

Volume 13 (2018)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

3

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

† Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Filippine

Valentin Shukuru Bihaira • 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 13, N. 3

2018

- 121 Paolo e la kenosi
Il Cristianesimo debole di Gianni Vattimo
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 131 Confucian Theology
Umberto BRESCIANI
- 136 Per una rinnovata narrazione cristologica
Renato FILIPPINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 143 Nari
Sergio TARGA
- 151 La Via degli dèi.
Il *Naobi no Mitama* di Motoori Norinaga
Sey NISHIMURA
- 159 Novelle Bengalesi — v
Dulu e bubu / Lavoro e accattonaggio / Il suono delle bastonate
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 167 Annunciare il vangelo in Indonesia
Intervista a p. Sandro Peccati (2 parte)
Matteo REBECCHI

Paolo e la kenosis

Il Cristianesimo debole di Gianni Vattimo

TIZIANO TOSOLINI

Jean Grondin, un filosofo canadese attento ai cambiamenti culturali e religiosi che stanno caratterizzando questo avvio di millennio, affermava che in filosofia è in atto un prodigioso ritorno del discorso sul divino¹. Se l'ultimo filosofo maggiore che aveva tenuto lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio era stato Hegel (1770–1831), a partire dagli anni ottanta la questione religiosa ha improvvisamente ri-iniziato ad occupare le menti di molti pensatori, tra i quali E. Levinas, J.-L. Marion, M. Henry, R. Bague — oltre che studiosi vicini un tempo al marxismo come J. Habermas o autori post-metafisici come J. Derrida, post-filosofici come R. Rorty e post-teologici come J. Caputo.

I motivi individuati per questo inaspettato ritorno del divino — tanto da far concludere al filosofo canadese che «In filosofia Dio non è morto. È ovunque»² — sono principalmente tre: a) l'ascesa dei fondamentalismi (che attesta la costante presenza della religione nella vita degli individui); b) il crollo del comunismo (non solo con lo svolgersi di una rivoluzione sociale volta a sbarazzarsi di una trascendenza alienante ma anche, dopo il crollo del muro di Berlino, con l'apprezzamento delle democrazie rappresentative); c) la carenza di senso delle società occidentali le quali, malgrado siano relativamente pacifiche e prospere, non rispondono alla domanda sul senso dell'esistenza e sulla sua finitudine.

Tuttavia, non tutti questi ritorni a Dio sono avvenuti nel nome della ragione. Anzi, secondo Grondin,

Alcuni autori detti post-moderni, come Gianni Vattimo, hanno piuttosto visto nella risurrezione della questione di Dio (il «ritorno del rimosso») una conseguenza della fine della modernità e della sua fede nella ragione. Se la modernità poggiava sui «miti» della ragione e della scienza, la sua fine ci obbligherebbe a rimettere in questione il giudizio che essa dava della religione come superstizione da cui la modernità doveva affrancarci... Vattimo ricorda con altri che la nozione di *secolarizzazione* così decisiva per la modernità, è di origine religiosa: è in seno al Cristianesimo, in effetti, che si assiste ad una separazione netta delle sfere sacra e profana («Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», «Il mio regno non è di questo mondo») e proprio per rifiutare alla

1. J. Grondin, «Lo spettacolare ritorno di Dio in filosofia. Manifestazioni e motivi di un fenomeno», in *Concilium*, 2010, 4: 114–123.

2. Ibid., 123.

sfera laica o statale qualsiasi autorità religiosa. Questa separazione si accompagna ad un sussulto di autonomia della ragione umana. Ora, si attinge questa autonomia soltanto se, ritiene Vattimo, la modernità rinuncia alla concezione forte che ha di se stessa. Donde la sua promozione di un pensiero *debole* che rinuncia a qualsiasi affermazione dogmatica sulla realtà, addirittura alla verità e alla ragione stesse.³

La proposta filosofica di Vattimo si iscrive dunque all'interno delle correnti di rinascita del pensiero sul divino (oltre che di un inaspettato recupero e rilancio del Cristianesimo), anche se mediante toni e accenti decisamente critici nei confronti della metafisica tradizionale, toni che egli eredita e sviluppa a partire dalle intuizioni dei suoi grandi maestri, e cioè Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

Di Nietzsche Vattimo evidenzia innanzitutto il famoso «annuncio della morte di Dio»⁴, vale a dire la dottrina secondo cui «le strutture forti della metafisica — *archai, Gründe*, evidenze prime e destini ultimi — erano solo forme di assicurazione del pensiero in epoche in cui la tecnica e l'organizzazione sociale non ci avevano ancora resi capaci, come accade ora, di vivere in un orizzonte più aperto, meno “magicamente” garantito»⁵. L'annuncio nietzschiano della morte di Dio, secondo Vattimo, presenta due aspetti di notevole importanza: il primo riguarda il fatto che il Dio che è morto e sepolto non è il Dio della religione, ma è il «Dio morale che è superato»⁶, cioè quel Dio che Pascal chiamava il «Dio dei filosofi e dei dotti» o, in altre parole, il Dio metafisico, il garante supremo dell'ordine del mondo, il Dio atto puro di Aristotele, il Dio e architetto del razionalismo illuministico. Venendo meno questo Dio, paradossalmente, viene meno anche la pretesa metafisica di un ordine oggettivo e stabile del mondo, dando così rinnovata vitalità e

3. Ibid., 118.

4. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 125.

5. G. Vattimo e P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli Editore, Milano 1993, 18. L'avvento del post-moderno che porta a dissoluzione la modernità (dove per «modernità» si intende quell'epoca dominata «dall'idea della storia del pensiero come progressiva “illuminazione”, che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei fondamenti», in G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991, 10) coincide innanzitutto con la crisi del concetto di «storia» progressivo e unitario — crisi che Vattimo vede come il risultato non solo delle trasformazioni sociali e intellettuali secondo le quali «è illusorio pensare che ci sia un punto di vista supremo, capace unificare tutti gli altri (come sarebbe la ‘storia’ che ingloba la storia dell'arte, della letteratura, delle guerre, della sessualità, ecc.)» (in G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, 10), ma anche come esito della esplosione dei *media*, cioè dei centri di raccolta e interpretazione degli avvenimenti grazie ai quali «la storia non è più un filo unitario conduttore, è invece una quantità di informazioni, di cronache, di televisori che abbiamo in casa, molti televisori in una casa» (G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, 17). In secondo luogo, la modernità fa tutt'uno con la destituzione e decentramento della nozione tradizionale di «soggetto» che ha preso le sue certezze cartesiane e si trova ora in uno stato di «dissoluzione», «sospensione» e «oscillazione», (G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981, 25), cioè non più padrone del mondo e senza più un'identità fissa a cui far riferimento per dar senso e significato a se stesso e alla realtà.

6. Cfr. *Frammenti postumi (1885-1887)*, in *Opere complete*, a cura di S. Giametta, G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, tomo I, 202.

sensibilità al discorso religioso — oltre che, come Nietzsche stesso aveva preconizzato, particolare impulso alla creazione di nuovi dèi⁷.

In secondo luogo, i colpevoli di questo incredibile deicidio sono stati proprio i suoi fedeli, coloro ai quali il Decalogo aveva intimato di non mentire. Ebbene, sono proprio questi individui che, riconoscendo la menzogna inutile e obsoleta della credenza in un Dio inteso solo ed esclusivamente come fondamento e fine ultimo del divenire umano, se ne sono liberati una volta per tutte. In questo modo essi hanno alleggerito la loro condizione umana dal peso ormai insostenibile della morale (non solo di quella religiosa, ma anche di quella filosofico-kantiana, cioè di quella voce che interpella tutti, indistintamente, imponendo i suoi imperativi categorici), dando contemporaneamente vita a nuove interpretazioni di una verità finalmente sottratta ai dogmatismi della metafisica e dell'obiettività.

Da Heidegger, invece, Vattimo deriva la concezione di una storia (*Geschichte*) intesa come destino (*Geschick*) dell'essere, cioè di un essere che «è» solo in quanto «accade» e che perciò assume i contorni sempre labili, imprevisi e gratuiti di un «evento». E questo evento deve essere inteso sia come un'apertura o prospettiva sotto la quale si raccolgono gli enti e i loro rinvii significativi, sia come ciò che a cui l'essere appartiene — nel senso che non si può più dare un essere che rimanga stabile ed eterno dietro ogni sua manifestazione: invece, l'essere «è» ciò che di volta in volta «viene ad essere» nel suo evento. Detto altrimenti: la struttura eventuale dell'essere di cui parla Heidegger indica per Vattimo il fatto che l'essere «è», ad un tempo, sia l'orizzonte entro il quale le varie epoche storico-linguistiche si dischiudono e si rendono accessibili all'uomo (e l'uomo a se stesso), sia ciò che accade delle sue varie incarnazioni senza che per questo sussista un qualcosa, un «residuo» che resista la sua storicizzazione e il suo declinarsi. Venendo meno l'idea dell'essere come substrato, non essendoci più alcun fondamento assoluto a cui far riferimento per adeguare le proprie scelte o fondare la propria identità di soggetto, ecco che Heidegger, sempre secondo l'interpretazione che ne dà Vattimo, inaugura l'evento che va sotto il nome di «fine della metafisica» — evento, questo, molto simile a quello della «morte di Dio» nietzschiano. Scrive Vattimo a questo proposito:

7. «E quanti nuovi dèi sono ancora possibili! Anche a me stesso, dove vuole a volte ravvivarsi l'istinto religioso, cioè l'istinto *plasmatore* di dèi: come diversamente, come variamente mi si è ogni volta rivelato il divino! Tante cose strane mi passarono già davanti in quei momenti senza tempo che arrivano nella vita come se cadessero dalla luna, in cui assolutamente non si sa più quanti anni si sono già compiuti e per quanto ancora si sarà giovani» in *Frammenti postumi* (1888-1889), in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1974, vol. VIII, tomo III, 315.

Alla fine il pensiero di Heidegger sembra potersi riassumere nel fatto di aver sostituito all'idea di essere come eternità, stabilità, forza, quella di essere come vita, maturazione, nascita e morte: non è ciò che permane, ma è, in modo eminente (nel modo dell'*ontos on* platonico) ciò che diviene, che nasce e muore. L'assunzione di questo peculiare nichilismo è la vera attuazione del programma indicato dal titolo *Essere e tempo*.⁸

La radicale temporalizzazione dell'essere, il suo strutturale indebolimento e il conseguente trionfo del *nichilismo* (cioè quella condizione priva di fondamenti in cui viene a trovarsi l'uomo postmoderno in seguito alla caduta delle certezze ultime e delle verità stabili) fanno dunque parte di uno stesso fenomeno, non sono altro che aspetti interconnessi che annunciano la fine della metafisica e inaugurano quella particolare stagione di pensiero che Vattimo chiamerà, con un'espressione ormai diventata comune, «pensiero debole».

Tuttavia per Vattimo, così come lo era stato per Heidegger, questa nuova stagione non indica affatto che la metafisica sia stata superata, che cioè al potere e alla volontà creatrice di Dio si possa ora sostituire il potere e la volontà creatrice dell'uomo. Al contrario, il nichilismo di Vattimo è un nichilismo che avendo portato fino in fondo l'esperienza dell'*oblio* dell'essere, o della «morte di Dio», non auspica più alcuna novità, non ricerca più valori assoluti, non ha più rimpianti o nostalgie per un senso ultimo che garantisca o possa decidere dell'autenticità o meno dell'esistenza. Non si tratta quindi di «superare» in maniera dialettica la metafisica antica, magari rimpiazzandola con una nuova e più attuale versione della stessa. Si tratta invece, da una parte, di rapportarsi alla metafisica con un atteggiamento di accettazione, di rassegnazione, di svuotamento, di distorsione e di alleggerimento nella rassegnata consapevolezza che di essa siamo comunque destinati ad usarne le categorie (un atteggiamento questo che si rifà alla nozione heideggeriana di *Verwindung*, oltre che a quello di *pietas* nei riguardi del passato, cioè dall'amore per il vivente e le sue tracce); dall'altra si tratta di assumere appieno il nichilismo, di abitare «senza nevrosi» nel mondo delle «mezze verità» in cui non ci sono più strutture fisse e garantite capaci di fornire una fondazione unica, ultima, normativa alla nostra conoscenza e alla nostra azione⁹. In definitiva, si tratta di abituarci a convivere con la nostra finitudine e transitorietà non rifiutandole attraverso la ricerca disperata di altre forme identitarie, ma intravedendo in esse delle possibilità, opportunità e positività non ancora esperite.

8. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, op. cit., 74.

9. Questa assunzione del nichilismo, secondo Vattimo, è ciò che spetta all'uomo come compito dopo l'alleggerimento delle strutture dell'essere. Coloro che trovano difficoltà ad assumere questo programma è perché rimangono nostalgici di un senso o di una certezza dogmatica che ormai non esiste più. Infatti, «Oggi noi non siamo a disagio perché siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti perché non sappiamo vivere fino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere» in G. Vattimo, *Filosofia del presente*, op. cit., 26.

Infatti, come afferma Vattimo, «Invece di reagire alla dissoluzione del principio di realtà con il tentativo di recuperare identità e appartenenze insieme rassicuranti e punitive, si tratta di cogliere il nichilismo come *chance* di emancipazione»¹⁰.

A una siffatta opportunità di emancipazione — dove ormai ciò che più conta è liberare e promuovere la pluralità delle visioni, dei linguaggi e delle interpretazioni del mondo contro il pensiero dogmatico e omologante della metafisica¹¹ — deve cor-rispondere da parte dell'uomo la responsabilità di negoziare la propria interpretazione del reale (e di se stesso) riconoscendo ed accettando che altri interpretino il mondo in maniera del tutto personale e diversa. Tuttavia, il tipo di nichilismo ermeneutico e immanentista di cui parla Vattimo non sbocca necessariamente in relativismo e soggettivismo filosofico che rendono irrilevante o superflua l'elaborazione una qualsivoglia normatività etica a cui appellarsi per «discernere ciò che “va” e ciò che “non va”». Al contrario,

Svelare il mondo come conflitto di interpretazioni vuol dire però, anche, riconoscersi eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell'essere in ogni campo dell'esperienza. Eredi, e perciò parenti, figli, fratelli, amici di coloro dai quali ci provengono gli appelli a cui vogliamo cor-rispondere. Il pensiero che non si concepisce più come riconoscimento e accettazione di un fondamento oggettivo perentorio svilupperà un nuovo senso della responsabilità, come disponibilità e capacità, alla lettera, di rispondere agli altri da cui, in quanto non fondato sull'eterna struttura dell'essere, si sa «proveniente». *Amica veritas, sed magis amicus Plato*, forse. Sarà un caso che alcuni filosofi (non sospetti di spiritualismo) oggi parlano di un principio di carità?¹²

L'accento alla carità è qui importante perché in essa Vattimo cerca di individuare un principio che, come vedremo a breve, sintetizzi e armonizzi gli esiti nichilistici ed ermeneutici del suo pensiero con quelli di una verità e di un'etica a cui conduce la tradizione occidentale nel momento stesso in cui consideriamo il suo dispiegarsi come storia dell'in-debolimento dell'essere.

Nel tentativo di discernere la positività e ricchezza che scaturisce dalla pluralità delle interpretazioni, Vattimo raffronta e contrasta due espressioni «archetipe» che risuonano

10. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Editori Laterza, Bari 2002, 51.

