparisons*, *parables*, *beatings with a stick*, and *silence*.

Finally, it is evident that, in dealing with their disciples, Zen masters busy themselves with «not giving.» They do not try to enrich their disciples, or to hand them anything. They see as their responsibility that of clearing away things: they must clear away from a disciple all prejudices and all wrong ideas hindering him/her from seeing his/her *nature*. They behave like doctors who cure their patients not by means of tonics (= to enrich), but by means of purgatives (= to clear away). In the case of Zen, facing the dismantling utterances of Zen masters, we may speak of methodic skepticism, but it is skepticism of a very special kind. In fact it is exactly the opposite of logical positivism. Logical positivism accepts as valid only those sentences that can be empirically verified. Consequently, a poetic

verse, an ethical imperative, a religious prayer, these are all empty expressions, void of any epistemological significance. Zen linguistic skepticism works exactly in the opposite way. It deems that any empirically verifiable sentence belongs to the category of *dead language*, and is worth very little or nothing at all.

A Brief Conclusion

We have defined Zen as a *Chinese* Buddhist school, unlike those schools that merely translated scriptures and ideas coming from India. There is not much need to prove it. In fact, the points of contact with the ancient Chinese cultural tradition are quite evident and eye-catching. There are important ideas in Zen, which Zen has inherited from Confucius or from other authors of Chinese antiquity. Let us quote some examples, very symptomatic ones, since they concern certain basic points of Zen thought.

«Each individual person possesses *nature* and can become a Buddha.» This concept evidently goes back to Mencius. The philosopher Mencius held that any human being is able to become Yao or Shun. Yao and Shun were two legendary emperors of antiquity, often quoted in the Confucian classics as examples of saints. He also stated that «all things are complete within us, and there is no greater joy than to turn our looks inwards and to find ourselves true to our nature» (*Mencius*, 7A,4). Actually, both Confucianism and Daoism teach that the nature of each human being is fundamentally good and that all men can become sages, provided they commit themselves to it and make their own efforts. Zen even more energetically than these preceding schools of thought emphasizes this egalitarian point. In the eyes of Zen, there is no essential difference between the sage and the ordinary person: everybody possesses *nature*; each person is a potential Buddha. There are no special conditions needed in order to start seeking one's own *nature*. Zen starts from the premise that «ultimate reality» is present anywhere and that it can be discovered without any special research. A famous master used to say:

When we are hungry, we eat. / When we are sleepy, we go to bed.

Meaning: There is no unusual or special way to become a Buddha. To do nothing means to do all that is needed. Even the most routine actions of daily life, such as eating and sleeping, can and should lead to the supreme self-fulfillment, which is sainthood.

An important component of Hui Neng's teachings is *Confucian morality*. Suffice it, for instance, to quote this poem of his (a later addition, according to Wing-tsit Chan):

If your mind is straight and without prejudice, / what need is there to observe the rules?
 / If your behavior is honest, / what is the use of practicing meditation? / In order to cultivate the virtue of gratitude, / There is no better way than loving and serving your parents.
 / Superiors and inferiors should respect each other. / The virtue of courteousness and deference / reveals itself in the harmony between master and servant...

Another important characteristic of the teachings of the Zen school is the stress on the *basic inability of human words to describe Truth*, and on the ensuing opposition to reasoning as a way to search for truth. This is simply a return to ancient Daoism. The *Daode Jing* opens with the famous saying: *The Dao that could be expressed in words is not the Eternal Dao*. The same book holds that:

He who speaks does not know; / He who knows does not speak.

Furthermore, it should be pointed out that the spirit of Zen draws primarily from Zhuangzi. If we observe the way of expression and the way of living according to Zen Buddhism, we discover easily that the closest source to them is Zhuangzi. A philosopher of the fourth century BC, and the father of philosophic Daoism, Zhuangzi had as the ideal of his life and philosophy the effort to enter into communion with the Dao, this mysterious substance to whom all beings, including the personal self, are part of. Therefore to go beyond all distinctions, relations, oppositions, and to reach the experience-intuition of the substantial unity of the Whole is to reach the Dao (*de dao* 得道), which is very similar to *see nature* (*jian xing* 見性) of Zen thought.

The person who has reached the Dao is classified by Zhuangzi as a *true human being* (*zhen ren* 真人). Whoever possesses the Dao has found infinite freedom; has found a pivot point from where to dominate reality; has found the way to position himself/herself above the joy of living and the fear of death. Having overcome the joy of living and the fear of death, such a person ignores the beginning and the end of his/her existence, which means that a person has become immortal.

Laozi and Zhuangzi are the two main exponents of philosophical Daoism. Zen has been defined as the fullest development of (philosophic) Daoism: «If Buddhism is the father, Daoism is the mother of this prodigious child. But there can be no denying that the child looks more like the mother than the father» (John C. H. Wu). Or we could say that «Daoism is the original Chinese way of liberation, which combined with Indian Mahayana Buddhism to produce Zen» (Alan W. Watts). Or else observe that: «The true inheritors of the thought and spirit of Zhuangzi are the Chinese Zen Buddhists of the Tang period» (Thomas Merton).

Zen echoes quite closely the spirit and ideals of Laozi and Zhuangzi, though under a different light, since Zen is mixed with Buddhist tenets. Anyway, there is no doubt that Zen marked an important turning point in the history of Chinese thought. Buddhist religion, which by the seventh century had already raged throughout China, underwent, thanks to Zen, a notable transformation. It transformed itself from cult to Buddha to autonomous personal search for truth. At the same time, it turned from stress on monastic seclusion to equality for all, monks and lay people, in the face of life. It turned from escape from the world to involvement in social life. In other words, Zen sinicized Buddhism; it took it toward the direction of the traditional spirit of Chinese culture.

*The first part of this article
was published in Quaderni del CSA 3/3: 149-167*

God as Love in Islam

GERARDETTE PHILIPS

Five times a day we, in Indonesia, hear the call to prayer whose central theme is the *Shahadat* (the «I believe») of Muslims: «I believe there is no god but God and Mohammed is the messenger of God.» What is our response? Is it one of disgust or impatience because we are disturbed by the «noise», or is it a gentle smile? For us in Indonesia, most of the time it is a gentle smile because we understand what is said and, more importantly, we know who is giving the call to prayer—Mohammad Yusuf Zainuddin, the *mueizzin* of our mosque is our friend and well-wisher. Who is the God of our Muslim sisters and brothers with whom we live, work and walk everyday? How does this affect us? As we reflect on our spirituality as RSCJ, my contribution to our reflection is an attempt to answer these questions. Nevertheless, the answers are not exhaustive and can never be complete.

God as Love in Islam

There is a famous divine saying (*hadith qudsi*)¹ which can probably be found in all books written about the goal of creation in Islam. According to this *hadith*, God says: «I was a hidden treasure; I *loved* to be known, so I created both worlds, the visible and the invisible, in order that My hidden treasure of generosity and loving kindness would be known.» One of God's names is *al-Wadud*,² Love, and there are numerous references in the Quran to love, or *hubb*, as when it is said that «God will bring a people whom He loveth and who love Him.»³

There is a certitude for Muslims that God is all-loving, as He is all-compassionate and all-forgiving as stated in the verses: «Surely my Lord is All-Merciful, All-Love»⁴ and «He is the All-Forgiving, the All-Loving.»⁵ Even the Prophet's observance of God's com-

1. *Hadith*: a narrative report of what the Prophet Mohammed said or did; *Qudsi*: divine, related to the Almighty.

2. An attribute derived from the Arabic word *wudd* which conveys the meaning of love and friendship, and it applies to all the avenues of goodness.

3. Holy Quran 5:54.

4. Holy Quran 11:90.

5. Holy Quran 85:14.

mands is related to his love for God. We may ask why did God love to be known? For sure, God has no desire for fame. The purpose behind His love to be known is understandable when we consider the fact that God is Wise, Compassionate and Omnipotent. He creates the universe, especially human beings, to give them the optimal grace and perfection they are capable of receiving. Of course, perfection of any kind of being is determined by the degree of its similarity, or closeness, to God, and the most important factors in this are love of God and, prior to that, knowledge of God, since there can be no love without knowing the beloved.