11. Dirà Vattimo a questo riguardo: «Qui l'emancipazione consiste... nello “spaesamento”, che è anche, e nello stesso tempo, liberazione delle differenze, degli elementi locali, di ciò che potremmo chiamare complessivamente il “dialetto”. Caduta l'idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplode con una molteplicità di razionalità “locali” — minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche — che prendono la parola, finalmente non più tacitate e represses dall'idea che ci sia una sola forma di umanità vera da realizzare, a scapito di tutte le peculiarità, di tutte le individualità effimere, contingenti» in G. Vattimo, *La società trasparente*, op. cit., 17–8.

12. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., 52.

all'interno della tradizione filosofica e religiosa occidentale: quella di Aristotele, secondo il quale «*to on léghetai pollochôs*» («l'essere si dice in molti modi») e quella della *Lettera agli Ebrei*, secondo cui «*multifariam multisque olim loquens Deus patribus in prophetis*»¹³ — anche se Vattimo analizza queste formulazioni al di fuori del loro contesto immediato che, nel primo caso, corrisponde all'idea aristotelica di sostanza, mentre nel secondo caso si riferisce all'evento chiave dell'incarnazione del figlio di Dio.

Il paragone istituito tra queste due espressioni è motivato dal fatto che il senso dell'ontologia nichilistica che Vattimo si sforza di riconoscere all'ermeneutica «è il risultato di una “contaminazione” del pluralismo aristotelico con lo “storicismo” paolino»¹⁴, cioè di una *Verwindung* del pensiero aristotelico attuata nel momento stesso in cui esso viene posto all'interno della storia dell'indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti. Di fatto, Vattimo afferma che l'espressione di Aristotele contiene in sé una tesi metafisica-oggettivistica in quanto se è vero che «l'essere si dice in molti modi» ciò è dovuto al fatto che «esso è in molti modi, modi irriducibili certo, ma tuttavia enunciati unitariamente nell'unica proposizione descrittiva che li “rispecchia” in questa loro pluralità»¹⁵. Questa contraddizione evidenziata da Vattimo tra una metafisica della presenza e una pluralità dei sensi dell'essere viene risolta dalla riflessione paolina sull'evento dell'incarnazione che «conferisce senso agli eventi che lo hanno preceduto e che lo seguiranno»¹⁶. In questo modo, la storicizzazione paolina applicata alla plurivocità dell'essere (o, in termini vattimiani, al carattere interpretativo di ogni esperienza della verità) ha come effetto quello di creare una ontologia nichilista che si pone come paradigma per il pensiero ermeneutico contemporaneo proprio perché i sensi dell'essere sono ora privati di una loro qualsivoglia gerarchizzazione o sistemazione rigida (e quindi, violenta) all'interno dell'essere.

Nel suo breve libro *Credere di credere*, Vattimo cita ancora una volta l'incipit tratto dalla *Lettera agli Ebrei* (anche se vi aggiunge il seguito del versetto: «Ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio»), ma l'incarnazione di Cristo è ora più strettamente collegata all'evento della *kénōsis*, di cui parla Paolo in *Fil* 2,5–11. Questo perché

L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *kénōsis* di Dio, andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa voca-

13. Cfr. Aristotele, *Metafisica* IV, 2, 1003 a 33 e *Lettera agli Ebrei*, 1,1–2 (che Vattimo attribuisce a san Paolo).

14. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., 59.

15. Ivi.

16. Ivi.

zione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana.¹⁷

Ciò che interessa a Vattimo di questa incarnazione di Dio non è il fatto che la *kénōsis* si riferisca ad una azione *nella o della* vita stessa di Dio (se così fosse essa si trasformerebbe immediatamente in una teologia metafisica, o in una onto-teologia, molto simile al pluralismo dell'essere aristotelico¹⁸), ma che essa costituisca l'eliminazione dei caratteri di onnipotenza, di eternità e di trascendenza propri di Dio. Il Dio cristiano non sarà quindi quell'essere incomprensibile e misterioso del quale gli uomini devono farsi servi, quanto piuttosto quel Dio che in Cristo rinuncia alla propria onnipotenza e accetta di ridurre intenzionalmente la propria forza per farsi uomo, debole tra i deboli, compiendo così la più suprema e straordinaria fra le rinunce: quella alla propria divinità.

La *kénōsis*, così come intesa Vattimo — e la sua, è bene ricordarlo, è un'interpretazione che non tiene conto degli apporti esegetici o canonici al passo paolino — non corrisponde quindi ad una descrizione di un evento reale e storico nella vita di Dio, quanto piuttosto all'idea che Dio da eterno che era si è fatto tempo, che Dio ha inaugurato in Cristo la dissoluzione o liquidazione della sua stessa trascendenza e sacralità. È vero che a volte Vattimo parla dell'incarnazione di Gesù come di quell'evento nel quale «il Figlio si fa uomo nel seno di Maria»: tuttavia, per Vattimo, la *kénōsis* riguarda soprattutto l'appello che da esso proviene, il suo richiamo storico, e «storico innanzitutto non tanto nel senso

17. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?* Garzanti, Milano 1999, 31. Altrove, Vattimo dirà ancora: «La proposta del pensiero debole... è il tentativo di leggere insieme l'eredità di Nietzsche e di Heidegger alla luce del messaggio cristiano (e viceversa). Di questo messaggio, la filosofia che qui si propone prende come elemento centrale la nozione di *kenosis*, secondo il termine che usa san Paolo nella *Lettera ai Filippesi*. L'annuncio del Dio incarnato in Gesù Cristo è ciò che determina la tradizione cristiana e più in generale lo spirito dell'Occidente. Se si vuole, è il tratto costitutivo della apertura dell'essere entro cui siamo gettati. Apertura dell'essere è ciò che si potrebbe anche chiamare, ampliando di molto il termine al di là dei limiti dell'epistemologia, un paradigma; o anche con altro termine heideggeriano, un'epoca dell'essere: l'orizzonte di una umanità storica che è la nostra, la luce entro cui il mondo, e noi stessi, ci diveniamo accessibili» in G. Vattimo, «Cristianesimo, nichilismo, *kenosis*» in *Bollettino Filosofico*, 2015, 30: 183.

18. Si veda, a questo riguardo G. Giorgio, ed., *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Soveria Mannelli, Catanzaro, Rubettino 2009, 3-4: «G. GIORGIO: "Non le pare che il Dio cristiano, proprio perché 'plurale' — cioè trinitario — possa rappresentare già di per sé un 'indebolimento' o una decostruzione di un rigido monoteismo e quindi una secolarizzazione di un Dio sacrale?". G. VATTIMO: "Certamente la *kenosis* mi permette di ascoltare il messaggio della rivelazione giudaico-cristiana, ma se la prendo troppo alla lettera, interpretandola come una 'descrizione' di come è Dio, la cosa comincia a turbarmi. La mia teologia in questo senso si può chiamare solo negativa, è cioè una teologia della *kenosis*, il che vuol dire che se c'è Dio l'unica cosa che so di lui è che si disfa, che si presenta come colui che si sottrae. Se poi devo anche prendere questo come una caratteristica interna della vita divina, non credo che sia contraddittorio, però io non l'ho mai fatto, e l'unica riserva che avrei di fronte a questo, è che diventa, di nuovo, un'affermazione teo-logica, cioè teo-descrittiva, teo-esplicitante, teo-rispecchiante. Quindi ho qualche problema. Però sono convinto che sarebbe bello pensare che, se c'è la divinità, il suo carattere è quello di non permanere, quello di mostrarsi solo di spalle mentre va via, quella di essere costitutivamente qualcosa che si disfa, che si abbassa"».

che si tratta di un fatto “reale”, ma in quanto è costitutivo, nella sua *Wirkungsgeschichte*, della nostra esistenza». L’annuncio che viene trasmesso e che ci giunge dal passato «ci parla di una destinazione nichilistica dell’essere, di una teleologia dell’indebolimento di ogni rigidità “ontica” a favore di un essere onto-logico — vale a dire del Verbum, del Logos, parola scambiata nel *Gespräch*, che, in quanto esistenti storici, siamo»¹⁹.

Questo annuncio, così, non può che risuonare all’interno della tradizione occidentale nella quale lo stesso Vattimo, per usare una terminologia heideggeriana, si è trovato ad essere «gettato», cioè inserito suo malgrado²⁰. Gli echi e i rimandi trasmessi dall’evento dell’incarnazione (in quando annuncio proveniente dal passato) risuonano all’interno di questo orizzonte spirituale e culturale giungendo fino a noi e sfociando non in quel «nulla pienamente realizzato»²¹ che manterrebbe intatte le prerogative metafisiche, ma in quella forma di ontologia depotenziata e rammemorante di cui il pensiero debole rappresenta l’espressione più attenta e rappresentativa.

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

19. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 66 e 118. Su questo aspetto della filosofia di Vattimo si veda T. Guarino, *Vattimo and Theology*, London and New York, T&T Clark 2009, 97–102. I termini *Wirkungsgeschichte* («storia degli effetti») e *Gespräch* («dialogo») sono due termini che Vattimo mutua da uno dei suoi filosofi di riferimento, cioè H.-G. Gadamer. Con il primo termine Gadamer intende indicare «Un evento storico non è qualcosa che si possa contrapporre alle sue conseguenze e quindi anche, quando si tratti di un’opera, alle interpretazioni di cui si è caricato nel corso del tempo. La sua storia è identica al significato che ha via via assunto e a questa storia anche l’interprete appartiene» (G. Vattimo, «Introduzione» a H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, xxi); il secondo termine riecheggia invece uno degli assunti più cari al filosofo tedesco, e cioè che «L’uomo deve avvicinarsi all’oscura essenza del linguaggio in base al riconoscimento di quel dialogo che noi stessi siamo» in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., 436.

20. Si veda a questo riguardo quanto il filosofo afferma in G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Castelveccchi, Roma 2013, 52: «Io... non guardo alla rivelazione cristiana da fuori, bensì mi pongo questi problemi all’interno di una tradizione che mi costituisce, anche sul piano dei criteri di valutazione. In questo senso sono perfettamente disponibile ad ammettere che il mio non è un giudizio neutrale. Se qualcuno mi chiedesse perché preferisco Gesù a Buddha, risponderei: “Perché sono stato educato nel cristianesimo”. E se mi si obiettasse che questo è un limite, risponderei che non posso certo cavarmi gli occhi per vedere meglio... In definitiva: io non ho scelto di stare nella tradizione cristiana: vi sono dentro, prendendo atto dell’esistenza di una quantità di cose che ho pensate come separate da questa tradizione mentre in realtà ad esse mi riconducono».

21. «La *kenosis* non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura. Di nuovo occorre qui rifarsi al parallelismo tra teologia della secolarizzazione e ontologia dell’indebolimento. Nel caso di quest’ultima, il lungo addio alle strutture forti dell’essere può essere concepito solo come un indefinito processo di consumazione e dissoluzione di queste strutture, che non dà luogo, in conclusione, a un esito nel “nulla pienamente realizzato” (già l’espressione rivela la contraddittorietà dell’idea). Anche il nulla “finalmente” raggiunto in conclusione della storia del nichilismo sarebbe una presenza oggettiva dispiegata come tale. Il nichilismo può essere solo una storia» in G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., 60.

Religioni e missione



Confucian Theology

UMBERTO BRESCIANI

Per una rinnovata narrazione cristologica

RENATO FILIPPINI

Confucian Theology

UMBERTO BRESCIANI

Even though it was more than half a century ago, I still remember how veterans returning from the «China mission» used to tell us that China has no philosophy. In a sense, of course, it was true. Later, along the way, I did realize that, wishing to go to China and find Aristotle's logic or Plato's theories, or the like, one is going to be disappointed. On the other hand, it is also true that China has had a very long history of thought, which is as rich and varied as Western philosophy.

How about theology? Does China have a theology? By its definition, *theology* is the «study of God,» including in it the variety of faces of the supreme deity. So, we can adopt the appellation coined by Tillich and say: theology is the study of «the ultimate concern.» The three classic religious traditions of China are Confucianism, Daoism, and Buddhism. *Buddhism* is a boundless ocean of religious doctrines, where often times the term *theology* is used, even though stern Buddhist intellectuals will argue that Buddhism has no «God.» Anyway, nobody would contest the use of the term «Buddhist theology.» As for *Daoism*, it worships the mysterious Dao and thereunder millions of divinities. No doubt, one can talk of a «Daoist theology.»

How about *Confucianism*? You would never see people use the term «Confucian theology,» at least until very recently. The term «Confucian theology» even now would sound as an oxymoron to many ears. Confucianism has always been known—on the trail of Confucius—as being indifferent, if not agnostic, regarding the ultimate concern.

For a Catholic, the term's contradiction is even more strident, if one recalls the sad twists and turns of the Rites Controversy, which left a mutual bad feeling between the two sides. In his days, Matteo Ricci believed that Heaven (*Tian*) was the Chinese corresponding term for the Christian God, and used it in his writings and in the liturgy. In 1693, the pontifical legate to Fujian and Southern China Monsignor Charles Maigrot, of the Paris Missionary Society, declared that Confucians were atheists and forbid not just the use of the term, but any connection with them, including any ritual contamination of the liturgy, such as ancestor rites and the like. Monsignor Maigrot ordered all Churches to take down the inscription «Worship Heaven,» a special gift from the Kangxi Emperor to the Jesuit missionaries with whom he was quite friendly. Maigrot's decision was ratified

by stern and repeated bulls from the popes, and the matter was closed, leaving a painful situation and triggering a persecution which lasted for centuries. Those same veterans, who were telling me that China has no philosophy, would never have mentioned any «Confucian theology». If you open the item «Chinese theology» in *Wikipedia*, you will discover a rich mine of information not just on Daoist and Buddhist theology, but also on Confucian theology. Why is this? It is because in recent years, a systematic presentation of Confucian theology has been in the making, by the hands of Chinese scholars learned in Western culture. One such case is Huang Yong (aka Yong Huang), a Shanghai scholar teaching in the United States. To my knowledge, he was the first person to use the explicit title «Confucian Theology» for an essay, where he described a possible outline of the development of Confucian theology.¹

Professor Huang divides the whole history of Confucian theology in three stages. The first stage concerns classical Confucianism, i.e. the age of Confucius and the few centuries afterwards. The second stage concerns the further developments of the last millennium, a cultural tradition usually identified in the West as «Neo-Confucianism.» Finally, the third stage concerns the New Confucian movement of the Twentieth Century.

The Classical Age

In the Confucian classics, especially but not only in *The Book of Poetry* and *The Book of Documents*, there are serious discussions of a transcendent god, Lord-on-High (*shangdi*), or heaven (*tian*). For classical Confucianism, then, one can analyze the various names of the divinity found in the ancient classics (Heaven, *Shangdi*, *Taiyi*, *Tianshen*, *Shen*, *Shendao*, etc.) as for their meaning and the concepts behind them. To a reader of the *Five classics*, the supreme deity, sometimes described in strongly anthropomorphic language, appears rather similar to the God of the Old Testament. This was discovered early on by incoming western missionaries, since the time of Matteo Ricci (1552–1610), who claimed that the Christian God (the Lord of Heaven) and *Shangdi* (the Lord-on-High) are different only in name.

Neo-Confucianism

Then there was the age of Neo-Confucianism. The term refers to the philosophical (and religious-theological) developments of the last one thousand years. The concern in this

1. Y. Huang, «Confucian Theology: Three Models.» In *Religion Compass*, 2007, 4/1: 455-78.

age was mainly for the study of a cosmological, and often mystical, structure of the unity of heaven and man. Zhou Dunyi (1017–1073), considered the founder of the «Learning of principle» (*lixue*), also known as «Learning of the Dao» (*Daoxue*), was so considerate about the well-being of the whole creation, that he hesitated to step out of his studio, lest he hurt with his feet the wild grass growing there. Another great man of that age was Zhang Zai (1020–1077), the author—among others—of the celebrated piece starting with «Heaven is my father and earth is my mother, and even such a small creature as I finds an intimate place in their midst. Therefore, that which fills the universe I regard as my body and that which directs the universe I regard as my nature. All people are my brothers and sisters, and all things are my companions.» Then there were the two brothers—Cheng Hao and Cheng Yi—who have remained famous for their studies on the wonderful life-giving activity (the Heavenly Dao) transcending the world within the world.

These people were philosophers. Their views of the divinity are no longer anthropomorphic like those of the ancient classics. They talk of «principle» (*li*), «Dao», «infinite life-giving activity» (*sheng sheng buyi*), etc. The one who made a synthesis of the many insights of this circle of thinkers was Zhu Xi (1130–1200), a man who has sometimes been compared—for his role and importance—to Thomas Aquinas in the West.

Contemporary Confucianism

The third stage of development of a Confucian theology is to be found in the last century, with the so called New Confucian movement, which is a re-thinking of Confucian thought in the light of western culture. Here the stress is on the difference between the Christian God—viewed in the West as utterly transcendent—and the Confucian Heaven, whom they claim is characterized by immanent transcendence. This theory started from Xiong Shili (1885–1968), who argued for Confucian immanent transcendence as against external transcendence of western metaphysics and Christian theology. He opined that in the West noumenon and phenomenon are seen as opposite; therefore, since phenomenon is actual, noumenon is transcendent. For him this is a wrong view of things, the two—phenomenon and noumenon—are different but not separate. While it is true that noumenon is right there inside phenomenon (therefore it is immanent), at the same time it is true that it is transcendent, because it is the substance of things. Xiong's disciple Mou Zongsan (1909–1996) considerably developed this idea of immanent transcendence, even though some people have expressed perplexities about its true meaning or else about its supposed strong difference from Christian theology. Mou Zongsan concluded his rea-

soning by asserting that Confucianism is primarily a religion of morality, and that Confucian theology is primarily a moral theology.

The New Confucians are for the most part devout followers of the doctrine of Wang Yangming, centered on human conscience (or innate knowledge of the good: *liangzhi*). They view human conscience as the locus of the encounter between the human being, the single individual, and Heaven, and in Heaven and through Heaven the encounter of the single person with all the persons and the myriad things of the universe. This last doctrine shows a certain degree of analogy with the Christian doctrine of the «mystical body» of Christ.

Special Topics of Comparative Theology

In a context of comparative religion (Christian and Confucian), one would think it useful not just to study Confucian ideas about the «ultimate concern.» There are numerous subjects of comparative theology, which are definitely worth exploring, since they could yield a whole range of profound insights not just into Confucian thought, but also into our understanding of the Christian religion. We may call them «Special Topics of Comparative Theology.» Here is a provisional list:

1. Immanent transcendence: a peculiarity of the Confucian religion?;
2. Confucian Christology. i.e. Jesus Christ as viewed by a Confucian point of view. A difficult and stimulating topic;
3. The view of human nature in Confucianism and Christianity. This could also be called «Confucian theology of the incarnation,» meaning that humans have been viewed in Confucianism as the incarnation of God/Heaven, at least from the time of Dong Zhongshu (179–104 BC), and later thinkers;
4. A comparative study of the Confucian «*ren*» and the Christian «*agape*»;
5. Salvation by oneself or salvation by God?;
6. Interaction between Heaven and humankind in Confucianism (*Tian ren ganying*) and in Christianity (*salvation history*);
7. The Kingdom of Heaven in Confucianism and Christianity;
8. A comparison of the «Mystical Body of Christ» and the Confucian *Wan Wu Yiti* («all things are one body»);
9. Immortality of the soul in Confucianism and Christianity;
10. Confucian and Christian Liturgy (including «prayer» and sacrifice);
11. Asceticism in Confucianism and Christianity (including «moral cultivation»);

12. Sin in Confucianism and Christianity;
13. Theology of history (including eschatology) in Confucianism and Christianity;
14. Is double belonging possible?;
15. Theological issues in the Rites Controversy.²

2. Umberto Bresciani received his M. A. and Ph. D. in Chinese Literature from National Taiwan University. He has lived in Taiwan for more than forty years. His main research interest is Chinese philosophical and religious thought and comparative cultural and theological studies.

Per una rinnovata narrazione cristologica

RENATO FILIPPINI

Il cuore del problema missionario sembra essere la scelta ed utilizzazione della narrazione cristologica. Per molti secoli fino al Concilio Vaticano II, la principale narrazione dell'evento pasquale largamente diffusa su scala planetaria e generazionale era la morte vicaria o per espiazione di Gesù, rappresentata dall'espressione tradizionale «Gesù è morto per i nostri peccati». Si tratta di soteriologia amartiologica, vale a dire: la salvezza ci è donata attraverso il sacrificio di Gesù.

Tuttavia nei Vangeli abbiamo anche una narrazione soteriologica centrata sull'annuncio del regno e sulla pienezza di vita offerta per tutti¹. Gesù proclama e realizza la venuta del regno con la sua stessa vita, con il suo stile di vita inclusivo per tutti. Tale è la sua convinzione e radicalità che i suoi avversari, non potendolo contrastare, risolveranno di condannarlo alla morte in croce per bestemmia.

Narrazioni dell'evento pasquale²

Nel XI secolo sant'Anselmo, interpretando alcuni testi del Nuovo Testamento in cui si parla del sacrificio di Gesù, formulò l'espressione «*morte vicaria*» o «*per espiazione*» come interpretazione della morte in croce di Gesù, avvalendosi del codice cavalleresco del suo tempo in cui l'onore, l'offesa e la riparazione dell'offesa erano elementi che strutturavano la società. Secondo questa logica interpretativa, con il peccato l'uomo aveva procurato un'offesa a Dio alla quale però non era in grado di riparare perché limitato e finito. Questa situazione fece nascere la necessità che l'onore offeso di Dio fosse ristabilito da un essere a Lui uguale. Perciò Dio doveva incarnarsi allo scopo di diventare questo essere per riparare l'offesa fatta a Dio. Gesù con il sacrificio della sua morte in croce ci ha salvati, Innanzitutto, ha placato l'ira di Dio a causa dei nostri peccati, ripara l'offesa e ci fa meritare la riconciliazione con Dio. La salvezza procurata da Gesù veniva presentata come salvezza dopo la morte, una vita nell'aldilà.

1. «Sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10)

2. In questo paragrafo si segue la presentazione di L. Meddi, *Formare cristiani adulti. Desiderio e competenza del parroco* (Cittadella: Assisi, 2013), 92–8.

La risurrezione di Gesù rende universale l'evento di salvezza, ciascuno è in grado di arrivare alla stessa grazia redentiva donata da Cristo sulla croce. I sacramenti permettono ad ogni uomo di accostarsi alla sorgente della salvezza. La vita cristiana è stata ridotta alla sola pratica sacramentale, il buon cristiano è colui che si accosta ai sacramenti. La Chiesa si fa garante di questo accesso e assicura la presenza dei sacramenti. L'azione divina è stata intesa come comunicazione per cui era sufficiente ricevere il sacramento.

Questa logica redentiva, o di morte vicaria, è stata proposta per secoli dalla Chiesa come spiegazione della salvezza realizzata da Cristo. Ancor oggi è la forma abituale di pensare ad essa per milioni di cristiani in tutto il mondo. Ne è conferma gran parte del vocabolario liturgico e della Liturgia delle Ore che fanno abbondante uso di tale lessico.³

Tuttavia questa logica suscita questioni molto serie, dando adito a conclusioni in forte contrasto con altre prospettive sul significato e sulla modalità della salvezza e della figura di Cristo. Ne consideriamo alcune:

a) Dio esige la morte di un innocente per la riparazione dei peccati. Ne nasce una immagine di un Dio sadico, amante della violenza e del sangue;

b) L'incarnazione non ci sarebbe stata se non ci fosse stato il peccato di Adamo ed Eva. L'incarnazione non è vista, allora, come l'atto supremo di Dio che vuole comunicare con l'uomo invitandolo alla comunione con Lui;

c) Gesù diventa l'essere necessario per riparare al peccato dell'uomo, è lo strumento per l'opera di riconciliazione. Gesù non è «immagine del Padre e primogenito dei risorti».

Per quanto concerne la narrazione redentiva, il papa emerito Benedetto XVI stesso afferma che «Sono formule grandi e vere, e che tuttavia non trovano più posto nella nostra *forma mentis* e nella nostra immagine di mondo; che devono esser per così dire tradotte e comprese in modo nuovo»⁴.

Accanto all'interpretazione della morte vicaria, un'altra narrazione cristologica sviluppata nella tradizione cristiana è quella di Gesù *diffusore dello spirito d'amore di Dio*. Gesù è colui che ci dona lo Spirito promesso. Giovanni, che più volte la menziona lungo il suo racconto evangelico, la sintetizza nelle parole di Gesù sulla croce.⁵ Dio conferma nuovamente il suo amore per l'umanità con la risurrezione di Gesù.

Successivamente la Chiesa interpreta lo Spirito come dono pasquale accessibile nel-

3. Espressioni quali sacrificio, riconciliazione, sangue, immolazione, espiatione ecc., sono molto frequenti nel messale romano tra gli *oremus* e i prefazi, mentre nella liturgia delle ore sono ricorrenti nelle intercessioni e nelle preghiere finali.

4. Benedetto XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010), 192.

5. «Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: «È compiuto!». E, chinato il capo, consegnò lo spirito» (Gv 19,30).

la dimensione sacramentale come legame con Cristo. È la comunione profonda con Lui, sperimentata soprattutto nella vita religiosa attraverso l'esperienza personale di Dio nella contemplazione. Questa struttura diventa la base della spiritualità.

Un'altra narrazione cristologica dei vangeli ci presenta *Gesù come costruttore del regno e servitore della pienezza di vita*. Questa prospettiva aiuta a riscoprire l'umanità di Gesù. Ciò che Gesù realizza è il piano di Dio per l'umanità: la nostra salvezza o pienezza di vita offerta da Dio in Gesù.

I sinottici ci presentano Gesù che agisce nella linea dello Spirito già conosciuto in azione nell'Antico Testamento dalla creazione alla liberazione in Egitto, nel promuovere profeti per guidare il popolo. In questa prospettiva Gesù continua e attualizza la pratica messianica: per la potenza dello Spirito Egli guarisce, perdona, annuncia, libera, difende i deboli ed oppressi.

La riscoperta della predicazione del regno di Dio e la pratica messianica congiunta alla ricerca del senso storico della morte di Gesù ci aiutano nel lavoro di integrazione delle narrazioni del *kerygma* per un annuncio della buona notizia che risuoni come tale nel cuore dell'ascoltatore.

Gesù di Nazareth e la sua pratica messianica

L'annuncio del regno di Dio è il tema centrale della predicazione di Gesù.⁶ Secondo i sinottici, Gesù iniziò la sua missione proclamandone l'imminenza, la venuta e realizzazione qui e ora.⁷ Il regno di Dio ha due caratteristiche concrete. 1) Esso arriva per tutti, nessuno escluso, ed è offerto gratuitamente. 2) I primi destinatari del Regno sono i poveri, gli esclusi e gli emarginati.

In relazione a queste caratteristiche del regno, Gesù compie dei gesti e delle azioni che lasciano intendere che il regno è presente in essi. Gesù afferma, realizza e rende concreta la venuta del regno, la venuta di Dio stesso con la sua signoria nelle relazioni umane e sociali attraverso gesti e azioni simboliche.

La preghiera come relazione particolare di Gesù con Dio, concretizzata nella frequenza e nell'intensità, assume un aspetto di novità. Gesù insegna ai suoi a pregare rivolgendosi a Dio con l'espressione affettuosa e di fiducia del bambino verso il padre «*Abbà*» (babbo). Questo modo di mettersi in relazione con Dio è per Gesù espressione della con-

6. Per questo paragrafo si segue la ricerca di J. R. Busto, *Cristologia per iniziare* (Roma: Edizioni ADP, 2006), 44-75.

7. Mt 4,17; Mc. 1,15; Lc 4,43.

cezione di Dio che gli è caratteristica: Dio ama come un padre il proprio figlio indipendentemente dal suo comportamento.

Gesù ha annunciato il messaggio della venuta del regno di Dio utilizzando le parabole. Il tema generale e centrale delle parabole, infatti, è il Regno di Dio. Tuttavia, esso non è mai descritto o definito, bensì presentato come una situazione di fronte alla quale ciascuno è chiamato a decidersi per la propria vita.⁸ Le parabole annunziano il regno di Dio non come l'evento che accadrà in futuro, ma come la realtà presente nell'opera di Gesù. Egli è parte essenziale dell'annuncio che porta al mondo e non ne è semplicemente il banditore.

Gesù ha realizzato nella sua vita azioni intese dai suoi contemporanei come miracolose. I miracoli compiuti da Gesù sono azioni meravigliose, segni della venuta del regno di Dio, che si manifestano in guarigioni, esorcismi, perdono dei peccati, accoglienza di peccatori ed esclusi.

La pratica di stare a tavola con pubblicani e peccatori da parte di Gesù può essere letta come una parabola viva, immagine e annuncio dell'imminenza del regno di Dio, a cui sono chiamati tutti, e della sua presenza tra poveri, peccatori ed esclusi. I pasti condivisi con queste categorie di persone sono immagine del regno di Dio. Gesù rende già presente questo regno, che annuncia come imminente, quando mangia assieme a tutti coloro che erano considerati lontani da Dio secondo i criteri socio-culturali e religiosi del tempo.

Di questi pasti condivisi, l'ultimo fu il più importante.⁹ Gesù, dinanzi alla sua morte imminente, prevista ed accettata, si congeda dai pochi che ancora credevano nel suo annuncio e lo seguivano. Infatti la maggioranza lo aveva già abbandonato vedendo che, invece di un regno di gloria e onore, stava arrivando la persecuzione.

L'eucarestia è per i cristiani il ricordo di quell'ultima cena, il memoriale della pratica messianica di Gesù perché in essa si ritrova tutta la sua vita e il suo messaggio. Il cuore del suo messaggio resta plasmato dall'eucarestia, perché con la sua pratica dei pasti dai quali nessuno era escluso, Gesù mostrava come era Dio: un Dio che accoglie tutti, anche i peccatori.

Gesù non è morto di vecchiaia, ma di una morte violenta. Qual è stato il motivo della sua morte? Gesù annuncia con la sua predicazione l'imminenza del regno di Dio e lo dimostra con segni meravigliosi e gesti profetici. Il racconto della cacciata dei mercanti dal tempio è un episodio chiave nel ministero di Gesù. Esso si trova in tutti e quattro i

8. «Il Regno di Dio è simile a...». Con questa o simili espressioni iniziano molte parabole. Ad esempio si veda in *Mt* 13,24. 31. 45. 47; 18,1. 23; 20,1; 22,2; 25,1.14.