In the Islamic perspective, God *loved* to be known and therefore created the world, hence love runs through the vein of the universe and, like compassion, is inseparable from existence. There is no realm of existence in which love does not manifest itself in some way. One can even say that, metaphysically speaking, the gravitational attraction of physical bodies for each other is a particular instance of the universal principle of love operating on the level of physical reality.⁶ On a more practical level, love in the life of Muslims has its example in the love of God—Divine Love for the Prophet and the Prophet for God. There are, however, many levels of love natural to human beings: romantic love, love of children and parents, love of beauty in art and nature, love of knowledge and even love of power, wealth and fame. These last three, love of power, wealth and fame pose a danger for the soul since they are turned toward the world. In the Islamic perspective, all earthly love should be in God and not separated from the love of God, and any love that excludes God and turns us away from God is an illusion that can lead to the ruin of the soul. Why should one love God? According to Islam, one reason for loving God lies in the fact that God is the most precious, the most perfect and the most beautiful being that a person can ever imagine and, therefore, a human being loves God because by his very nature a human being aspires to beauty and perfection.

A believer who loves God is expected to love his people and be kind to them. A *hadith* is similar to what is mentioned in the Gospel of Matthew 25:31-46. «When the Son of man comes in his glory... For I was hungry and you gave me food, I was thirsty and you gave me drink, I was a stranger and you made me welcome... In truth, I tell you in so far as you did this to one of the least of these brothers and sisters of mine, you did it for me... For when I was hungry you did not feed me, I was thirsty, and you never gave me anything to drink... in so far as you neglected to do this to one of the least of these, you neglected to do it to me.» Another well-known *hadith* narrated in different sources are the

6. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of God in Islam* (New York, 2002), 211.

words said by the Prophet: «People are all God's family so the dearest people to God are those who benefit God's family the most.» And we know that God's family is the whole of humanity. The pillar of faith, *Zakat*⁷ (almsgiving), has an important place in Islam.

An overall study of the Quran and narrations (*hadith*) shows that in the Islamic view, love, either in its Divine form or in human form, belongs to the precious and valuable things insofar they are precious and valuable. In contrast with some other faiths, one aspect of love in Islam is that it is usually considered along with «hatred» (of evil). The concept of love in Islam is interwoven with that of hatred. Love for God and for the good has to be accompanied by hatred for the devil. For example, if justice is to be loved, injustice should be hated. Faith does not become complete unless one's emotions and affections are all directed by devotion to God. A person of faith cannot hate anything or anyone that God loves. Thus Islam distinguishes between loving a person and loving his acts or character. You may love a person and still hate his deeds or character. Sometimes your love for him requires you to help him and advise him and it sometimes requires you to stop him and, if necessary, fight him.

Thus, in Islam, love plays an essential role in ethics, mysticism, theology and philosophy. To draw an Islamic picture of the world, including the story of the creation of the universe and humanity, and God's treatment of humanity, one always needs to invoke the notion of love. God is love—Divine love is eternal and God loves us with an eternal and everlasting love and created the world out of love.

How are We Affected?

Love, which is central to our Society's spirituality, makes us want to know more about «love» in the other religions, it makes us want to enter more deeply into the human heart which is the symbol of love, for only that central place where God lives can truly affect us. «Convinced that our lives, given in love, are the strongest expression of our spirituality»⁸ has led us to learn a new language, not just Indonesian or Arabic, but a language of the heart. Language of the heart and how to live in a multi-faith and multi-cultural world go together; they are both ways of : a) thinking; b) feeling; c) pondering and d) celebrating life.

7. *Zakat* literally means «purification». It is a compulsory 2.5% tax on one of the three categories of wealth 1) metal coins (gold silver etc.); 2) Grain crops (barley, wheat, rice etc.); and 3) animals raised for consumption. *Zakat* is the third pillar of Islam, the others are 1) *Shahadat* (Belief), 2) *Salat* (Prayer), 3) *Sawn* (Fasting), and 4) *Hajj* (Pilgrimage to Mecca).

8. General Chapter 2000.

Thinking and Feeling

The first two, thinking and feeling, can be summed up for us as RSCJ in Madeleine Sophie's vision for us, her daughters, to be *saintes-savantes*, to have a «thinking heart and a feeling mind». Perhaps Sophie would ask herself just two questions if she were alive today: Did I learn to live wisely? Did I love well? These two questions address the very essence of our human experience. To us who are on the spiritual journey, they refer to the fruits of all our efforts and practice, which is none other than coming to know our deeper reality as spirit through the process of *understanding* and *accepting*, not just ourselves but also our Muslim friends as human beings. It is through this human experience that we journey toward awakening. We cannot awaken our minds by avoiding the people with whom we live because our learning takes place in living with them. It is here that we learn to love, it is here that we learn to live wisely.

It is not only we who have experienced this learning to love and live; our Muslim people also experience the same from us. Islam in Indonesia is liberal and pluralistic and we have experienced their understanding and acceptance in very concrete ways. For example, they visit us at Christmas, the leader of our neighboring mosque invites us to pray there with his congregation on the occasion of major feasts. In our lives and in our constitutions they find «joy». Our spirituality takes on «a new expression» when they look at the Madeleine Sophie medal with the open heart and say «the world is in the heart» (different from what we say «to be the heart of God in the world»). Madeleine Sophie with her veil seems very Islamic to them. Thus too is Mater whose picture is in a Muslim University Library where I teach as the «model of silence.» Below the picture, a Sufi⁹ chant—*Zikr*¹⁰—states: «Out of the silent womb of the human heart God is born» (a whole chapter of the Quran speaks of Mary. Her son Jesus has a special place in the life of a Muslim, lovingly referred to as *Isa bin Maryam*—Jesus son of Mary).

Pondering

Our Spirituality in the Islamic context does not change but it widens, broadens; it is a fusion of horizons and most of all, like Mary, it makes us «ponder» in our hearts the true meaning of our spirituality—«To discover and reveal His love, letting ourselves be transformed by His Spirit.»¹¹ This transformation happens when the Holy Spirit looks

9. An Islamic ascetic or mystic who belongs to a religious order.

10. *Sufi Zikr* (Chant of Remembrance) the repetition of a sacred word or phrase recited by Sufis as a practice to remember God at every moment.

11. Constitutions of the Sacred Heart, paragraph 4.

with love on all that He/She perceives—which means that the look upon us is one of love. There are no qualifications or conditions to this statement. In our world «wounded by sin», God's mercy and faithfulness calls us to return to the place within us where we do hold ourselves in perfect love, where we offer ourselves, not blame and judgment, but only mercy and healing.

After His Resurrection, Jesus tells His disciples more than once «do not fear», because He knows that fear is not real, we do not yet know that. That is what we are here to learn. The world fears Islam at the moment, fears *Al-Qaeda* and, for many, Islam unfortunately only means *Al-Qaeda*! Many of our Catholic parishioners think we are «brave» because we work with and relate to Muslims, many question our presence among them and wonder why «we waste time» learning Islam or entering into dialogue. While Catholics and Muslims have a cordial relationship in many places in Indonesia, there are other places too where fear prevails. Our Spirituality of the «Open Heart», a symbol of love in all its fullness, challenges us to meet our fear with love—with forgiveness and loving kindness and, each time we do so, we as RSCJ are offering healing to all the world that still lives in fear, that still lives in fear of Muslims. This is indeed a challenge.

Celebrating Life!

The language of the heart implies hard work. It is interior work. It teaches us to find hope in the midst of fear. It teaches us to celebrate life. Our 1994 General Chapter speaks clearly of this: «Hope impels us to try to make of our world a great banquet, an open table where both bread and word are shared, where Christ wipes away the tears of so much oppression, injustice, violence and division. What draws us together is the celebration of the daughters and sons of God, where the little ones are the first and where we wash one another's feet, which are weary from the journey.»¹²

We have many such moments of celebration in Indonesia, a celebration which is a mutual learning, joy and «polishing the mirror of the heart»¹³. The month of *Ramadhan*¹⁴, experienced with such seriousness and joy, teaches us the meaning of fasting and the grace that accompanies it. Invitations to break the fast and to celebrate *Id ul Fitri*¹⁵ are part of our lives. The primacy of prayer and God in the lives of our Muslim friends confirms

12. General Chapter 1994, p. 26.

13. An expression used when people come together to celebrate. One can only celebrate if one is at peace with God and neighbor. This is further expressed in a well known *Hadith*: «There is a polish for everything that taketh away rust, and the polish for the heart is the invocation of Allah».