9. *Lc* 22,14.

vangeli. Sebbene nel vangelo di Giovanni sia posto all'inizio,¹⁰ dalla collocazione del testo all'interno dei sinottici¹¹ notiamo che il racconto diventa una delle ultime cose fatte da Gesù nella sua vita pubblica. Gesù compie un gesto profetico il cui messaggio è una denuncia al sistema cultuale di cui il tempio era il simbolo.

I capi religiosi, rappresentati da Caifa, sono costretti ad una scelta: se il regno messianico fosse arrivato e Gesù fosse il messia, dovrebbero accogliere l'invito alla conversione cambiando il sistema del culto. In caso contrario, se Gesù fosse un falso profeta dovrebbe essere punito con la morte, come stabiliva la legge con i falsi profeti.

La necessità della morte di Gesù si spiega nella prospettiva dell'amore di Dio che si dona liberamente. Questo è ciò che muove Gesù a dare, a offrire la sua vita sulla croce come espressione di fedeltà fino in fondo. La morte di Gesù è conseguenza del suo agire, diventata inevitabile per la sua coerenza e fedeltà a Dio nella pratica messianica come incarnazione dell'amore gratuito di Dio a tutti, nessuno escluso.

Nel tentativo di rendere significativo e più incisivo il messaggio cristiano va sempre salvato il contenuto e il senso profondo della morte di Cristo. Quando si cercano parole per meglio aiutare i nostri adulti a scoprire il vangelo come buona notizia, rivelazione di Dio, senso profondo della vita, guarigione della propria esistenza, messaggio di speranza, occorre sempre utilizzare come criterio di verifica se il nostro messaggio aiuta ad accettare il senso dell'esperienza del crocifisso come sapienza della propria esistenza e quello dell'umanità intera, oppure stiamo proponendo una semplice filosofia umana.¹²

10. In Giovanni si trova al capitolo 2. «L'evangelista Giovanni lo colloca al principio perché, in maniera coerente con la sua concezione dell'azione di Gesù, il ministero di Gesù nel tempio e ciò che egli vi ha compiuto riassume in pratica tutto il suo messaggio e il suo mistero», J. R. Busto *Cristologia per iniziare*, op. cit., 65.

11. In Matteo si trova al capitolo 21 dei 28 di cui è costituito; in Marco è al capitolo 11 sui 16 totali; in Luca è collocato al capitolo 19 dei 24 di cui è composto.

12. L. Meddi, *Formare cristiani adulti*, op. cit., 97.

P. Renato Filippini è un missionario Saveriano attualmente impegnato nella missione di Tamana, in Giappone.

Cultura e società



Nari

SERGIO TARGA

La Via degli dèi

Il Naobi no Mitama di Motoori Norinaga

SEY NISHIMURA

Novelle Bengalesi — v

Dulu e bubu

Lavoro e accattonaggio

Il suono delle bastonate

ANTONIO GERMANO

Nari

SERGIO TARGA

Kazi Nazrul Islam nacque il 24 maggio 1899 nel villaggio di Curulia nel distretto di Bardhaman, nell'attuale Bengala Occidentale. Soprannominato «il poeta ribelle» (*Bidrohi Kobi*), Nazrul è diventato, per ironia della sorte, il poeta nazionale del Bangladesh. Nazrul, infatti, nato e vissuto al tempo del governo coloniale britannico, si considerava indiano e fino al momento della sua grave malattia — che gli causò la completa e irreversibile perdita delle sue facoltà intellettuali (1942) — rimase assolutamente contrario a qualsiasi divisione dell'India, e tanto meno del Bengala.

Fautore e propositore di un'India libera e unita, Nazrul credeva fortemente nell'unità delle sue due anime: quella indù e quella mussulmana. Egli stesso mussulmano, visse la sua vita all'insegna del sogno purtroppo utopico di questa unità impossibile: nel 1924 sposò una donna indù, Promila (Asalota) Sengupta, e chiamò i suoi figli con nomi che ricordavano allo stesso tempo entrambe le tradizioni indù e mussulmana: Krishna Mohammod, Arindom Khaled (Bulbul), Kazi Sobyasaci e Kazi Aniruddho.

Allergico ad ogni tipo di fondamentalismo religioso, fu un profondo conoscitore di entrambe le fedi. La poesia *Nari* stessa, come si noterà, è colma di riferimenti alla tradizione mitologico-religiosa indù. Di estrazione medio-bassa, Nazrul sperimentò la povertà più radicale, motivo questo della profonda sintonia che da sempre lo legò alle masse diseredate e contadine del Bengala.

Di carattere impulsivo e amante della libertà, passò un anno nelle carceri britanniche per sedizione (1923). Da sempre simpatizzante comunista, anche a motivo della sua profonda amicizia con Muzaffar Ahmed (1889-1973), uno dei fondatori del Partito comunista dell'India, Nazrul non si identificò mai pienamente ed esclusivamente con alcun partito specifico, mantenendo invece una vasta collaborazione con tutte le forze progressiste e nazionaliste del tempo: se Nazrul aborrisce i fondamentalismi religiosi, non favoriva certo quelli politici! È comunque negli oltre due anni che egli passerà a Hugli, dopo il suo matrimonio, che il suo attivismo politico segnerà la sua massima espressione.

Verso la fine del 1925, diventa membro del Comitato provinciale del congresso del Bengala¹. È in questo nuovo ruolo che Nazrul, uscito dall'ambiente urbano e forse eccler-

1. «Congresso» indica qui il Partito del congresso, il partito che portò l'India all'indipendenza, e che anco-

tico di Calcutta, incontra i contadini e i pescatori del Bengala. Questi nuovi contatti spingono Nazrul insieme ad altri attivisti (ad esempio, Hemanto Kumar Sarkar, Kutubuddin Ahmed, Shamsuddin Hossain) a fondare il Partito del *Labour Swaraj*, come branca del Partito del congresso. Questo nuovo partito avrà come proprio organo di stampa il settimanale *L'aratro (Langol)* il cui direttore e, di fatto, anche l'editore, sarà Nazrul stesso. E sarà sul primo numero di questa rivista (dicembre 1925) che Nazrul pubblicherà una serie di poesie raccolte in seguito sotto il titolo onnicomprensivo di *Colui che crede nell'uguaglianza (Samyabadi)*². Fra queste poesie si trova anche *Nari* («Donna»).

Per capire l'idea di Nazrul circa l'uguaglianza di cui si fa cantore, con diretto riferimento a un'ideologia comunista, riporto di seguito la traduzione di una parte del *Manifesto del nuovo partito dei lavoratori* pubblicato da Nazrul sul primo numero de *L'aratro*:

L'obiettivo del Partito è di ottenere la piena indipendenza della nazione dell'India basata su una uguaglianza politica, sociale, economica e di genere. I mezzi per raggiungere questo obiettivo sono quelli di unirsi e di usare la forza, attraverso un movimento di massa non-armato. Il *Labour Swaraj Party* del Congresso nazionale dell'India afferma che l'ultimo mezzo rimasto per adempiere le richieste nazionali dell'India è quello di organizzare gli operai e i contadini del Paese, cioè l'80% della popolazione, così che essi diventino più consapevoli dei loro diritti e, nel loro interesse e con il loro potere, strappino l'indipendenza dalle mani degli attuali governanti oppressori³.

Nari viene così a impersonare il nucleo dell'uguaglianza di genere nel contesto più ampio e organico di un'uguaglianza sistemica. Con questa poesia Nazrul si fa indubbiamente sostenitore della libertà delle donne e della loro uguaglianza con gli uomini. E fa questo in cinque momenti successivi.

In primo luogo, Nazrul ci invita a rivedere la nostra storia: la grandezza e la povertà delle gesta umane, se analizzate in profondità, portano in ugual misura la responsabilità di uomini e donne.

Secondariamente, Nazrul attacca il credo comune delle fedi abramitiche secondo il quale è la donna che introduce il peccato nel mondo. Nazrul, significativamente, contesta l'idea di peccato originale non come atto di fede erroneo, ma come concezione culturale

ra oggi rimane giocatore importante nelle vicende politiche dell'India.

2. Per un'edizione moderna di *Samyabadi* si veda Kazi Nazrul Islam, *Samyabadi* (Dhaka: Agami Prokashoni, 2010). Questo testo che raccoglie tutte le poesie centrate sull'uguaglianza, originariamente pubblicate dal poeta nella rivista *L'aratro* (dicembre 1925), offre pure una discreta introduzione e commento a ciascuna di esse. Il testo è in bengalese.

3. Mia traduzione di Nashid Kamal tr., Rafiqul Islam, *Biography of Kazi Nazrul islam* (Dhaka: Nazrul Institute, 2014), 246.

fittizia, fonte di stereotipi e pregiudizi riguardo alla donna e alla sua collocazione nella società del tempo.

In un terzo momento, Nazrul non solo decostruisce l'ideologia fittizia perpetrata da una società patriarcale e maschilista, ma cerca di fondare una nuova concezione della donna in cui ci sia un posto positivo per mogli, sorelle e madri. È qui importante notare che la rivendicazione dell'uguaglianza di genere in *Nari* sembra non passare dall'assunzione da parte delle donne di ruoli assegnati loro dall'idea pregiudiziale maschilista; l'uguaglianza, invece, sembra realizzarsi nella riscoperta dei ruoli positivi che le donne da sempre ricoprono.

In quarto luogo, l'uguaglianza di genere che Nazrul propone passa dal riconoscimento della diversità di caratteristiche e sensibilità di uomini e donne verso l'affermazione di una complementarietà dei due sessi.

Infine Nazrul conclude la sua poesia scagliandosi contro quelle pratiche socio-culturali e commerciali che schiavizzano la donna e la costituiscono oggetto sessuale, insistendo sulla necessità che siano le donne stesse le autrici della propria liberazione⁴.

Probabilmente l'uguaglianza dei sessi che Nazrul promuove potrebbe non corrispondere alle sensibilità moderne. Malgrado ciò, rimane innegabile ed originale l'apporto di Nazrul ad una tematica che solo in tempi recenti ha ricevuto la sua dovuta attenzione.

La vicenda umana di Nazrul procederà tra alterne vicende e in mezzo a tragedie di vario genere, tra le quali la morte del figlio Bulbul nel 1930, la malattia della moglie nel 1939 e la propria malattia che lo colse a partire dal 10 luglio del 1942 quando, durante una trasmissione per ragazzi su *All India Radio* in Calcutta, perse improvvisamente l'uso della parola. Da quel momento «il poeta ribelle» tace.

Nel 1972 l'allora primo ministro del nuovo stato del Bangladesh, Sheik Mujib Rahman, previo accordo con il governo dell'India, porterà Kazi Nazrul Islam a Dhaka, dove nel 1976, assolutamente inconsapevole degli accadimenti sopravvenuti, la morte fisica verrà finalmente ad aggiungersi a quella morte intellettuale avvenuta ben trentaquattro anni prima.

Il poeta riposa ora nel campus dell'Università di Dhaka.



4. Questa interpretazione di *Nari* è stata presa dal testo di Winston E. Langley, *Kazi Nazrul Islam: The Voice of Poetry and the Struggle for Human Wholeness* (Dhaka: Nazrul Institute, 2009), 167-174.

Nari⁵

Canto l'inno dell'uguaglianza —

il mio occhio non scorge differenza alcuna tra uomo e donna!
 Di ciò che è grande nell'universo e di ciò che è buono nel creato
 sua sorgente è per metà la donna e per l'altra l'uomo.
 Allo stesso modo ciò che nell'universo sopraggiunge come peccato, sofferenza e lacrime
 Ha la sua origine per metà dall'uomo e per l'altra metà dalla donna.
 Chi è, oh donna, che ti sminuisce riferendoti alle fiamme dell'inferno⁶?
 A costui ricorda che il peccato delle origini non viene dalla donna, ma dall'uomo-diavolo.
 Oppure rivelagli che il peccato, come il demonio, non si origina né dal maschio
 [né dalla femmina.
 Essi non hanno genere e convivono in egual misura tanto nella donna quanto nell'uomo.
 In quest'universo la fioritura di tutti i fiori, come la maturazione di tutti i frutti
 porta in sé la forma, la linfa e la dolcezza della donna.
 Hai visto le pietre del Tajmahal⁷? Hai scorto la loro vitalità?
 In esse il cuore è Momotaj, la donna, il suo esterno è l'uomo Jahan, l'imperatore.
 Lakshmi⁸ della sapienza, Lakshmi della musica, Lakshmi dei raccolti, oh donna,
 ricettacolo di grazia, di volta in volta tu assumi forme diverse.
 L'uomo porta l'arsura del giorno di lavoro;
 la sua donna porta la pace della notte, brezza senza fine.
 Oh donna, di giorno sei fonte di forza e coraggio, e moglie diventi la notte;
 l'uomo viene a te con l'aridità del deserto, ma tu, donna, gli ridoni la dolcezza della vita.
 L'uomo dietro all'aratro ha reso il campo fertile.
 Ma è il seme seminato dalla donna che ha reso verdissimo quel campo.
 L'uomo guida l'aratro. La donna porta l'acqua: la terra e l'acqua mischiandosi
 producono frutto e diventano, del riso maturo, le spighe dorate!

5. La traduzione qui proposta privilegia il significato letterale dei versi a scapito probabilmente della poetica. I termini non tradotti sono generalmente riportati secondo una translitterazione della lingua sanscrita e non secondo quella bengalese. Un grazie sentito a Dipali Das per l'indispensabile aiuto fornito nel tradurre e comprendere *Nari*.

6. Come diventa chiaro nel prosieguito, il riferimento qui è al peccato originale che nel racconto tradizionale attribuisce a Eva, la prima donna, l'ingresso del peccato nel mondo.

7. Il Tajmahal è il mausoleo monumentale costruito in Agra (Uttar Pradesh, India) dall'imperatore Moghul, Jahan per onorare la moglie preferita, Momotaj Mahal. Commissionato nel 1632, sarà definitivamente completato solo nel 1653. Si veda J. F. Richards, *The Mughal Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 123–25.

8. Il termine Lakshmi che talvolta è tradotto come «fortuna», in realtà si riferisce alla dea Lakshmi o Sri, consorte di Vishnu, dea della ricchezza, del benessere, e della prosperità in genere. Il termine è ancor oggi usato come vezzeggiativo per indicare bambine, ragazze e donne in genere. Il termine in questo senso esprime buon auspicio e benedizione. Per un trattamento comprensivo della dea Lakshmi si veda D. R. Kinsley, *Hindu Goddesses* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988), 19–34.

Oro e argento,

al tocco di femminili membra diventano gioielli.

Nella lontananza di una donna o nell'unione con essa, l'uomo trova del poeta l'ispirazione, le sue parole allora diventano poesie, i suoi suoni canzoni!

All'uomo la fame, alla donna di estinguerla la forza: nell'unione di fame e ambrosia vengono alla vita giorno dopo giorno i grandi della terra.

I grandi trionfi, come le imprese più grandi nel mondo,

Hanno ottenuto la loro magnificenza grazie al sacrificio di madri e sorelle e mogli.

Quali battaglie, quante uccisioni l'uomo ha fatto, tutto ciò è conservato nella Storia.

Ma quante donne il *sindur* della propria fronte han dovuto cancellare⁹, questo non è

[insieme notato!

Sulle colonne che gli eroi ricordano¹⁰, qualcuno ha forse scritto del cuore consunto delle

[madri o del servizio silenzioso di sorelle affettuose?

Il trionfo non è mai stato raggiunto dalla sola spada dell'uomo;

l'ispirazione e la forza per esso sono venuti dalla Lakshmi della vittoria, da te, oh donna!

Il re governa il regno, ma è la regina a governare il re,

ed è la sua dolcezza che purifica della sua stanchezza il regno.

Il maschio è senza cuore,

per farlo uomo metà del suo la donna in prestito gli ha dato.

Anno dopo anno celebriamo con feste il ricordo di personalità immortali

la cui fama la terra stessa a contenere fatica.

Eppure costoro sono venuti al mondo per il potere impermanente di una passione

[estemporanea—

Rama ha abbandonato Lava e Kusha nella foresta, a Sita il compito di crescerli¹¹.

La donna ha insegnato al bambino-uomo l'affetto, l'amore, la grazia, la nostalgia;

Di contro, i suoi occhi luminosi, di *kajol* ha rivestito, ombra della profonda sua sofferenza.

L'uomo ha stranamente ripagato questo suo debito originale

confinando colei che stringendolo al seno teneramente baciò.

9. Il *sindur* è una polvere rossa vermiglio che le donne sposate indù vestono tra la partitura dei capelli, sulla fronte. Il costume richiede che alla morte del marito la moglie cancelli il *sindur* dalla sua fronte. Questo gesto rituale, accompagnato dalla rottura dei bracciali di conchiglia ai polsi (chiamati *shaka*), inizia il periodo della vedovanza. Il poeta usa questa immagine non per indicare le donne di una particolare comunità, quella indù appunto, ma per indicare le vedove in genere, di qualsiasi comunità esse appartengano.

10. Fin da tempi antichissimi in India è prevalsa l'usanza di erigere colonne di pietra (ma anche di altro materiale) per ricordare le gesta di personaggi illustri. Famose sono le colonne erette dall'Imperatore Asoka Maurya (circa 304–232 a.C.) ancora visibili oggi in molte parti dell'India. Si veda R. Thapar, *Early India* (New Delhi: Penguin Books India, 2003), 174–90.

11. Rama, Lava, Kusha e Sita sono alcuni dei personaggi principali del *Ramayana*, una delle due grandi epiche dell'India, l'altra essendo il *Mahabharata*. Lava e Kusha sono i figli gemelli di Rama e Sita. Il poeta probabilmente contrasta la passione momentanea del maschio che crea un uomo con la lunga durata del tempo che serve a crescerlo, compito questo della donna. Sita fu bandita dal regno di Ayodhya da Rama quando incinta dei gemelli, che nascono fuori dal palazzo e sono da lei cresciuti.

Parasurama stesso, l'incarnazione di Vishnu¹² —
obbedendo all'ordine del padre, con un'ascia la madre decapitò¹³.

Ora è il tempo di invertire le parti: la donna, metà del divino¹⁴, ribalta oggi la
[consuetudine antica:

Non è più lei a essere confinata dalla Storia, è l'uomo oggi a occupare il di lei posto.

Passato è il tempo,
quando l'uomo non era servo e le donne erano schiave!

Oggi è il tempo della simpatia, il tempo dell'umano, il tempo dell'uguaglianza,
nessuno farà più prigionieri altri, questo il messaggio che risuona tutt'intorno!
Se l'uomo le donne prigioniere mantiene, allora nel tempo prossimo a venire
morirà nella stessa prigione da lui stesso per la donna creata.

Questo è il *dharma*¹⁵ del tempo presente —
colui che altri brucia, da quella stessa fiamma sarà bruciato a sua volta.

Ascolta, oh creatura del mondo!
Nella misura in cui opprimerai altri, nella stessa misura perderai la tua stessa umanità¹⁶.

Dimmi: chi è quel tiranno
che usando gioielli d'oro e d'argento ti ha fatto prigioniera in Yakshapuri¹⁷?
Oggi tu non manifesti più la tua esuberanza di vita;
oggi timorosa e nascosta alla vista parli solo parole nascoste¹⁸!

12. Questa è una parafrasi dell'originale *tini nor-obotar*, letteralmente, «egli l'uomo incarnato». Vedi nota seguente.

13. Il poeta fa riferimento a una storia del folklore indù molto conosciuta. Parasurama, la sesta incarnazione di Vishnu, figlio minore del saggio Jamadagni e della casta Renuka, uccide la madre su ordine del padre tagliandole la testa con un'ascia. Renuka era infatti accusata di adulterio dal padre. Per questo mito si veda la voce "Parasurama" di Y. Bonnefoy and W. Doniger, *Asian Mythologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 82–4.

14. La traduzione qui è molto approssimativa e tenta di rendere il concetto e termine bengalese di *ardhanariswara* letteralmente il «dio metà donna». Tradizionalmente il termine indica il dio Shiva nella sua concezione composita di un essere metà uomo e metà donna, una forma androgina che rappresenta Shiva e la sua consorte e *sakti* (forza), la dea Parvati (conosciuta anche con i nomi di Devi, Gouri e Uma). Significativamente per la nostra poesia, *ardhanariswara* indica l'unione di maschile e femminile, e la loro eventuale identità, sorgente universale di tutto ciò che è.

15. Ho preferito non tradurre la parola *dharma* perché di uso comune anche nelle lingue europee. Il termine qui indica «regola, legge, destino, procedura ineluttabile».

16. Parafrasi di *nije hobe toto klib*, letteralmente: «Tu stesso allo stesso modo diventerai neutro (nel senso di emascolato)».

17. *Yakshapuri* (*Jokkhopuri*) è il nome originario di una commedia drammatica di Rabindronath Tagore, poi nominata come *Roktokorobi* («Oleandri rossi»). Nella commedia *Yakshapuri* è lo stato immaginario, dove tutto è sacrificato all'avidità umana, dove bellezza e amore sono sacrificati sull'altare della produzione. Essere prigioniera in *Yakshapuri* significa essere venduta all'avidità, dimenticando la propria dignità, la libertà e l'amore che vanno oltre l'oro e l'argento! Si veda "Roktokorobi" in F. Alam and R. Chakravarty eds., *The Essential Tagore* (Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 376–450.

18. L'espressione usata da Nazrul è *nepotthe koo kotha*: «Tra le righe, non evidenti, nascoste parole tu parli».

Tu oggi gli sguardi non sai più vedere¹⁹; hai bracciali ai polsi e cavigliere ai piedi, strappa il velo che ti copre il capo²⁰, oh donna; rompi tutte quelle catene. Spazza via quel velo che ti ha creato paurosa. Allontana da te tutti quegli ornamenti segni della tua servitù!

Oh donna, sei la beneamata figlia della terra,
Non ritornare ai monti, agli oceani, alle foreste cantando immemore con gli uccelli.
Quando Plutone, il re Yama, venne volando sulle ali della notte,
ti prese e portò nella sua oscura casa-caverna²¹!
Da allora tu sei una morta-vivente, soffocata da quegli antichi legami
nella casa della morte; quel giorno, sulla terra, scese l'oscurità²².
Come Nagini, distruggi la città di Yama²³, frattura la terra ed esci, oh madre!

19. Una donna, ma soprattutto una moglie, secondo lo stereotipo culturale bengalese, parla in maniera dimessa, senza guardare negli occhi l'interlocutore, coprendosi la testa con un velo.

20. Più che velo, qui ci si riferisce alla *ghomta*, la parte finale e superiore del *sari* che le donne bengalesi vestono passandola sulla testa e coprendosi le spalle.

21. Significativamente Nazrul accosta qui la mitologia greco-romana a quella indiana: Plutone è il dio dell'Ade e Yama (Jomo in bengalese) il dio dei morti. Il poeta sembra fare riferimento al mito del rapimento di Proserpina (Persefone per i greci) da parte di Plutone, e del suo confinamento in una caverna oscura nelle viscere della terra. Secondo il mito, Plutone rapisce Proserpina usando una quadriga trainata da quattro cavalli neri. Il verso che precede il riferimento a Plutone-Yama e che chiede alla donna di non girovagare immemore può essere inteso come il tentativo di evitare il ratto di Plutone. Proserpina, infatti, fu rapita mentre con le amiche leggiadra raccoglieva fiori sulle rive di un lago vicino al monte Etna. Per il mito di Plutone e Proserpina si veda tra le diverse traduzioni in italiano quella recente a cura di L. Micozzi, *Claudio Claudiano. Il rapimento di Proserpina* (Milano: Mondadori, 2013).

22. Possibilmente anche se tentativamente il riferimento qui è ancora allo stesso mito di cui sopra. Si racconta infatti che Cerere, la madre di Proserpina, disperata per la scomparsa della figlia inizia a distruggere la terra. Giove preoccupato ordina a Plutone, suo fratello, di restituire Proserpina alla madre e così ristabilire l'ordine sulla terra. Prima di adempiere l'ordine di Giove, Plutone fa mangiare a Proserpina sei semi di melograno, vincolando così la dea all'al di là! A causa di questi semi Proserpina tutti gli anni dovrà ritornare nell'Ade per sei mesi (autunno e inverno) per poi ritornare dalla madre Cerere nei restanti sei mesi (primavera ed estate). La donna-Proserpina di Nazrul è la morta-vivente dell'alternanza stagionale.

23. Nagini nella mitologia dell'India sono le femmine dei Naga, una categoria di esseri semi divini, in forma di grossi serpenti (cobra) i più famosi dei quali sono Vasuki il re dei Naga, Manasa sua sorella e quindi una Nagini, e Shesha o Ananta, un'altra figura regale. Sia Vasuki sia Shesha sono connessi con la creazione dell'universo: Vasuki è il cobra che Shiva veste come ornamento attorcigliato al suo collo, mentre Shesha è il serpente connesso a Vishnu e una sua forma esso stesso. È possibile argomentare che Vasuki e Shesha rappresentino lo stesso essere; è solo la loro diversa affiliazione settaria a fonderne la differenza. I Naga vivono in un mondo sotterraneo chiamato Patala, lo stesso posto dove Yama risiede, citato anche nella poesia in analisi. Si veda P. Thomas, *Epics, Myths and Legends of India* (Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co., 1961), 130–31. La Nagini di Nazrul potrebbe essere la stessa Manasa, dea dei serpenti particolarmente venerata in Bengala e in tutto il nord-est dell'India. Infatti una delle storie connesse alla sua nascita racconta che Manasa, figlia misconosciuta di Shiva, originata dal suo seme depositato su un fiore di loto, sarebbe cresciuta nelle viscere della terra salvata e allevata da Kadru, la madre dei Naga appunto. Da adulta Manasa lascerà il Patala della sua infanzia, ritornerà in superficie e combatterà strenuamente per essere riconosciuta e venerata come dea. La donna-Nagini di Nazrul è incitata a seguire le orme di Manasa, e rioccupare così il suo giusto posto come dea al fianco di Shiva, l'*ardhanariswara*. Le storie correlate a Manasa raccolte nella letteratura bengalese tardo-medievale delle *Man-galkavya* possono essere lette in una traduzione moderna nell'opera di Kaiser Haq con l'introduzione di

Nell'oscurità il tuo bracciale frantumato ti mostrerà la via.
 Col tuo piede ormai libero, colpisci la fame canina dell'uomo-Yama,
 quella fame con Yama cadrà sconfitta ai tuoi piedi.
 Da sempre, oh donna, hai solo distribuito ambrosia; ora il tempo è venuto:
 quella mano che usasti per donare il tuo nettare, ora somministrerà un mortale veleno!
 Quel giorno non è lontano —
 quando la terra insieme all'uomo canteranno della donna il trionfo!

BIBLIOGRAFIA

- ALAM, Fakrul and Radha Chakravarty eds.
 2011 *The Essential Tagore*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bonnefoy, Yves and Wendy Doniger
 1993 *Asian Mythologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- HAQ, Kaiser (con introduzione di Wendy Doniger)
 2015 *The Triumph of the Snake Goddess*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- ISLAM, Kazi Nazrul
 2010 *Samyabadi*. Dhaka: Agami Prokashoni.
- KAMAL, Nashid
 2014 *Rafiqul Islam, Biography of Kazi Nazrul islam*, Dhaka: Nazrul Institute.
- KINSLEY, David R.
 1988 *Hindu Goddesses*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- LANGLEY, Winston E.
 2009 *Kazi Nazrul Islam: The Voice of Poetry and the Struggle for Human Wholeness*. Dhaka: Nazrul Institute.
- MICOZZI, Laura
 2015 *Claudio Claudiano. Il rapimento di Proserpina*. Milano: Mondadori.
- RICHARDS, John F.
 1998 *The Mughal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THAPAR, Romila
 2003 *Early India*. New Delhi: Penguin Books India.
- THOMAS, P.
 1961 *Epics, Myths and Legends of India*. Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co.

Wendy Doniger, *The Triumph of the Snake Goddess* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015). Alle pagine 114–25, si trova la narrazione della nascita della dea Manasa qui brevemente tratteggiata. Sergio Targa è un missionario Saveriano da oltre vent'anni missionario in Bangladesh.

La Via degli dèi

Il *Naobi no Mitama* di Motoori Norinaga

SEY NISHIMURA

(traduzione di TIZIANO TOSOLINI)

Il testo che presentiamo, è la traduzione di un celebre scritto di Motoori Norinaga, un eminente erudito e intellettuale del periodo Edo (1603–1868), molto apprezzato sia in vita che dalle successive generazioni di studiosi. Motoori nacque a Matsusaka, nell'allora provincia di Ise, e venne educato prima al paese e poi a Kyōtō. Iniziò i suoi studi interessandosi di letteratura del periodo Heian (794–1185), ma nel 1763, dopo uno stimolante incontro con lo studioso nativista Kamo no Mabuchi, rivolse la sua attenzione ai testi della letteratura antica e intraprese studi filologici dei classici giapponesi, soprattutto del Kojiki (古事記, Racconto degli antichi eventi) che egli riconobbe come un'affidabile fonte circa il Giappone antico (in epoca pre-buddhista) e sull'«Era dei kami» (cioè l'era delle divinità). Per nulla scoraggiato dal fatto che nelle opere antiche vi fossero pochissimi riferimenti ad una teologia sistematica, egli affermò che, sebbene le rivelazioni concernenti i kami superassero palesemente ogni discorso razionale, la verità delle cose era già presente nei testi antichi, e che questa sarebbe potuta essere intuitivamente appresa da tutti i giapponesi che possedessero un cuore sincero. Considerò la dinastia imperiale come divina ed eternamente inviolabile. Sostenne l'idea di una purezza caratterizzata dalla spontaneità naturale dello spirito e dei sentimenti (tipica del patrimonio del Giappone antico) che egli contrappose al Neo-confucianesimo, percepito come artificioso e straniero. All'interno dei pensatori nativisti, Motoori è considerato il terzo grande pensatore dopo Kada no Azumamaro e Kamo no Mabuchi. La sua opera più importante è senza dubbio il Kojiki-den (古事記伝, Commentario al Kojiki) di cui la presente traduzione è parte dell'introduzione. Il testo di Motoori, che qui viene offerto in traduzione italiana, è preceduto da uno studio di Sey Nishimura che ne spiega in maniera dettagliata la storia e la composizione. Data la lunghezza dei due scritti, il Naobi no mitama di Motoori Norinaga verrà pubblicato sul prossimo numero dei Quaderni del CSA.