14. The ninth month of the Muslim calendar, during which Muslims have an obligation to fast.

15. The celebration at the end of the month of fasting.

our own vocation as religious. A married woman with four children expressed her belief in the presence of God, when she answered a question put to one of my classes by the Central Team at a Muslim university: «Who is God for you?». The woman replied «God is my life, here in my heart (pointing to her heart).»

Islam's concern for the poor and women echoes our spirituality and our spirituality teaches them to meet the poor and make this theory a reality.

To celebrate life is to bring celebration to life, to charge life with the energy and quality of joy, which is found in the simple yet deep realization that we are a blessing for each other. The greeting in Islam is: «Peace be with you and may our Compassionate God's Blessings be upon you» and for us; like the disciples, we go out in joy with the blessing and peace of Jesus.

This blessing and peace creates an atmosphere conducive to «remembrance» for our own awakening and for the awakening of our world. The gentle smile of peace is always here, always giving us the strength to choose—the quiet truth of our own hearts.

Cultura e società



L'umanesimo di Tagore e Lalou
MARINO RIGON

L'umanesimo di Tagore e Lalon

MARINO RIGON

San Giovanni della Croce aveva deciso di entrare in una congregazione religiosa, anzi veniva sollecitato ora dall'una ora dall'altra, ma il suo problema non era quello di far parte in una qualsiasi comunità, ma di entrare in quella casa in cui egli potesse diventare *uomo*. San Giovanni della Croce pure affermava che la vocazione fondamentale di ciascuno di noi, senza distinzioni di razza o religione, era quella di diventare *uomo*!

A me piace pensare al bambino appena nato. Il bambino non appena arriva al mondo che cosa cerca? Il seno della madre! Lo cerca per ricevere nutrimento. Eppure la madre non dona al bambino solo il suo latte, ma anche il suo amore: ella insegna al neonato a mangiare e ad amare. E dopo la madre c'è il padre, la famiglia, la società... Per 25 anni fui incaricato dell'ospedale «San Paolo» a Shelabunia e quasi tutti i giorni, verso sera, andavo a far visita agli ammalati. E qui la mia prima attenzione si rivolgeva alle no-mamme con i loro piccoli. Mi divertivo chiedere loro: «Dove hai trovato questo bel bambino? In quale bottega lo hai comperato, perché anch'io vorrei comperarne uno!». Le mamme mi sorridevano e rispondevano: «Iddio ce lo ha donato!», al che io rispondevo: «Perché Iddio lo dà a voi e non lo dà anche me?». E ridevano contente! A volte le sentivo bisbigliare tra loro: «Il Padre è un sacerdote e non sa, non capisce queste cose!». Infine chiedevo loro: «Che ne farai di questo bambino?». E tutte rispondevano: «*Manush korbo!* — Lo faccio *uomo*!». In 25 anni di missione nessuna mamma indù, cristiana o musulmana mi ha mai risposto: «Lo farò diventare indù, musulmano o cristiano»; oppure: «Lo farò diventare buono, santo...». Tutte — sempre — mi hanno solo risposto: «Ne farò un *uomo*!».

Che meraviglia! E pensavo tra me e me: «Che cosa incredibile che mamme indù, cristiane, musulmane... tutte rispondano semplicemente: ne farò un *uomo*!». E poi chiedevo ancora loro: «Ma allora il bambino che hai partorito non è un *uomo*!». E loro: «Padre, non volevo dire questo!». Ed io: «Invece tu volevi dire proprio questo! Perché il bambino nato dalle tue viscere non è ancora un *uomo*, ma lo deve diventare nel cammino della vita e in una tua nuova gestazione!».

La parola «uomo» è un termine che viene comunemente usato dai bengalesi, e anche nella loro letteratura incontriamo un certo culto per l'*uomo*, si tratti nella grande letteratura di Tagore, Michael Sudan Datta, Bankim Chandra, Nazrul Islam, Jasim Uddin, Bibekananda, Aurobinda, ecc. che della letteratura popolare di Lalon, i Baul, Vaishnava,

ecc. Alcuni autori splendono in questo campo come il sole (in bengali *rabi* vuol dire sole), altri come lucciole, altri come stelle cadenti che solo per pochi istanti illuminano l'universo. E sento dire che oggi il centro della religione si sta spostando da Dio all'uomo. È una profonda verità! «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,20).

Tagore e Lalon

Il cammino letterario di Tagore è generalmente suddiviso in tre parti: in principio egli canta la Natura (dagli inizi al 1900), poi canta Dio (dal 1900 al 1914), ed infine canta l'Uomo (dal 1914 alla fine 1941). Tagore percorre un cammino non comune, come dicono i critici, perché di solito prima si esalta la Natura, poi l'Uomo ed infine Dio. Tagore, invece, segue una sequenza diversa: Natura, Dio, Uomo. Non è qui il caso di soffermarci troppo sul come mai Tagore non abbia seguito il ciclo espositivo, per così dire, naturale. Lo schema di Tagore, infatti, ci aiuta ad andare oltre a ricercare quell'*uomo* che egli descrive per ultimo dandogli un posto d'onore. Ma quando «i critici» si interrogano sul perché di questa irregolarità sequenziale, non posso che rispondere loro affermando come questa anomalia sia solo apparente.

Certo, tutti gli studiosi sono concordi nell'affermare come Tagore canti Dio, il Dio della vita. È vero che il cammino di Tagore è un cammino che conduce inequivocabilmente a Dio. Tuttavia, il soggetto vero della letteratura di Tagore non è Dio, ma l'*uomo*! Da qualsiasi prospettiva si consideri i suoi scritti, l'autentico soggetto delle opere di Tagore è l'uomo, l'uomo di questa terra. Di più: in Tagore scompare del tutto ogni discorso sull'aldilà, sul «dopo la morte». Quello che sta a cuore a Tagore non è la vita «dopo la morte», ma la vita *prima della morte*, o meglio ancora, la *vita* prima della morte.

La vita! La vita! Per Tagore il volto di Dio è quello del «Dio della vita» e il fine ultimo del «Dio della vita» è quello di farci vedere il suo volto. Vi è qui presente una certa affinità tra Dante e Tagore. Dante, nel *Paradiso* xxxiii, 22-27, si reca a vedere il volto di Dio, la Trinità che

*dall'infima lacuna
dell'universo infin qui ha vedute
le vite spirituali ad una ad una,
supplica a te, per grazia, di virtute
tanto, che possa con li occhi levarsi
più alto verso l'ultima salute.*

Tagore, nell'ultima poesia della raccolta *Citra* dal titolo di *Oltre l'oceano*, descrive come una donna velata (che la tradizione indiana identifica con la divinità) lo conduca per le vie del mondo in groppa ad un veloce cavallo nero, e di come alla fine egli esclami:

*Su un altare
la donna si sedette.
Io le dissi: «Ho visto tutto:
solo non ho visto Te!».
Piano piano dolcemente la donna
con le due mani alzò il velo.
Aperti gli occhi sussultante
alla visione del suo volto
caddi a terra, ai suoi piedi:
«Anche qui, Tu, o Dio della vita!».*

Quel che ho affermato di Tagore può essere applicato anche a Lalon, per il quale Dio è qui, nella nostra vita, tanto vicino che la sua dimora si trova nel nostro stesso corpo! Lalon, nel libro *Lalon Ghiti* (n.10), si rammarica di non poter vedere quell'«uomo del cuore» che, in Tagore, corrisponde al «Dio della vita»:

*Chi vive in questa mia fabbrica (il corpo)?
Per tutta la vita non l'ho potuto vedere
una sola volta!
Si agita nella tempesta;
non lo vedo con i miei occhi!
Non posso prendere con le mie mani
colui che con le sue mani
porta avanti il mercato del mondo!
Tutti dicono che è l'Uccello della vita.
Fermo, in silenzio, ascolto!
Che è? Acqua o Fuoco, terra o vento?*

Nessuno lo può definire! Certo, per Lalon è lo Spirito divino. E noi, seguendo il suo suggerimento, potremmo dire che esso è acqua, vento, fuoco, sangue, respiro... e anche il battito del cuore! Il termine «vita» è una parola chiave nel lessico di Tagore, ed essa compariva già nelle sue prime creazioni poetiche, come ad esempio nel *Kori o Komol*, la cui poesia iniziale porta appunto il titolo di *Vita*:

*Non voglio morire in questo bel mondo,
io voglio vivere in mezzo agli uomini.
Possa prendere posto dentro il cuore vivo
ai raggi del sole, in questo giardino fiorito.
Il gioco nel mondo va avanti in continui flussi di vita...
desidero un posto in mezzo a voi.*

Cioè in mezzo agli *uomini*! Tagore e Lalon desiderano vivere in mezzo agli uomini: Tagore nel mondo dell'universo e Lalon nel mondo del villaggio. Chi non ha sentito cantare, e visto nei villaggi, i menestrelli con lo strumento ad una corda, simbolo del Dio Uno e dell'Uomo Uno? Chi non sa dei viaggi di Tagore per proclamare al mondo l'unione universale di tutti gli uomini? Tagore affermava che se si vuol stabilire un'unione universale essa deve essere forgiata in nome dell'*uomo*. Ma qual'è qui il problema da risolvere? Tagore scrive: «Ora in tutto il mondo il problema non è di unirsi togliendo le diversità, ma di unirsi salvando le diversità» (*Rabindra Jibani*). E ancora: «Se si deve realizzare un'alleanza universale tra tutti gli uomini, in nome di chi si farà questa alleanza? In nome di una razza, di una nazione, di un popolo o di una chiesa? Io credo neppure in nome di una particolare religione, bensì in nome dell'*uomo*».

«Le cose umane sono una grande verità, e le cose per le quali l'uomo si divide e lotta sono grandi falsità. Il giorno in cui sapremo accogliere in cuore nella pienezza dell'amore la cosa umana, Iddio ci farà vedere questa verità. Che vuol dire indù o mussulmano? Il cuore umano non ha alcuna razza, nessuna classe sociale, nessuna divisione. Il cuore umano ha una sola religione, quella di amare: qui Iddio si unisce a tutti, nel cuore! E nel cuore Egli viene per unirsi all'uomo. Le opinioni, i digiuni, le fatiche, neppure le formule, per quanto magiche, uniscono l'uomo...».

«In campo religioso sono di un solo parere con molti, ma non sono con loro una sola cosa. In nome della religione prendo rifugio in una comunità, i cui membri chiamo miei propri in nome della carità, mentre ne escludo degli altri. Io certo non posso condividere tutto questo, né farlo partecipe della mia vita...».

«C'è un'esistenza segreta che, per un misterioso potere, intreccia il lontano passato ed il futuro, il vicino ed il lontano; con particolare cura con particolari fili di vari colori intesse la immensa rete della fortuna umana. Quanto è luminoso e vario questo filo tanto sono misteriose le sue relazioni, legate ad un lontano ineffabile fine!...».

«Ogni vita umana è pervasa da un'esistenza così immensa e vasta, che la sua non conoscenza ci ha rinchiuso dentro umane ristrettezze e lavoriamo ciechi, senza poter mai vedere i legami che ovunque ci connettono agli altri uomini...».

«Dio manifesta la sua infinita natura in diversi modi. Eppure ci sono coloro che pensano come la verità sia una e perciò che esista una sola via, un solo culto, un solo modo di percepire la verità. Costoro conoscono soltanto che la verità è una, ma non vogliono sapere che la verità è infinita...»

«Se noi guardiamo gli uomini come cristiani e non-cristiani, noi non li percepiamo nella loro giusta luce, noi non vedremo mai la loro faccia. Questo sarebbe un grave

sbaglio, un non entrare, un non essere nella verità e nella realtà. E se noi li vediamo solo a partire da questa prospettiva, non li vedremo nella loro totalità, nella loro pienezza. Dio li ha creati uomini ed essi la pensano in modi diversi, camminano in diverse maniere; vi è però un comune fondamento: l'umanità...».

«Nel profondo, c'è una cosa che è cosa mia, ed una cosa mia che è di tutti. Se noi la perseguiamo con occhio libero da ogni pregiudizio cadranno tutti i veli delle separazioni, delle nostre piccolezze e del nostro puritanesimo; ed apparirà una realtà umana meravigliosa, che non può essere che l'umanità di un corpo Risorto...».

«Tutto questo è frutto di contemplazione, di lunghi giorni di preghiera e di dedizione all'uomo. Possiamo vedere questa realtà sopra le ceneri di un fuoco che è arso da parecchio tempo e che ancora arde: quel fuoco che è passato sopra le piccole limitazioni della famiglia, della patria e degli interessi umani...».

«La prova della verità avviene in mezzo alle difficoltà e alle contraddizioni... In ogni tempo e luogo essa arriva agli uomini in mezzo agli ostacoli; dentro le violenze e le lotte viene continuamente riscoperta...». (Tutti queste citazioni sono tolte dal romanzo *Gora* di Tagore).

È della nostra vita che Tagore intende parlare. Ma cosa intende Tagore per «vita»? Non ci sono dubbi: per vita egli intende quella che chiama ripetutamente la «dolce vita», la «vera vita», cioè la vita con Dio, la vita in Dio, la vita di coloro che incontreremo in Paradiso, (poesia *Chabi*, sesta del *Balaka*), ma che si può raggiungere — anzi, si deve raggiungere — prima della morte.

Credo di non sbagliarmi, allora, se affermo che per Tagore il fine ultimo dell'uomo sia quel «Dio della Vita che fa vedere il suo volto». E questo Dio che fa vedere il suo volto noi lo troviamo anche nel volto della Madre, come nella poesia n. 89 del *Noibeddo*, in cui Tagore parla della vita:

*Mi è sconosciuto il momento in cui arrivai
alle porte della vita nella grande casa
di questo mondo strano,
quale forza mi abbia fatto fiorire in seno
a questo immenso mistero,
a mezzanotte come un boccio,
in mezzo alla grande foresta.
Tuttavia quando all'aurora
levato il capo e aperti gli occhi
vidi il mondo vestito d'azzurro,
coperto di raggi d'oro,
ho visto la terra mista di gioie e dolori,
allora in un momento*

*questo sconosciuto infinito mistero
mi è apparso come il seno della madre,
tanto conosciuto, tutto mio.
Le forze paurose senza forma,
incomprensibili mi sono apparse
come il volto della madre.*

Nel suo romanzo-capolavoro *Gora*, Tagore descrive molto bene il carattere divino di una madre. Egli immagina che durante l'ammutinamento dei Sepoy del Bengala del 1857, una notte una madre inglese, a cui era appena stato ucciso il marito, entri nella casa di un bramino, di un ufficiale governativo di un villaggio. Lì la madre dà alla luce un figlio, e la moglie, Anondomoi (Felicità) si trova tra le braccia il neonato. Che fare ora? Lei è bramina di stretta osservanza. Se vuole salvare il suo privilegio di casta deve abbandonare il bambino, mentre se vuole tenersi il bambino deve abbandonare la sua casta. Anondomoi, da donna di natura materna, col cuore di mamma, decide di rinunciare alla casta e di tenersi il bambino. Anondomoi è l'immagine del Dio Madre che rinuncia a tutto per prendersi l'uomo! Anondomoi è Tagore che rinuncia a tutto per salvare l'uomo. Anondomoi è il Dio della vita che attraverso l'uomo scrive la storia dell'uomo. Questo è affermato anche nella breve poesia n. 135 dello *Sfulingo* (Scintille).

*Di pietra in pietra di vetta in vetta
hai scritto, o Re dei monti, in lettere sconosciute
per molti secoli mattino e sera
un capitolo senza fine, la storia della terra:
Un volume immenso, magnifico!
Lasceraì scritto solo una pagina da quella parte?
Sotto le tue vette rocciose due giorni di gioco,
la festa di gioia di pochi di noi.*

Qui non è solo Tagore che canta l'uomo, ma il Creatore stesso che si prende cura dell'uomo! È interessante anche notare la grandiosità della descrizione del lavoro del Creatore nella natura e la breve, minima descrizione del Creatore che plasma l'uomo: «due giorni», «gioco», «pochi di noi». Lo scopo di Tagore, non è quello di disprezzare l'uomo ma, al contrario, di esaltare ed evidenziare tutta la sua tenerezza per l'uomo, una tenerezza paragonabile a quella che si porta verso un bambino.

Ne *La barca d'oro* del 1894, Tagore compone un inno d'amore e di devozione per l'uomo, l'uomo così com'è, come lo percepiamo con i nostri sensi, con la nostra sensibilità, come lo vediamo con i nostri occhi, l'ascoltiamo con le nostre orecchie, lo tocchiamo con le nostre mani, lo sentiamo palpitare nel nostro cuore, lo coloriamo di fantasia e lo rivestiamo di poesia. Una devozione per l'uomo in cui è presente la vita e la morte, ma anche

la potenza dell'amore, dell'amore di tutti gli uomini per tutti gli uomini. Un amore così forte che nella poesia *Vaishnava* Tagore lo paragona alla divinità. L'amore umano è una cosa rubata a Dio, che scende dal banchetto degli dèi così che «Facciamo Dio caro; e il caro Dio». E l'amore di tutti gli uomini per l'uomo fa esclamare a Tagore: «Morte tu non existi» (da *Non ti lascio andare!*).

Non è possibile che l'amore degli uomini, che non s'arrende alla morte, non sia vero: pur lasciando andare i nostri cari dentro noi non facciamo che ripeterci: «Ti rivedrò ancora! Morte tu non existi, tu sei falsa!». Nell'ultima parte del libro *La barca d'oro* ci sono una decina di sonetti di una tenerezza incredibile per l'umanità. Così come sublime e coraggiosa, quasi impertinente, è la poesia *Addio al Paradiso* inclusa nel libro *Citra*. Tagore qui si immagina scendere dal paradiso per nascere in terra, ed esclama:

*Oggi è il giorno d'addio
al mio Paradiso...
al momento della separazione suprema m'aspettavo di vedere
almeno una lacrima
negli occhi del Paradiso.
Senza compassione, senza cuore
la felice dimora del Paradiso
indifferente sta a guardare.*

Al che il poeta esclama con intrepido coraggio:

*Rimanga il Paradiso col suo volto sorridente,
si disseti d'ambrosia e di nettare.
O dèi, il Paradiso è luogo di felicità:
la terra non è il Paradiso, è Madre!
Perciò scendono lacrime dai suoi occhi
se qualcuno dopo due giorni
se ne va per pochi momenti:
per quanto piccolo,
per quanto miserabile,
per quanto colpevole per quanto ingrato!*

Quale sfrontatezza ha il poeta per disprezzare così violentemente il Paradiso! Non è forse questo un amore folle per l'uomo?

Tagore scrisse che fin dal periodo della sua nascita la sua famiglia aveva superato ogni tipo di discriminazione imposta dalla casta, razza, religione e partiti. Nel 1921 Gandhi incontra Tagore nella sua casa di Jorosakho, a Calcutta, per cercare di convincerlo ad unirsi al suo movimento. Poco si sa di quanto fu detto in quell'incontro, in cui erano presenti Gandhi, Tagore e il padre protestante Andrew. Tagore rispose che era appena ri-

tornato dall'America e dall'Europa dove aveva parlato dell'unione di tutto il mondo. Ora, se Tagore s'univa a Gandhi, l'Europa e l'America avrebbero accusato Tagore di essere bugiardo. In altre occasioni, infatti, Tagore aveva detto a Gandhi che con il suo movimento stava costruendo un muro attorno all'India; e che non era il tempo di costruire l'India, ma di costruire il mondo. Mentre i tre stavano ancora parlando, alcuni scalmanati andarono a saccheggiare delle botteghe inglesi, portarono la refurtiva in mezzo al cortile di Tagore, e qui dettero fuoco alla mercanzia. Tagore allora chiamò Gandhi alla finestra e gli mostrò quel triste spettacolo dicendogli: «Ecco quanto la gente comprende dei tuoi messaggi!».

Tagore si sentì certo ferito per aver negato il suo aiuto a Gandhi, ma seppur dispiaciuto egli si disse: «Non ti rammaricare! Tu sei poeta e componi canti!». E per l'occasione scrisse il libro di poesie *Sissu Bholonath* (Il bambino *Bholonath*). *Bholonath* è qui Shiva, il dio danzante, ed è allora come se Tagore si fosse detto tra tra sé: «Tu sei poeta, canta e danza!».

Tagore aveva capito che se il nazionalismo e il patriottismo andavano contro gli interessi e i diritti dell'uomo essi non erano dei veri movimenti nazionalisti o patriottici. Noi, oggi, consideriamo ogni nazionalismo un ideale povero e miope, e ad esso abbiamo sostituito l'internazionalismo e l'universalismo. Ma Tagore aveva condannato i mali del nazionalismo sin dalle poesie presenti nel *Noibeddo* (1901). In questo libro, infatti, il poeta sviluppa per la prima volta una prospettiva universale della vita dell'uomo. Verso la fine del XIX secolo la lotta dei Boxer in Cina e la guerra dei Boeri in Africa, oltre che le crudeltà perpetrate in altre parti del mondo, afflissero molto l'animo di Tagore e lo indussero a protestare contro tali ingiustizie in almeno tre poesie del *Noibeddo*, la nn. 64, 65 e 66. Nella poesia n. 64 egli afferma che il sole del secolo, ormai volto al tramonto, possiede il colore del sangue. Egli descrive il festival dell'odio e narra del macabro canto della morte e della grande ingiustizia fatta all'umanità in nome del nazionalismo. Le ultime righe di questa poesia così recitano:

*Risvegliando le paure
i poeti hanno fatto sentire
un canto straziante
di cani ringhianti
su cadaveri umani.*

Commentando questa poesia Edward Thompson scrisse: «Se qualcuno ricorda come i poeti hanno celebrato la fine del secolo, non si può avere alcun dubbio nell'ammettere che Tagore sia stato tra tutti quello più utile all'umanità».

La poesia n. 65 afferma come l'egoismo conduca alla morte e alla distruzione. L'avidità del nazionalismo cresce fino al punto di voler divorare il mondo intero trovandovi qui la sua fine. Il nazionalismo basato sull'egoismo corre verso il suo destino come una barca che naviga verso quello scoglio nascosto che provocherà il naufragio.

La poesia n. 66, invece, descrive la pira di fuoco della civiltà posta sulle sponde del mare occidentale, che libera faville di fuoco dipingendo il cielo dell'Occidente dei vivi colori del tramonto. Nella seconda parte della poesia il poeta esprime la speranza che la lunga notte possa finire, che ad Oriente si elevi il rosa dell'aurora della pace e inizi una nuova civiltà, con una fede viva ed imperitura nel futuro dell'umanità.

Bolaka

Dall'aprile 1914 all'aprile 1916 Tagore intraprese numerosi viaggi e le poesie scritte durante questo periodo furono raccolte nel libro *Bolaka*, pubblicato per la prima volta nel giugno 1916. Il libro si presenta come una raccolta di 45 poesie, a cui solo quattro il poeta ha dato un titolo.

Ecco ciò che Tagore afferma di questo libro: «Ero a Benares. Al tramonto, seduto in riva al fiume, tutto attorno era quieto. Mi sembrava di essere seduto in riva al Gange. In realtà quando abitavo sul Gange ero giovane ed ora sono vecchio. Tuttavia, per un filo ininterrotto che scende dal passato, era stata lavata via ogni separazione del passato con il presente. Sopra il mio capo passò e volò via uno stormo di anitre. Quello stormo si chiama *bolaka*, anche se in verità il termine *bolaka* si riferisce ad uno stormo di aironi. Qui in sostanza la parola vuole dire un viaggio lungo e lontano, sotto l'urgenza di una chiamata ineffabile. Un'urgenza di moto, di cammino in tutto l'universo al suon di un batter d'ali ed un messaggio: "Non qui, in altro luogo, altrove!".

Siccome esiste un'intima unione tra il moto degli stormi degli aironi e le poesie di questo libro, ho dato a questo gruppo di poesie il nome di *bolaka*. Anche loro, chissà per quale chiamata ineffabile, hanno aperto le ali al volo e volano per una scia sconosciuta portando il loro messaggio. Se nella loro voce c'è un richiamo di un moto vero e reale, allora il volo di queste poesie risveglierà in tanti animi l'urgenza del cammino.