Motoori Norinaga (本居 宣長 1730–1801) aveva trentaquattro anni quando dette inizio al suo *opus magnum*, il *Kojiki-den* (古事記伝 *Commentario al Kojiki*). Quando nel 1822 la pubblicazione fu terminata, erano passati cinquantquattro anni dall'inizio della sua stesura, e ventun anni dalla morte del suo autore. L'esito di questa immensa fatica, e del tempo impiegato a scriverla, fu che il *Kojiki-den* eclissò per volume e qualità tutte le precedenti opere riguardanti il *Kojiki* (古事記 *Racconto degli antichi eventi*, 712

d.C.)¹. Tramite il *Kojiki-den* i lettori erano ora in grado di comprendere quel testo antico trascritto in un cinese eccentrico, enigmatico e colmo di astrusità. L'enciclopedica natura del *Kojiki-den*, inoltre, permise ai lettori di accostarsi all'antica civilizzazione giapponese — a patto di essere disposti ad affrontare i numerosissimi dettagli contenuti in quel poderoso lavoro².

Norinaga era convinto che si dovesse interpretare un testo nella maniera più completa possibile. Per questa ragione il *Kojiki-den* rasenta a volte una tediosissima ricerca scientifica che attinge da una gran vastità di fonti, tra cui scritti confuciani e buddhisti (le cui dottrine Norinaga disprezzava). Egli dimostra tuttavia di essere uno studioso di talento, che riesce a ricavare molti spunti dal materiale a sua disposizione. Il suo metodo è logico e obiettivo, la resa è lineare e le conclusioni ineccepibili. Purtroppo, ciò che lo sosteneva in una simile fatica era la convinzione — una fede, questa, che oltrepassava ogni buonsenso — che il testo del *Kojiki* fosse storicamente autentico. Se da una parte questa passione aveva dato inizio e sorretto il suo lavoro, essa conteneva anche un elemento negativo, in quanto la convinzione che tutti i dati presenti nel *Kojiki* fossero autentici danneggiò la forza persuasiva di questo suo altrimenti formidabile studio accademico.

Come tutti i commentari, anche il *Kojiki-den* non possiede una sua effettiva sistematicità tematica. Il materiale è disposto seguendo l'ordine del testo così come appare nel *Kojiki*, con l'aggiunta di varie raccolte di scritti, sillabari e caratteri, chiarimenti filologici e derivazioni terminologiche, grammatiche antiche, fonetica, poesia, storia, geografia, istituzioni politiche e sociali, artefatti, cerimonie e usanze. A questo riguardo, Norinaga annotava in una lettera a Īda Hyakkō 飯田 百頃:

Desidero che il mio commentario al *Kojiki* sia assolutamente dettagliato e completo, e questo è il motivo della sua lunghezza quasi snervante. Intendo racchiudere in questo lavoro tutti gli studi di giapponese antico, includendo anche aspetti irrilevanti al *Kojiki*³.

L'«introduzione» al *Kojiki-den* è quindi l'unica parte dell'opera che riporta in maniera sistematica il pensiero di Norinaga. La sezione finale forma un trattato a parte ed è particolarmente pregevole perché presenta le idee dell'autore sulla Via degli dèi, indicando esplicitamente in che cosa consista la Via e chi siano queste divinità⁴. Questa sezione porta

1. Per esempio, Urabe Kanebumi (卜部 兼文, *Kojiki Uragaki* 古事記裏書, 1273); Kada Azumamaro (荷田 春満, *Kojiki Sakki* 古事記笱記, 1729, c.); Kamo Mabuchi (賀茂 真淵, *Kojiki Shidai*, 古事記神代, 1768).

2. Il testo del *Kojiki-den* è reperibile in Ōno Susumu 大野 晋, ed. *Mootori Norinaga Zenshū* 本居宣長全集, Chikuma, 1968–1974, 22 voll., 9–12 voll., e occupa oltre 2000 pagine. Non meno di 11 pagine sono dedicate a interpretare le prime due righe del *Kojiki*.

3. *Zenshū*, vol. 17, pp. 61–62. La lettera è datata «14mo giorno, terzo mese, Temmei 6» (1786).

4. *Zenshū*, vol. 9, pp. 49–63.

come titolo *Naobi no Mitama* 直毘霊, che può essere tradotto con *Saggio sulla Via degli dèi scritto dallo spirito delle divinità Naobi* perchè Norinaga era convinto che esso fosse stato composto dalla benevolenza delle divinità Naobi, le quali hanno il compito di risanare ogni cosa e di ristabilire la bontà⁵.

Lo scopo che Norinaga si prefiggeva era quello di interpretare il *Kojiki* in modo tale da dedurre dalla Via degli dèi quella serie di principi che avevano guidato l'antico Giappone. La spontaneità e la potenza della sua narrazione derivano dalla convinzione che egli stesse interpretando l'essenza della Via a partire dall'autentica scrittura dell'Era degli dèi. Egli procede quindi nel modo seguente:

1. Ciò che è riportato dal *Kojiki* è la verità, e quindi la Via;
2. Gli individui, per comprendere la Via, devono purificare la loro mente dagli influssi cinesi;
3. La prova che questa Via esistesse davvero risiede nel susseguirsi dei regni pacifici degli Imperatori giapponesi ai quali, e mediante i quali, è stata trasmessa la Via. La guida del Paese, che è esercitata seguendo gli insegnamenti della Via, fu affidata alla dinastia imperiale dalla divinità del sole durante l'Era degli dèi;
4. Il popolo giapponese deve mettere in pratica la Via rifiutando l'artificiosa forma di pensiero cinese; deve studiare l'antica storia del proprio Paese; venerare le divinità; praticare tutte le virtù che spettano a un essere umano; accettare la malasorte come azione derivante dalle divinità malefiche; mantenere puro il fuoco; obbedire ai superiori per conservare l'ordine; condurre la propria esistenza vivendo in maniera felice e pacifica, rispettando il proprio status sociale.

La prima bozza del saggio, dal titolo di *Michi Chō Mono no Ron* (道テフ物ノ論 *Un saggio su ciò che si chiama Via*), fu scritta poco prima del 1767, nei tre anni in cui Norinaga aveva iniziato a comporre il *Kojiki-den*⁶. Le parole «su ciò che si chiama Via» nel titolo indicano che egli aveva inizialmente composto questo scritto giustapponendolo alla «Via» confuciana. Il testo è scritto in *katakana*, e le affermazioni principali sono le seguenti:

1. Una definizione filologica di Via in giapponese antico; il fatto che in passato essa indicasse un sentiero che conduceva da qualche parte;
2. Un dibattito sulla Via cinese e una critica del pensiero filosofico insegnato dai loro saggi;

5. Secondo il *Kojiki* la divinità Izanagi 伊邪那岐 si lava dalle impurità contratte nel mondo dei morti (Yomi 黄泉) dando vita alle malefiche divinità Magatsubi (禍津日) e, in seguito, alle divinità Naobi (直毘) — il cui compito è quello di porre rimedio al male e compiere il bene.

6. *Zenshū*, vol. 14, pp. 93–102.

3. Un trattazione sul Giappone; lo stato giapponese antico; l'introduzione della cultura cinese; la continuazione della dinastia imperiale; le credenze erranee degli odierni shintoisti;

4. Un'ammonizione affinché il popolo giapponese si purifichi dal modo di pensare cinese; legga gli antichi testi giapponesi; obbedisca ai superiori;

5. Conclusione: questo dibattito riguardante la Via (giapponese) si è rivelato fin troppo prolisso. Tuttavia, notando come fossero all'opera le malefiche divinità Magatsubi, non si è potuto rimanere in silenzio.

Questo modo di procedere presenta molti punti in comune con il saggio *Kokuikō* 国意考 [Riflessioni su questo Paese] che Kamo Mabuchi scrisse nel 1765. In esso egli critica la storia politica cinese affermando, al contempo, che il Giappone è il Paese dei dèi governato dagli Imperatori. Egli paragona le tradizioni matrimoniali cinesi (che proibivano lo spotalizio tra i membri di uno stesso clan) con quelle dell'antico Giappone (in cui fratelli e sorelle potevano sposarsi tra loro) — una tematica questa molto dibattuta al tempo. Anche Norinaga si sofferma su questo punto. In generale, Mabuchi ha cercato di illustrare con degli esempi la cultura pacifica giapponese ponendola in contrasto con la cultura corrotta e mondana della Cina⁷. Norinaga espande gli scopi del saggio di Mabuchi.

Nella seconda bozza, *Michi Chō Koto no Ron* (道云事之論 Saggio su un argomento chiamato Via)⁸, la Via che nel precedente titolo figurava come una «cosa» diventa ora un «argomento», o un concetto. Questa nuova versione fu scritta nel periodo che intercorse tra le date di stesura della prima (1767) e della terza (1771) bozza. Lo stile letterario adottato è quello del sillabario *man'yō* che utilizza il *furigana*, dando una certa formalità e solidità al contenuto. Le note, che si presentano ancora prolisse e prive di quello stile diretto e conciso che caratterizza Norinaga, sono ora inserite nel testo.

Nella terza bozza del 1771, il titolo venne modificato in *Naobi no Mitama*, scritto con gli ideogrammi 直霊, e il titolo utilizzato in precedenza, *Saggio su un argomento chiamato Via* fu inserito come sottotitolo⁹. Il contenuto corrisponde all'incirca a quello della presente traduzione. Il corpo del testo è scritto in *hiragana*, e dei *kanji* sono impiegati per alcune terminologie particolari. Le note esplicative rimangono inserite nel testo, e i *kanji* sostituiscono la previa scrittura in *katakana* e *hiragana*. Sebbene il testo non possenga la

7. In Hisamatsu Sen'ichi 久松 潜一, ed. *Kamo no Mabuchi Zenshū* 賀茂真淵全集, Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai, 1980, vol. 19, pp. 7–27.

8. *Zenshū*, vol. 14, pp. 105–106.

9. *Zenshū*, vol. 14, pp. 117–134.

forma solenne della seconda versione, esso diventa però molto più leggibile, rendendolo così accessibile a un pubblico più vasto¹⁰.

Ichikawa Tazumaro 市川 匡麻呂, un confuciano della Scuola Ogyū Sorai 荻生徂徠, lesse una copia di questa terza bozza, e nel 1780 pubblicò *Maga no Hire* 末賀能比連 [*Uno scialle per espellere il male*] in cui difendeva la filosofia confuciana e criticava duramente l'affermazione di Norinaga riguardo a ciò che egli aveva definito (almeno secondo la percezione di Tazumaro) il «periodo instabile e anarchico» del Giappone¹¹.

Pochi mesi dopo Norinaga rispose pubblicando il saggio *Kuzubana* くず花 (con l'ideogramma *kuzu* 葛 usato per indicare l'erba maranta) il cui scopo era di «ridestare» Tazumaro dalla sua «intossicazione confuciana». Norinaga critica il *Maga no Hire* punto per punto, precisando al tempo stesso concetti chiave come «malefico» e «la Via dei saggi cinesi»¹². Pare che *Kuzubana* sia stato inserito come opuscolo al *Naobi no Mitama*, anche se poi non fu incluso nella quarta e definitiva bozza di *Naobi no Mitama*.

L'ultima versione dello scritto di Norinaga porta il titolo di *Naobi no Mitama*, e il titolo è composto dagli ideogrammi 直毘靈. Fu pubblicata nel 1790 come parte integrante dell'«introduzione» al *Kojiki-den*. Rispetto al testo della terza bozza furono apportate solo modifiche minori e tolte delle ridondanze secondarie¹³.

Una revisione di una certa importanza riguarda la formulazione «Tutto è in accordo con il disegno delle divinità». Questa frase era inizialmente collocata in nota in relazione alle azioni delle malefiche divinità Magatsubi, ma nella quarta bozza essa è inserita nel corpo del testo¹⁴. Viene poi fornita un'accurata spiegazione delle malefiche azioni delle divinità Magatsubi¹⁵.

Norinaga ha poi rimosso anche la sezione in cui criticava il Buddhismo, nella quale si affermava che le trasmissioni segrete degli arcani insegnamenti «furono istituite imitando le scuole esoteriche del Buddhismo»¹⁶. In ogni caso, in tutte e quattro le bozze la tesi fondamentale rimane la stessa, dato che l'intento principale dell'autore era quella di

10. Nel decimo e undicesimo mese del 1774, Norinaga tenne tredici lezioni con i suoi studenti su questa bozza. *Zenshū*, vol. 16, pp. 340–341.

11. *Zenshū*, vol. 8, pp. 183–200.

12. *Zenshū*, vol. 8, pp. 121–179. Estratti di questo testo sono inclusi in Ryusaku Tsunoda ed., *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, 1964, vol. 2, pp. 19–22.

13. Ad esempio, il composto del termine cinese *ōmimatsurigoto* 大御政, l'attività del comando esercitato dall'Imperatore, fu sostituito dalla frase giapponese *osame tamō mishiwaza* 治める賜ふ御しわざ. Per quanto riguarda invece le ridondanze nella frase *Norinaga ga ono ga watakushi no* のり長がおのが私の, la ripetizione *Norinaga ga* è stata tolta. *Zenshū*, vol. 14, pp. 124; 134; *Zenshū*, 9, pp. 50; 62.

14. *Zenshū*, vol. 14, p. 124; *Zenshū*, 9, p. 53.

15. *Zenshū*, vol. 9, pp. 54–55.

16. *Zenshū*, vol. 14, p. 130.

migliorare lo stile della presentazione per poter raggiungere un sempre maggior numero di lettori.

Dopo la morte di Norinaga, avvenuta nel 1801, *Naobi no Mitama* fu osteggiato e difeso per oltre 150 anni. Takemura Shigeo 竹村 茂雄 pubblicò nel 1825 *Naobi no Mitama Furoku* 直毘靈附録 [*Postilla al Naobi no Mitama*] in sua difesa. Numata Yoriyoshi 沼田 順義 scrisse nel 1825 *Shinato no Kaze* 級長戸風 [*Il vento di Shinato*] criticando sia il *Maga no Hire* che il *Kuzubana-Naobi no Mitama*. Nello *Shintō Hōshō ben* 神道藪障弁 [*Lo pratica Shintō tra finestre listate*] del 1833, Yamada Korenori 山田 維則 tentò di integrare il Confucianesimo e lo Shintō, criticando l'attitudine settaria di Norinaga. Ōkuni Takamasa 大國 隆正 pubblicò un commento al *Naobi no Mitama* sotto il titolo di *Naobi no Mitama Hochū* 直毘靈補註 [*Naobi no Mitama: supplemento e annotazioni*] utilizzando il testo di Norinaga per esporre il suo credo neo-shintoista. Nel *Doku Naobi no Mitama* 読直毘靈 [*Leggendo il Naobi no Mitama*] del 1858, Aizawa Seishisai 会沢 正志斎, un confuciano della Scuola Mito, criticò gli attacchi di Norinaga al confucianesimo cinese, ritenendoli una «prospettiva basata sulle sue opinioni personali»¹⁷.