Gli stormi degli aironi, quando volano per il cielo come una lunga collana spezzata, alzandosi ed abbassandosi, portati dall'istinto verso le rive del loro destino, non appaiono ai nostri occhi ognuno come una visione separata e indipendente, come invece appare chiaro il moto ed il ritmo di tutto lo stormo, unito come una ghirlanda.

Gli stormi degli uccelli vengono alla loro stagione sulle rive del fiume, fanno il loro

nido, posano le loro uova e poi, venuto il tempo, chissà da dove, giunge il richiamo della partenza e se ne volano via, chissà verso dove. Vedendo gli stormi degli aironi viene in mente il moto, ed il moto è la parola principale del cammino dell'uomo verso il suo destino. Nel mondo tutto è spasimo per camminare, per andare avanti; il fiume, le montagne, la foresta, la vita tutta. Anche il sole, la luna e le stelle del firmamento, tutti come questi uccelli migranti camminano verso un fine sconosciuto.

Nel ritmo del moto vi è l'armonia e la bellezza dell'universo. Nel moto la creazione: tutto il mondo animato ed inanimato è un flusso continuo di moto e di creazione. Nel contemplare questo rivo di creazione ed il suo ritmo meraviglioso c'è da rimanere estasiati. È uno sbaglio dare importanza ad una parte sola di questo fervore: bisogna vedere unito in una unica visione il battito libero del movimento universale di tutto il mondo.

Quando gli stormi degli aironi volano per il cielo come una collana pendente, non ci accorgiamo del vario cambiamento di posizione che ogni uccello assume.

È per questa varia disposizione che questa "collana senza filo" prende ed affascina la nostra mente descrivendo e delineando in diverse forme lo stormo. Nella visione attraente di uno stormo indivisibile non si può isolare un singolo uccello. Come in una costruzione tutte le pietre dell'arco hanno lo stesso valore, così nella comunità umana ogni uomo ha lo stesso valore. Come nell'universo così anche nella comunità umana tutto si muove e tutto si muove insieme. Come gli uccelli migranti anche l'uomo in questo mondo non sa da dove sia venuto e dove vada.

Gli stormi degli aironi in cielo volano da un paese all'altro. Come loro, insieme, nel ritmo del cammino anche le nostre menti contemplative vogliono camminare insieme verso una patria sconosciuta. Anch'io sono un uccello di questo stormo.

Nel cielo si possono levare le nubi dense e nere, può infuriare la tempesta, alzarsi il vento e allora la collana degli aironi si spezza. Pur in mezzo a questi pericoli inevitabili, in mezzo ai tuoni e ai lampi gli uccelli non hanno paura, e la collana, pur spezzandosi, si ricompone ancora. Anzi pare che tutte le volte che essi incontrano una tempesta o un pericolo riprendano poi nuova vita. Essi sono uccelli dell'istinto, dell'ideale: la loro religione è volare in mezzo al pericolo e alla tempesta».

Tagore cerca di esprimere la vita, i sentimenti, le ispirazioni che sorgono dentro l'animo dalle relazioni con la vita sensibile e spirituale, dalle sfide del mondo esteriore e interiore. Noi stessi sperimentiamo questo camminare irresistibile dell'universo dentro le mille battaglie ed ostacoli della vita terrena.

Il pensiero di Tagore è che tutta la creazione e l'universo intero, uomini, mondo animato ed inanimato, mondo animale e vegetale, piante, montagne, mare, cielo e terra,

sole, luna e stelle, tutto lo spazio e il tempo sono come un solo stormo di uccelli, uniti insieme in un solo destino.

Volano insieme come una «collana senza filo», la cui unità non si può spezzare: come uno stormo che può momentaneamente essere turbato o disorientato, ma che sempre e ancora una volta di più si ricompone. Non si sa da dove questo stormo qui in terra sia partito e dove vada a terminare il suo volo. Quali sono le origini dell'universo, della natura? Quali i limiti dell'uomo e della vita umana? Dove ha iniziato l'uomo il suo cammino e dove lo terminerà? Dove sono i limiti dell'universo, quali le estensioni dello spazio e del tempo? Non si sa! Si sa solo che il cammino dell'uomo e dell'universo sono uniti insieme in un cammino glorioso, per un fine meraviglioso oltre tutte le aspettative umane della fantasia e dell'intelligenza, oltre il potere della volontà ed oltre i limiti dello spirito umano dentro l'immortalità.

La storia dell'umanità e dell'universo si inabissa nelle sue origini e si eleva nei suoi fini dentro l'infinito. Nessuna creatura saprà spiegarne il mistero. Noi possiamo averne un'esperienza poetica o mistica: non c'è al suo interno né ragionamento, né fantasia, né ipotesi. L'arrivo, la conquista, è sempre sorpresa: è il gioco della vita che non è matematica, né logica, né immaginazione, ma miracolo, meraviglia e mistero.

L'origine e la fine dell'uomo e delle cose daranno sempre occasione allo scienziato di fare le sue ricerche e le sue ipotesi, al filosofo di fare i suoi ragionamenti, al poeta di immaginare, all'uomo religioso di credere, all'uomo terreno di sperare e all'umanità di amare. L'unica risposta che l'uomo possa dare al suo cammino, ad ogni suo nuovo arrivo e conquista è: «Non qui, non qui, altrove, in altro luogo!».

E questo è vero sia nella storia temporale che nella storia spirituale dell'uomo: perché l'uomo temporale non deve mai fermarsi, mai aver tempo per voltarsi indietro, ma deve sempre andare avanti verso nuovi traguardi e conquiste. Ed il cammino dell'uomo spirituale e della sua storia non si concluderà su questa terra o nei limiti dell'universo e degli spazi, «Non qui, non qui», ma «altrove, in altro luogo!».

La forza della vita porta l'uomo dentro le dense tenebre della notte, attraverso un mare sconosciuto, da un mondo all'altro, da un corpo all'altro, da uno spirito all'altro. In mezzo alla notte un dolce profumo di gigli attira il cuore umano. L'immagine dello stormo esprime questo fervore di vita dentro l'universo materiale e spirituale. Come uno stormo che penetra la sofferenza, dalle regioni dello spirito gli uccelli hanno iniziato il loro viaggio verso un regno sconosciuto. Volano senza posa portando questo messaggio: «Non qui, non qui, altrove, in altro luogo!».

Gli intoccabili

L'umanità di Tagore non dimentica l'«uomo intoccabile». Egli parla con un certo sarcasmo o ironia di questa intoccabilità nel romanzo *Gora*, affermando che se nella stanza di un bramino che sta mangiando entrasse un cane quest'ultimo non contaminerebbe il cibo, mentre se entrasse un uomo intoccabile il cibo verrebbe contaminato! Desidero qui ricordare la lunga poesia tratta dal libro *Potroput* (coppa fatta da una foglia) del 1936. La poesia esordisce dicendo:

*Essi sono depressi abbandonati,
essi fuori dalla formule sacre.
I commercianti della religione
li gettano fuori dal tempio di Dio.
Essi cercano Dio dentro
il suo proprio spazio,
alla luce di una devozione semplice
fuori da tutte le siepi,
sotto il cielo stellato,
dentro la foresta piena di fiori,
in pene insopportabili
per la separazione della società umana...
Io sono del loro gruppo —
fuori casta, senza formula sacra,
la mia offerta non è giunta
al tempio di Dio.
Il custode del tempio sorridente
esce dall'adorazione e mi domanda:
«Hai visto il tuo Dio?».
Rispondo: «No!».
Nel sentire sorpreso dice:
«Non ne conosci la via?».
Rispondo: «No!».
Domanda: «Capisco che non hai religione?».
Rispondo: «No!».
Così passò molto tempo;
oggi in cuore mio penso:
«Chi è il mio Dio,
chi io ho adorato?».*

Non ho commenti particolari da fare a queste parole di Tagore, anche se non posso che chiedermi: «Chi ho adorato io: Dio o l'uomo?». Termino con un canto di Lalou, poeta del quale avrei dovuto qui parlare più diffusamente:

*Tutta la gente si domanda: di che razza è Lalou?
Lalou risponde: «Con questi miei occhi
non ho visto la forma della razza.*

*Il musulmano si distingue per la circoncisione;
per la donna musulmana che cosa è scritto?
Chi è bramino lo prova con il cordone sacro.
come posso conoscere la donna bramina?
Chi porta l'amuleto, chi il rosario:
per questo è diversa la razza?
Dove sta il segno della razza
per chi viene e va dal mondo?
Nel buco l'acqua si chiama acqua del pozzo;
l'acqua del fiume si chiama acqua del Gange;
in realtà l'acqua non è diversa:
diventa diversa per il contenitore.
Per tutto il mondo si parla di razza
e la gente si vanta in molte guise.
Io ho venduto i cocci della razza
in sette mercati» — dice Lalon.¹*

1. Ringrazio la *Asiatic Society of Bangladesh* per l'invito rivoltomi a condividere con loro questo mio scritto, un invito che mi ha dato l'occasione di approfondire ancora una volta l'arte di Tagore poeta e di Lalon cantore; di scoprire nuovi aspetti della loro letteratura e la varietà dei loro temi e delle loro espressioni. Per questo la mia vita spirituale ed umana si è ancora una volta arricchita.