Durante la Restaurazione Meiji e con il rinascere del nazionalismo, *Naobi no Mitama* acquistò sempre più importanza. La Costituzione del 1889 afferma che il potere sovrano dell'Imperatore si fonda su un'interrotta linea dinastica, avvalorando così in maniera implicita l'idea che la discendenza imperiale derivi dalla divinità del sole, come riportato nel *Kojiki* e nel *Nihon Shoki*. In questo modo la veridicità storica dei miti contenuti negli antichi testi veniva sancita da una legge costituzionale, e opere quali il *Naobi no Mitama* che offrivano un'interpretazione e una spiegazione di quelle difficili opere furono tenute in grande considerazione.

Nel xx secolo (fino al 1945) ogni corso di storia nelle istituzioni scolastiche iniziava con la narrazione dell'Era degli dèi riportata nel *Kojiki* e con l'affermazione che la lontana antenata dell'attuale Imperatore era la divinità del sole. Sebbene le evidenze scientifiche e gli scavi di alcuni siti del periodo Jōmon 縄文 e Yayoi 弥生 contraddicessero quanto affermato nei miti, le nuove scoperte furono divulgate solo all'interno del ristretto circolo degli archeologi.

In questi frangenti, il *Naobi no Mitama* fu citato fuori contesto (era parte dell'«Introduzione» al *Kojiki-den*) e trattato come una specie di sommario indipendente e autorevole dei principi che costituivano l'essenza nazionale del Giappone. Il saggio fu spesso

17. Washio Junkei 鷺尾 順敬, ed. *Nihon Shisō Tōsō Shiryō* 日本思想闘争資料, Meicho Kankōkai, 1969, vol. 7. Il *Naobi no Mitama Hochū* di Ōkuni Takamasa si trova in Ōkuni Takamasa Zenshū 大國 隆正全集, Yūkōsha, 1937-1942, vol. 2, pp. 89-194.

incluso nelle collezioni di testi contenenti idee nazionaliste, come ad esempio il *Nihon Kokusui Zensho* 日本国粹全書 [*Opere complete sulla purità nazionale giapponese*] (25 voll.) del 1915, e il *Nihon Seishin Bunka Taikei* 日本精神文化大系 [*Il sistema culturale dello spirito giapponese*] (10 voll.) del 1934. Una traduzione in tedesco che includeva alcuni passi del *Naobi no Mitama Hochū* di Ōkuni fu pubblicata nel 1939¹⁸.

Nel dopoguerra, la reputazione di Norinaga — di stimato intellettuale del pensiero nazionalista — si dileguò velocemente, e il *Naobi no Mitama* fu letto solo da un punto di vista accademico, cioè come un attestato dell'erudizione di Norinaga riguardante il *Kojiki*.

La traduzione che riportiamo di seguito non intende reclamizzare il pensiero di Norinaga, ma offrirne una conoscenza supplementare in Occidente, introducendo un'opera che è tipica del suo pensiero maturo. Le venti pagine dedicate a Norinaga nel *Sources of Japanese Tradition*¹⁹ hanno avuto un impatto considerevole, ma i passi selezionati appartengono alle sue opere minori. Le considerazioni di Norinaga sulla divinità del sole, sul razionalismo, sul male, ecc. sono tratte da *Kuzubana*, un testo il cui scopo principale era quello di confutare le idee di Ichikawa Tazumaro. Le riflessioni sul *Genji Monogatari* 源氏物語 [*Il racconto di Genji*], sono estrapolate dal suo *Genji Monogatari Tama no Ogushi* 源氏物語玉の小櫛 [*Il pettine gioiello del racconto di Genji*], un'opera letteraria di secondaria importanza.

Per quanto riguarda poi la sua interpretazione del *mono no aware*, alcuni stralci attinti da *Isonokami Sasamegoto* 石上私淑言 [*Riflessioni personali sulla poesia*] del 1763 introducono soltanto le sue convinzioni sul bene e il male, sulle usanze cinesi e sulla fede che «il nostro Paese è la terra degli dèi»²⁰. Ma *Isonokami Sasamegoto* è un lavoro incompiuto, privo di datazione o di firma autografa. Norinaga lo cita di rado in testi successivi, e non lo ha mai pubblicato²¹. Estratti dal *Tamakushige* 玉くしげ [*La scatola dei pettini*] del 1787, che riportano alcune riflessioni di Norinaga sulla Via degli dèi, sono anch'esse inserite nel *Sources of Japanese Tradition*, ma il saggio era stato scritto per uso privato su richiesta di Tokugawa Harusada, 徳川 治貞, signore di Kii²².

Naobi no Mitama è il pronunciamento ufficiale di Norinaga sulla Via degli dèi. È il

18. Hans Stolte, tr., «Motoori Norinaga: Naobi no Mitama», in *Monumenta Nipponica*, 1932, n. 2, pp. 193–211.

19. *Sources of Japanese Tradition*, vol. 2, pp. 15–35.

20. *Sources of Japanese Tradition*, vol. 2, pp. 30–35. All'opera viene qui dato il titolo di *Sekijō shishuku-gen*.

21. *Zenshū*, vol. 2, pp. 15–16.

22. *Sources of Japanese Tradition*, vol. 2, pp. 24–27. Per una traduzione completa di questo testo, si veda J. B. Brownlee, «The Jeweled Comb-Box: Norinaga's Tamakushige» in *Monumenta Nipponica*, 1988, 43/1, pp. 35–61.

coronamento dei suoi studi, e una riflessione sulla struttura e i dinamismi all'opera nel mondo e nell'esistenza umana. Sebbene sia oggi considerato un testo basato su visioni irrealistiche e romantiche, il saggio si presenta a suo modo in maniera logica, sistematica e dettagliata, e ci offre uno scorcio del pensiero di una figura intellettuale straordinaria del tardo periodo Edo²³.

23. Il testo di Sey Nishimura è stato pubblicato sulla rivista *Monumenta Nipponica*, 1991, 46/1: 21–6 con il titolo di «The Way of the Gods: Motoori Norinaga's *Naobi no Mitama*».

Novelle bengalesi — V

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Dulu e bubu

Dulu, il fratellino, e bubu, la sorella maggiore, sono i protagonisti di questo racconto. Tutto è verosimile ed anche emblematico della vita di villaggio in Bangladesh. Vi si parla della lampada a petrolio (o a cherosene, come dicono qui). Oggigiorno la corrente elettrica è arrivata in quasi tutti i villaggi, ma 40 anni fa, quando arrivai in Bangladesh, non era così ed io stesso nella mia prima missione a Borodol per 12 anni feci uso della lampada a petrolio. Vi si parla anche della cucina separata dalla capanna, dove si vive e si dorme. Anche questo scenario sta cambiando rapidamente, perché tutti, appena possono, si costruiscono la casa in muratura. La casa tipica del villaggio era la capanna con basamento e mura in terra battuta e copertura con foglie di palma.



Dulu è un ragazzo di otto anni. Un giorno, andato al *pukur*¹ notò che sulle braccia di Bubu c'erano i segni vistosi di una ustione, che, al solo guardarla, faceva rabbrivire. Egli voleva molto bene a Bubu e perciò non osò chiederle niente. Da quel giorno non gli era più venuta in mente quella triste scoperta, anche perché Bubu teneva sempre le braccia coperte. Ma un giorno egli si arrabbiò in maniera incredibile con Bubu. Non volle più studiare con lei, nonostante Bubu insistesse con tutte le sue buone maniere. Alla fine le venne voglia di picchiarlo. La lite fu interminabile e Dulu non cedeva. Nella sua piccola mente cercava qualcosa per colpire la sorella. Improvvisamente gli tornò in mente la scena del *pukur* e disse:

«Taci tu che sei così brutta! Tu che hai le braccia bruciate!».

La lite finì sull'istante. Sugli occhi di Bubu comparvero le lacrime. Il papà, lasciati gli attrezzi di lavoro, venne lì per picchiarlo. Anche la mamma venne fuori dalla cucina. Egli non aveva mai visto tanta rabbia negli occhi del papà, e neppure la mamma si era mai mostrata così dispiaciuta con lui. Che cosa aveva mai fatto lui?... Il papà aveva già alzato la mano per picchiarlo, quando la mamma intervenne dicendo:

1. Piccolo laghetto.

«Fermati, perché lui non sa nulla!».

Poi, presolo per mano, lo condusse in cucina. La mamma appariva molto triste in volto e i suoi occhi si stavano coprendo di lacrime. Poi cominciò a raccontare lentamente:

«Tu avevi allora due anni. Un giorno, verso sera, stavo accendendo la lampada a petrolio e tu, accovacciato per terra, mi guardavi con i tuoi due occhioni. In quel momento arrivò tua sorella dicendo: *Amma*², nel pollaio manca un gallo ed io non riesco a trovarlo. Tua sorella Bubu aveva allora dieci anni e frequentava la quarta elementare. Si stava facendo buio. Io le dissi: «Prenditi un po' cura del tuo fratellino, mentre io mi reco un istante nella casa di Nilu». Appena mi fui allontanata, a te capitò di vedere il gallo nel cortile. Bubu corse subito ad aprire il pollaio. Improvvisamente sentì il tuo grido di dolore. Vide il fuoco dentro la cucina ed in un lampo si precipitò da te. I tuoi vestiti, bagnati di cherosene, bruciavano come una torcia...».

La mamma non riusciva più a parlare. Dulu le chiese:

«E poi?...»

La mamma riprese il controllo e disse:

«Vedi quanto è distante da qui il *pukur*? Bubu ti prese in braccio e, dirigendosi di corsa verso il *pukur*, vi saltò dentro... Questa è la ragione per cui oggi tu sei vivo».

Dulu rimase a lungo in silenzio. Poi pian piano uscì dalla cucina. Fermatosi dinanzi a Bubu, non riuscì a dire neppure una parola, ma le saltò addosso, l'abbracciò strettamente al collo e scoppiò in un pianto diretto.

2. È il titolo con cui i musulmani si rivolgono alla mamma.

Lavoro e accattonaggio

L'accattonaggio è una delle piaghe più diffuse in Bangladesh, non a livello di villaggio, dove tutti si conoscono, ma nelle città, dove vige l'anonimato. Il fenomeno è presente soprattutto nella capitale Dhaka, che con i suoi oltre 15 milioni di abitanti nel giro di qualche anno sarà una delle metropoli più grandi del mondo. Ciechi, storpi, mutilati, ustionati si vedono un po' dappertutto ed impressionano enormemente il visitatore, che per la prima volta si avventura nel caos della città di Dhaka. Anche il nostro p. Gabriele Spiga, impressionato da questo fenomeno, agli inizi degli anni '80 diede vita alla Casa della Speranza (in bengalese: Ashar Bari), dove si trovano insieme disabili Hindu, Cristiani e Musulmani. L'intento del padre, che ha costruito la casa con le sue stesse mani, era che il disabile, imparando un lavoro o esercitando una piccola attività, potesse sostenersi da solo, evitando così di chiedere l'elemosina sulle strade.



Mohanobi³, dopo la battaglia, stava tornando a Madina. C'erano con lui dieci *muzahid*⁴ che, alzata la tenda, stavano cucinando. Il *Mohanobi* era andato a raccogliere la legna. Nel frattempo un mendicante venne alla tenda. Aveva cercato il *Mohanobi* in tutte le direzioni senza esito. Finalmente egli stava arrivando col carico della legna sulle spalle. Il mendicante, vedendolo in quello stato, disse:

«*Nobi*⁵, questo lavoro non si addice a lei! Dica che lo facciano i *muzahid*».

Il *Mohanobi* rispose:

«Perché? Per nessun lavoro io provo vergogna, anzi con qualsiasi lavoro onesto io ne guadagno in dignità; ma tu cosa fai?».

«Io, *Huzur*⁶, son venuto a chiedere l'elemosina, perché non faccio alcun lavoro».

«Come è possibile una cosa del genere? Chi non lavora fa peccato».

«Son venuti i briganti e mi hanno portato via soldi, vestiti, tutto quello che avevo. Allora, per sopravvivere, mi son messo sulle strade a mendicare. Io sono un grande peccatore, *huzur*. Non c'è peccato che io non abbia commesso: bugie, inganni e frodi, furti sono tutti alla mia portata. Non trovo altra via per sopravvivere».

«Io ti mostrerò la via d'uscita, ma nel modo più assoluto tu devi abbandonare il peccato. Sei d'accordo?».

«Sono d'accordo se riesco a sopravvivere».

3. Il grande profeta Maometto.

4. Guerrieri.

5. Profeta.

6. Signore.

«Allora, stammi a sentire! Alla radice di tutti i tuoi peccati c'è la bugia; tagliando la radice, tutti i malanni scompariranno come per incanto. Smettila di essere bugiardo!».

«*Huzur*, lei non lo sa, ma le sto raccontando la storia di un dolore incommensurabile. Ma mendicando non prendo niente e, se non dico un po' di bugie, allora mi tocca morire di fame, *huzur*!».

«D'accordo! Ora dimmi: a casa tua cosa ti è rimasto?».

«Proprio niente, *huzur*! Se viene a casa mia, lei stesso potrà vedere».

Il profeta, deposto il fascio di legna, si recò a casa sua. Era proprio vero: la casa era completamente spoglia. Solo in un angolo scoprì una vecchia scure, senza manico. I briganti non l'avevano toccata. Il *nobi* la prese e disse:

«Su, andiamo!».

Tornato nella tenda, lui stesso con le proprie mani forgiò un nuovo manico per la scure e ve lo inserì. Poi disse:

«Toh! Prendila! Vai in foresta, con questa taglia la legna e poi vai a venderla al bazar. Ora prendi anche questi pochi soldi e mangia qualcosa. Quando potrai, mi restituirai i soldi». Il mendicante se ne andò. Circa un mese dopo si presentò al *Mohanobi* un gentiluomo: i suoi vestiti erano belli e puliti. Disse:

«*Huzur*, sono venuto a restituirle i soldi».

«Adesso come stai? Com'è la tua situazione?».

«Buona, l'indigenza è scomparsa e tutti mi rispettano come un uomo di parola».

«Anche adesso vai in giro a mendicare?».

«No, *huzur*! Non mendico più e non dico più bugie. Anzi, quando vedo un mendicante, mi vergogno di me stesso e cerco d'intavolare con lui un discorso di conversione».

«Bene, son contento e prego perché tu possa migliorare sempre di più nella tua vita».

Il suono delle bastonate

Il racconto, che finisce in una farsa, tocca un problema che affligge tanti poveri in Bangladesh. Il ricco (è il caso di Kalek Miya), approfittando dell'ignoranza della povera gente, acconsente facilmente a fare dei prestiti ad un interesse da strozzinaggio. Inoltre, al momento del prestito, egli si fa dare i documenti del pezzo di terreno, di cui il poveraccio è padrone. Capita così che, se il malcapitato non riesce a restituire i soldi dentro il tempo stabilito, il ricco registra il terreno al proprio nome. Casi del genere sono frequenti in Bangladesh ed il povero non ha nessuna tutela. È capitato più di una volta anche a me, nei 40 anni spesi fra gli ultimi, di fronteggiare tali situazioni di ingiustizia.



Kalek Miya⁷ aveva comprato il nostro terreno a buon mercato. Eravamo in debito con lui di 5 mila *take*⁸. Non avendo potuto restituirgli i soldi, lui ha registrato la terra a suo nome. Quel giorno io non piansi, perché avevo solo dodici anni, ma mio padre sì che pianse. Ora anche il pezzo di terra, dove sorge la nostra capanna, corre il rischio di essere registrata a suo nome. In qualsiasi momento può venire e buttarci fuori. Quando lo vedo tutto il mio corpo entra in fibrillazione.