In margine



Un incontro con i Sufi a Jakarta

MATTEO REBECCHI

Un'esperienza a Shukugawa

GIOVANNI D'ELIA

Un incontro con i Sufi a Jakarta

MATTEO REBECCHI

Era da un po' di tempo che sr. Gerardette Philips RSCJ mi aveva suggerito di visitare il Sufi Center di Jakarta, un centro che lei, impegnata nel dialogo e consulente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, conosceva bene. Durante l'ultimo *Ramadhan* era stata chiamata per una conferenza proprio nella moschea dello stesso Centro. L'occasione è arrivata quando sr. Gerardette mi ha chiesto di accompagnare Fr. Timothy Wright, un benedettino inglese in visita a Jakarta per verificare la possibilità di aprire una comunità benedettina orientata al dialogo con l'Islam.

Dopo aver visitato due comunità saveriane di Jakarta, siamo stati ospiti di una famiglia musulmana Sufi che ci ha accolti con grande delicatezza, offrendoci del tè e qualche dolce. Abbiamo aspettato la preghiera del *Maghrib* e poi abbiamo cenato insieme chiudendo il loro digiuno: questi amici Sufi sono infatti abituati alla pratica del digiuno durante alcuni giorni della settimana anche al di fuori del *Ramadhan*. L'atmosfera era molto amichevole e pian piano si è entrati in maggiore confidenza. Durante la cena si è parlato dell'Islam e ad un certo punto la padrona di casa ci ha spiegato come si fa a pregare col *Tasbih*, il rosario musulmano. Ne aveva in casa uno molto bello, fatto di legno di sandalo. A quel punto anch'io ho potuto mostrarle la versione cattolica.

Finita la cena ci siamo spostati al Centro Sufi di Jakarta. Il tutto era combinato grazie all'amore e al carisma di sr. Gerardette, davvero molto abile nel costruire relazioni con i musulmani. Chi dirigeva e traduceva era Yusuf Daud, un amico Sufi incontrato in un'altra occasione, sempre grazie all'aiuto di sr. Gerardette.

L'auto con il padre benedettino è arrivata in orario, mentre io, sr. Gerardette e una sua consorella ci siamo persi nel traffico di Jakarta. Per questo motivo siamo arrivati quando l'incontro era già cominciato. Mi sono seduto in fondo, prendendo posto tra alcuni presenti che subito mi hanno fatto spazio, offerto un sorriso accogliente e scambiato due parole di benvenuto. Fr. Timothy stava già rispondendo ad alcune domande sulla contemplazione cristiana e benedettina, domande postogli da un'assemblea attentissima composta da una settantina di presenti, uomini a sinistra e donne a destra, tutti rigorosamente seduti sui tappeti.

Dal fondo mi godevo lo spettacolo di un cristiano che parlava a tanti musulmani, praticamente in una moschea.

Ad un certo punto, Yusuf Daud, che stava dirigendo l'incontro e traducendo dall'inglese, scortomi tra i presenti mi ha invitato davanti chiedendo di presentarmi. Pensavo di chiudere con due parole di circostanza ed invece Yusuf Daud mi ha chiesto di condividere la mia esperienza cristiana. Mettendo insieme alcune idee, ho allora raccontato di come cerco di vivere il rapporto con Dio, della visione cristiana di Dio come Amore e della bellezza della donazione a Lui e ai fratelli. Ho sottolineato anche il fatto che la via cristiana a Dio passa attraverso l'amore al fratello, trovando il consenso dell'assemblea. Era la prima volta che parlavo a dei musulmani all'interno di una moschea, ma l'ascolto era così attento e profondo che mi sembrava proprio di poter parlare in profondità.

I presenti hanno fatto anche diverse domande sulla mia vita e su diversi aspetti del Cristianesimo, ma mi è sembrato che il fuoco del loro interesse fosse sempre sul come raggiungere la comunione con l'Assoluto. È forse questa una conseguenza dell'attitudine spirituale e mistica del Sufismo.

Alla fine, lasciandoci, un giovane mi diceva: «Allora è proprio vero che tutte le religioni sono uguali!». Anche se dentro di me non potevo sottoscrivere completamente questa affermazione, sentivo però che in ogni caso abbiamo sicuramente una meta comune, quella di raggiungere la comunione con Dio. E non è poco!

Il giorno dopo ho mandato un *sms* all'amico Yusuf Daud per ringraziarlo del bellissimo incontro da lui organizzato e guidato. Mi ha risposto così: «Grazie a te! Speriamo che la tua venuta di ieri al Sufi Center diventi l'inizio della nostra fraternità per essere insieme servi portatori di benedizione a tutta la Creazione. Aspetto il tuo invito (di venire a parlare agli studenti Saveriani a Jakarta). Ci vediamo. Buona giornata e che Dio ti benedica».

Ho sentito un forte senso di gratitudine per la vocazione missionaria, quella di essere l'espressione dell'amore di Dio e della Chiesa per chi ancora non conosce Gesù.

Poi, alla sera, sbirciando tra i libri in uno scaffale di casa ho trovato il titolo di *The Way of Love*, una biografia di Rumi, un Sufi del XIII secolo. Non ho resistito alla tentazione di iniziarne la lettura per conoscere meglio il mondo degli amici appena incontrati: spontaneamente il dialogo si era fatto arricchimento reciproco.

Un'esperienza a Shukugawa

GIOVANNI D'ELIA

Endô Shûsaku è uno dei più famosi scrittori giapponesi. Nei suoi libri si rispecchia sempre la sua determinazione ad essere cristiano e, allo stesso tempo, a non perdere la propria giapponesità. Nei suoi racconti egli si ispira molto — o si riferisce spesso e volentieri — alla sua comunità cristiana di appartenenza, cioè la parrocchia di Shukugawa. Ed è proprio in questa parrocchia così ricca di cultura e tradizione, che ho avuto la fortuna di svolgere il mio ministero sacerdotale come coadiutore parrocchiale.

Nel Kansai certamente ci sono state chiese più antiche di Shukugawa, ma sia per cause naturali (terremoto di Kobe) che per cause umane (chiese distrutte e rifatte in stile moderno), la chiesa di Shukugawa eretta nel 1934 è diventata la chiesa più antica del Kansai. Questo fatto, unito al legame con Endô Shûsaku, ha fatto sì che la chiesa diventasse famosa sia a livello culturale che sociale. Questa è già una prima caratteristica che aiuta molto nell'opera pastorale e missionaria della parrocchia. L'alto livello di riconoscibilità culturale significa che la chiesa può giocare un'influenza sociale notevole sul territorio. Infatti, molti, cristiani e non, sono attirati in modo spontaneo e naturale da questo alto livello di riconoscibilità.

Tuttavia, Shukugawa non è solo la chiesa più antica del Kansai, ma anche una delle più numerose comunità della diocesi di Osaka. Il numero dei fedeli, infatti, si aggira intorno alle duemila unità. Un numero enorme che, ovviamente, indica anche una forza e una capacità organizzativa e di coinvolgimento sociale di alto rilievo. Nella parrocchia si riescono a svolgere molte attività che, forse, altrove sarebbero impossibili. Nel settore giovanile, ad esempio, la presenza molto numerosa di bambini delle elementari e dell'asilo al catechismo domenicale, la creazione facile del gruppo adolescenti, del gruppo universitari e del gruppo giovani, sono un chiaro segno di questa vitalità partecipativa. Inoltre, proprio questa forza numerica attira anche molti bambini e giovani non cristiani. E diventa così semplice constatare che chi più ha, più riceve.

Ora, se è vero che la chiesa di Shukugawa possiede una grossa forza di attrazione dal punto di vista storico, culturale, sociale e numerico, è altrettanto vero che se la leadership pastorale non indirizza propriamente questa vivacità, tutto ciò a nulla serve. Nel caso di Shukugawa, il parroco è una persona di una grande ricchezza spirituale e con una profonda esperienza pastorale. La qualità che ammiro di più in lui, però, è la sua capacità

di essere 100% giapponese e 100% cattolico romano. Ci sono molti che pensano come sia necessario raggiungere un compromesso fra l'essere giapponese e l'essere cattolico. Eppure non posso non costatare come il mio parroco, nella quotidianità, riesca a coniugare le due cose senza alcuna apparente contraddizione. Questo connubio fra Cristianesimo e giapponesità sembra quindi essere possibile. Posso inoltre affermare come lavorare con lui rappresenti per me una grande occasione pastorale e, soprattutto, una ricca possibilità di crescita spirituale.

Potrei certo raccontare mille esperienze che ho avuto la fortuna di fare nei miei 3 anni e mezzo nella parrocchia di Shukugawa. Ce ne sono molte e belle, ma vorrei qui sottolineare solo la più significativa, anche perché è l'esperienza che mi ha fatto riflettere e crescere molto.

Quando sono arrivato a Shukugawa, mi è stato subito chiesto di iniziare un corso di introduzione al Cristianesimo per persone non cristiane. Il giorno scelto è stato il sabato pomeriggio, perché la maggior parte di coloro che lavorano durante la settimana non possiedono altro tempo disponibile. Ho ovviamente accettato con entusiasmo questa proposta, anche se non sapevo come iniziare a strutturare il corso. Ho pensato allora, seguendo il suggerimento di qualche confratello, di partire dal fondamento della nostra fede, cioè dal Vangelo. Ho così ho iniziato leggendo e commentando insieme il Vangelo di Luca e gli Atti, e questi incontri sono durati circa due anni. La risposta da parte dei partecipanti è andata al di là delle mie più rosee previsioni. Il Vangelo si è rivelato indiscutibilmente il miglior libro di testo per studiare ed approfondire il Cristianesimo e ciò che mi ha maggiormente reso contento è stato il fatto che anche molti cristiani, volendo approfondire il Vangelo, hanno gioiosamente partecipato al corso.

Incoraggiato da questa esperienza, ho poi deciso di continuare a spiegare la Sacra Scrittura in incontri mensili che includevano questa volta anche l'Antico Testamento. Non era quindi più solo un'introduzione al Cristianesimo, la quale procedeva con grande successo il sabato pomeriggio, ma una introduzione vera e propria alla Bibbia. Anche questa iniziativa ha avuto un riscontro molto positivo e una partecipazione che ha superato ogni mia aspettativa. Più procedevo con questi incontri biblici mensili, e più notavo un crescente interesse da parte dei partecipanti nei confronti dell'Antico Testamento. Mi sono dunque deciso a creare un gruppo settimanale in cui leggere e commentare insieme con una certa profondità l'Antico Testamento. Ormai è passato quasi un anno dall'inizio di quella iniziativa e con i partecipanti stiamo per concludere il Pentateuco. L'interesse che questi incontri stanno suscitando sia nei cristiani che nei non cristiani è davvero incredibile. Il corso si svolge il martedì sera alle 8, e tra le trenta o più persone che vi par-

tecipano più di una ventina sono gente che, finito di lavorare, decide di dimenticarsi della loro fatica, e viene al corso biblico in parrocchia. Personalmente, non posso che nutrire una profonda ammirazione nei loro confronti, anche perché la loro fedele partecipazione mi testimonia come l'interesse per la Bibbia sia davvero molto forte.

La gente, cristiana e non, una volta entrata in contatto con questo meraviglioso mondo che è la Bibbia, non può che rimanerne attratta e avvinta. Il desiderio di conoscere e approfondire le Scritture diventa davvero un qualcosa di impellente. Questo perché la Bibbia è un libro che interpella la nostra vita quotidiana e ci aiuta nei nostri problemi di tutti i giorni facendoci ragionare e capire il senso delle cose. Essa ci insegna la filosofia con la *e* minuscola, cioè non tanto quella elaborata dai grandi filosofi, ma quella del vivere quotidiano. Per questo le persone che scoprono la Bibbia, non ne possono poi fare più a meno. Questo loro amore per la Bibbia, inoltre, si propaga agli amici in maniera naturale. Per esempio, l'interesse su questo corso sull'Antico Testamento si è diffuso a tal punto che un'altra parrocchia mi ha chiesto di iniziarlo anche da loro. Anche qui ho avuto un riscontro molto buono, attirando persone che giungono da parrocchie anche molto lontane. Insomma, l'interesse per la Bibbia sembra un'onda irrefrenabile, una specie di *tsunami* spirituale.

Ovviamente qualcuno si starà chiedendo se ho fatto degli studi particolari sulla Bibbia, oppure se sono una specialista nella tecnica della comunicazione. Nulla di tutto questo. Anzi, non sono né un gran comunicatore, né uno specialista in Bibbia ma posso affermare di aver avuto professori eccezionali che mi hanno fatto amare questo libro. Questo corso, inoltre, rappresenta un'occasione continua per approfondire ulteriormente la Bibbia e il suo mondo. A volte, infatti, ho l'impressione di non essere tanto io l'insegnante del corso, quanto piuttosto un semplice partecipante con molta voglia e desiderio di approfondire e conoscere la Bibbia.

In conclusione, da questa esperienza ho compreso come sia imperativo ritornare sempre alla radice della nostra fede, cioè alla Bibbia e condividerla con tutti coloro che ne sono attratti. Forse non avremo un successo istantaneo, ma la Bibbia è e rimane ciò che definisce il nostro essere cristiani e sprona tutta la nostra vita missionaria.

Indice 2008

INDICE

VOLUME 3

2008

EDITORIALE

- 3 Prossimità
Tiziano TOSOLINI
- 53 Dimorare
Tiziano TOSOLINI
- 123 L'identità amorosa
Tiziano TOSOLINI
- 197 Faccia a faccia
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 7 La «via» della fede tra Buddhismo e Cristianesimo
Maria DE GIORGI
- 19 La nuova missione tra i tribali Munda
Luigi PAGGI
- 26 Gli inizi a Sikabaluan.
Intervista a p. Giuseppe Bagnara
Matteo REBECCHI
- 57 Interreligious Dialogue and the Mission of the Church in Bangladesh
Domenico PIETANZA
- 64 Vedism and Hinduism: Continuity or Discontinuity?
From an Overview of the *Manavadharmasastra*
Sergio TARGA
- 75 Gli inizi a Sikabaluan.
Intervista a p. Giuseppe Bagnara (2 e ultima parte)
Matteo REBECCHI
- 127 Interreligious Dialogue in Taiwan
Paulin BATAIRWA KUBUYA

- 133 Il *riib* 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
- 201 Il *riib* profetico
Natura e finalità della controversia profetica (2 e ultima parte)
Giovanni Paolo SUCCU
- 211 Introduction to Zen Buddhism (2 part)
Umberto BRESCIANI
- 221 God as Love in Islam
Gerardette PHILIPS

CULTURA E SOCIETÀ

- 37 Shennong. The God of Agriculture
Umberto BRESCIANI
- 87 Alessandro Valignano (1539–1606) in Japan
Maria DE GIORGI
- 98 Particelle negative in lingua cinese
Fabrizio TOSOLINI
- 171 La cerimonia del tè
Silvano DA ROIT
- 229 L'umanesimo di Tagore e Lalou
Marino RIGON

IN MARGINE

- 47 Quando il silenzio incontra la Parola
Maria DE GIORGI
- 109 Book Review
Tosolini F., *The Letter to the Romans and St. Paul's Grace and Apostleship. Towards a New Interpretation*
Maurizio MARCHESELLI
- 185 An Assessment of the Youth Ministry
of St. Francis Xavier Parish—Manila
Henry GOMES POLASH

- 245 Un incontro con i Sufi a Jakarta
Matteo REBECCHI
- 247 Un'esperienza a Shukugawa
Giovanni D'ELIA

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