Una volta, in pieno mezzogiorno, stavo facendo il bagno nel *pukur*⁹, quando vidi Kalek Miya che avanzava lungo la strada che fiancheggia il *pukur*. Non potei più trattenermi. Mi immersi nel fondo dell'acqua e, afferrata con le mie due mani la melma nera del fondale, la scagliai contro il suo vestito bianco. Poi, nuotando, raggiunsi la sponda opposta del *pukur*. Seduto sulla sponda del *pukur*, mi stavo gustando lo spettacolo. Kalek Miya, chiamati mio padre e i capi del villaggio, scuotendo la testa, agitando braccia e gambe e alzando sempre più il tono della voce, cominciò a fare le sue rimozioni.

Alla fine, quando vidi che mio padre, attraversando a nuoto il *pukur*, stava per venirmi a prendere, fuggendo mi dileguai e mi nascosi in mezzo ad un campo di canna da zucchero. Vi rimasi nascosto per tutto il giorno. La notte, però, dietro lo stimolo della fame, fui costretto a tornare a casa. Mia madre mi diede da mangiare e per mezz'ora riuscì a tenermi nascosto. In piazza c'era ancora tanta gente e tutti parlavano della mia impertinenza. Mio padre venne, mi afferrò per un braccio e mi condusse all'interno della capanna. Poi, afferrato un bastone di bambù, cominciò a picchiare... uno, due, tre... dieci

7. Miya è un appellativo usato dai Musulmani. Equivale a: «Signor», «Mister».

8. Circa cinquanta euro.

9. Laghetto del quartiere.

colpi. Io stavo morendo dalla paura e le mie strida riempivano il cielo.

Mio padre non lasciò il bastone finché non batté il ventesimo colpo. Poi uscì fuori. Tutti in coro incominciarono a rimproverarlo dicendo:

«Vergogna! Stavi quasi per uccidere tuo figlio!».

In realtà essi erano stati ingannati. Mio padre, colpendo col bastone, faceva un rumore tale che essi non poterono capire... I colpi di bastone non cadevano sul mio corpo, ma sul letto!».¹⁰

10. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano *Das*.

In
margine



Annunciare il vangelo in Indonesia

Intervista a p. Sandro Peccati

MATTEO REBECCHI

Annunciare il vangelo in Indonesia

Intervista a p. Sandro Peccati (2 parte)

MATTEO REBECCHI

Una delle cose più interessanti dell'esperienza alle Mentawai è stata la conoscenza di alcuni *kerei* (guaritori, sciamani). Ho il rammarico di non essere riuscito a conoscere uno in particolare, con cui avrei desiderato parlare, ma ne ho conosciuti diversi altri. Un Giovedì Santo a Tiop avevo iniziato la celebrazione ed un *kerei*, col il *tuddukat* (il tam-tam), aveva mandato dalla sua casa poco distante dalla chiesa una maledizione contro di me. La gente riunita in chiesa smise subito di cantare. Allora, dissi a Mikael, il maestro-catechista, che bisognava fare qualcosa. Radunai quindi i chierichetti con la croce, due candele e il maestro. Rivolgendomi a tutti gli altri radunati in chiesa dissi: «Voi rimanete tutti qui». Uscimmo dalla chiesa, io vestito con tutti i paramenti. Giunti nei pressi della casa, il *kerei* interruppe le sue cerimonie. Mi avvicinai all'entrata gli dissi: «Se la tua casa non fosse così tanto vicina alle altre, le avrei già dato fuoco!». Ritornammo poi in chiesa per proseguire con la celebrazione.

Tutti avevano capito dal suono del *tuddukat*, di cui tutti i mentawaiani comprendono il linguaggio, che quel *kerei* stava lanciando contro di noi il *tæ*, il maleficio. Si trattava proprio del tam-tam a quattro elementi, non del tamburo piccolo, il *kateuba*. Il giorno successivo, che era Venerdì Santo, mi recai a denunciare quel *kerei* presso il capo della polizia, che era un Minangkabau, ma con cui andavo abbastanza d'accordo. Gli chiesi di convocarlo presso la polizia perché per la cultura mentawaiana lasciare un maleficio verso qualcuno significa voler ammazzarlo. E anche i Minangkabau credono a queste cose. Quindi ho detto al capo della polizia: «Chiamalo, e digli che dovrebbe andare in prigione. Ma per punizione limitati a farti consegnare il *tuddukat*». Era una punizione pesante perché per costruire il tam-tam il legno è così resistente che si spaccano gli scalpelli di ferro. Poi, quando il legno diventa secco, diventa durissimo ed è per quello che suona. Per costruirlo devono scalpellare per fare il buco dal quale risuona la nota. Il *tuddukat* era il telefono del clan. Non ce n'è uno simile all'altro perché hanno timbri differenti: alcuni hanno tre elementi, altri quattro. E servivano per mandare i loro messaggi, ma lui l'aveva usato male. Per questo avevo ingiunto al capo della polizia: «Fattelo portare!». Era la punizione più pesante che si potesse dare a quella persona perché danneggiava tutto clan. Il

kerei consegnò il tam-tam che rimase all'ufficio della polizia per lungo tempo. Quindi il capo della polizia disse al *kerei* di venirmi a ringraziare perché non ne avevo preteso il suo arresto, ma solo una punizione, seppur dura. Ed è per questo che, in seguito, quel *kerei* divenne mio amico.

Quando poi altre volte sono tornato a Tiop, arrivando il sabato sera, lui veniva subito da me portando due o tre uova fresche, e chiedeva del tabacco. Questa sua apertura mi ha permesso di dialogare molto con lui e di venire a conoscenza di molte cose. Un giorno gli chiesi: «Ma perché la tua maledizione non mi ha colpito?». E lui mi rispose: «Perché tu, padre, non credi alla maledizione». Questo dimostrava che queste maledizioni funzionano solo mediante la suggestione e la paura. Io ho visto gente morire a causa di ciò. Dicevano alla persona colpita: «Devi morire, l'ha detto quello là e quindi devi morire».

Una persona di Saumanuk (villaggio tra Pei-pei e Taileleu sulle rive del fiumiciattolo che esce dal lago Bak Simaruei), era scappato con diverse famiglie e con i bambini a Muara Siberut. C'era stata una lite nel loro villaggio ed uno di loro aveva commesso un omicidio. In seguito, erano scappati per paura della vendetta. Visto che era lì, io gli davo del lavoro da fare: gli facevo tagliar l'erba, così da comprarsi il *sagu* per mangiare. Nel frattempo la polizia li teneva sotto controllo. Ad un certo punto, questa persona si è ammalata. Aveva la febbre alta a causa della malaria e veniva curato in una capanna. Le suore gli davano le medicine e anche del riso, convinte che il *sagu* gli fosse indigesto. Ma quella persona non riusciva a mangiare a causa della nausea — o almeno noi così pensavamo. Questo fino a quando qualcuno mi disse: «Padre è inutile che facciamo le iniezioni se quello non vuole mangiare». Allora capii che soffriva non tanto per la malaria ma perché era ossessionato da un pensiero: temeva la maledizione dei suoi nemici e sapeva di dover morire. A quel punto mi sedetti al suo fianco, mentre suor Carolina continuava con le iniezioni. Io lo imboccavo perché non voleva mangiare. Allora, a poco a poco, chiacchierando con lui, riuscì a sbloccarsi dalla sua condizione e a guarire. Poiché credeva ciecamente nell'efficacia della maledizione, era diventato succube della paura di morire. Ecco perché trovavo interessante quanto mi aveva confidato quel *kerei* di Tiop: «Padre, il malocchio non ti ha colpito perché tu non ci credi alla maledizione!». Si trattava di pura suggestione. Poi, la diatriba tra i due clan si risolse anche con l'intervento della polizia, e così loro sono tornati a casa. Qualche tempo dopo, incontrandolo di nuovo nel suo villaggio gli dissi: «Allora, hai visto che non sei mica morto?». Lui si mise a ridere dicendomi: «Ma io dovevo proprio morire!». Non c'è nulla da fare: quando un mentawaiano è convinto di una cosa è inamovibile nella sua determinazione.

Un altro episodio accadde a Tiop. Ero arrivato il sabato sera ed un *kerei* era in casa

dei *Sabola'*, non lontano dalla chiesa, per curare un'ammalata: per tutta la notte il *kerei* continuò a suonare un piccolo campanello nel tentativo di entrare in trance, ma non ce la faceva. E tutte le volte ripeteva: «C'è qui qualcuno che me lo impedisce». Io stavo nella mia camera, sul retro della chiesa, e prima di addormentarmi avevo recitato il Rosario ed avevo pregato: «Signore, abbi pietà. Loro non hanno i medici; aiuta questo *kerei*, in modo che dia all'ammalata la medicina giusta». Ma lui sentiva la mia presenza come un impedimento, e per questo mi ha odiato. Il mattino dopo sono sceso a vedere come stava la donna, che era cattolica. Lui era sull'angolo della veranda, tutto rannicchiato. Gli offrii una sigaretta, ma lui si girò dalla parte opposta. Sono quindi andato dentro a dire una preghiera per la donna, la quale successivamente è morta.

C'erano anche episodi diversi, dove appariva tutta la semplicità del loro animo. Un *kerei* vecchietto magrissimo, simpatico e senza denti, tutti i Natali veniva con tutta la famiglia a Muara Siberut: moglie, figli e un maiale. E veniva a Muara Siberut dove il giorno dopo c'era la festa e si macellavano i maiali. Lui diceva: «Veramente il Signore c'è». Lo diceva perché era affascinato dalla stella che si accendeva e si spegneva sulla cima dell'albero di Natale: questo gli piaceva molto e per lui era il segno della presenza di Dio.

I *kerei* sono intelligentissimi, sono così intelligenti che a volte ti imbrogliano. Quando predicavo e loro erano presenti in chiesa davanti a me, senza far nomi, elogiavo quello che loro facevano e cioè che curavano gli ammalati: loro conoscevano il metodo. Io dicevo: «Le foglie, come tutti gli altri oggetti, le ha create nostro Signore, no? Non è stato il *kerei*. Ed il Signore ha dato ai *kerei* la capacità di sceglierle». E, visto che c'era la *pukereijat*, la cerimonia di guarigione, allora io consigliavo di chiamare il maestro-catechista se il malato era cattolico, cosicché pregassero da cristiani. Allora la benedizione di Dio scendeva. E facevano proprio così: il *kerei* faceva la cerimonia di guarigione e poi mandava a chiamare il maestro-catechista per ottenere la benedizione dal Signore.

Una domenica pomeriggio mentre ritornavo a Muara Siberut, vidi delle barche che partivano e mi venne un sospetto. Dato che con loro c'era anche il *kerei* di Tiop, chiesi da dove provenissero. Lui mi rispose che le barche erano di Pasakiat e che erano venuti a chiamarlo per partecipare ad una *pukereijat*, una cerimonia di guarigione. A questo punto, il *kerei*, ridendo, mi chiese cosa dovesse fare: «Se vado, il padre si arrabbia. Se invece non vado, si arrabbiano i parenti del malato: allora, cosa devo fare?». Io gli risposi: «Vai e fai come ti ho insegnato: chiama il maestro per la preghiera». E così fece. Era davvero un tipo simpatico, molto simpatico. Si tratta di colui che nel filmato che ho girato a Sarogdok esegue le danze. Ed io gli feci degli elogi perché le aveva eseguite davvero bene.

La benedizione dell'*uma* dei Sabola'

Prima di partire dalle Mentawai, abbiamo benedetto l'*uma* (casa del clan) nuova dei Sabola'. Io avevo preparato per bene tutte le benedizioni che ho potuto trovare seguendo un poco i riti dei *kerei*, ma cristianizzando il tutto e cercando di trovare il punto di contatto con il Vangelo. Per esempio, al momento di iniziare, alle sei di sera, prima di riunirsi, la gente si reca a fare il bagno, poi si tingono con il *kiniu* (colore giallo), e indossano le collanine ed i fiori. Infatti bisogna presentarsi al *punen*, alla festa, in maniera degna. Se non si partecipa adeguandosi a questo galateo, inevitabilmente si disprezza la tradizione. Si era dunque preparato tutto, erano presenti anche una ventina di protestanti con il loro maestro del clan Sabola', di Malupetpet. C'era anche Thomas, il poliziotto.

Durante la benedizione furono eseguiti alcuni segni che piacquero molto. Si erano riuniti tutti con le loro collane, tinti di giallo. Erano tutti molto belli, soprattutto i bambini e le donne. C'erano anche molti maiali e polli. Ho benedetto quelli che sarebbero stati macellati per la prima sera. Gli adulti sposati non possono macellare gli animali: è un lavoro che spetta agli uomini celibi. Può succedere che la moglie aspetti un bambino ed uccidere il maiale potrebbe avere conseguenze sul nascituro. Ci sono molti di questi tabù da rispettare durante le feste. Introdussi la festa dicendo: «Ora siamo tutti in festa, belli, con i fiori, siamo profumati. Ma la nostra anima è pronta oppure no?». Allora li ho preparati un po' al sacramento della Riconciliazione ed ho confessato i cattolici nella prima stanza della casa, mentre ho detto ai protestanti di fare a loro modo. Ho provato a dir loro che era inutile essere tutti vestiti a festa se nel nostro cuore si annidano invidie, gelosie e odio. Sono venuti a confessarsi, partendo dagli anziani.

Poi si sono sparpagliati nelle capanne dove hanno cucinato la carne. Quindi il cibo è stato portato alla veranda dell'*uma* dove si è mangiato insieme. Durante la notte hanno danzato fino alle 6 del mattino. La mattina abbiamo iniziato la benedizione dell'*uma*. Avevo studiato come si comportavano i *kerei*. Abbiamo sistemato dei bracieri ai 4 angoli dell'*uma* e passando ho deposto in essi l'incenso. Ho fatto quindi l'aspersione, coadiuvato dal maestro e dal capo villaggio. Ho fatto scegliere a loro le foglie con funzione di aspersorio. Mi hanno portato le foglie spiegando la loro funzione di produrre pace (*paabanan*), di ringraziare (*sura'*), di rinfrescare gli spiriti (*aileppet*) ecc. Quello che ci si attende come esito della benedizione si realizza attraverso il genere di foglia che viene usata. Anche per le benedizioni delle case chiedevo a loro delle foglie. Poi utilizzavamo preghiere fatte da loro: alcune di esse erano preghiere dei riti mentawaiani che sono state cristianizzate. Alcune sono bellissime. Ad esempio, prima di tagliare una pianta per liberare un campo,

si fa una preghiera che è affascinante. Poi facevo l'aspersione lasciando a loro il compito di continuarla, vista l'estensione del campo. E le preghiere non erano più indirizzate allo spirito guardiano della foresta (*sibakkatse'se'*), ma a *Taikamanua*, al Dio creatore di tutte le cose. Si trattava di una catechesi spiccia, fatta un po' alla buona, ma utile per entrare nel loro animo. P. Bagnara era d'accordo nel fare questi riti.

Dopo la benedizione con l'acqua c'è stata l'incensazione per allontanare gli spiriti maligni intorno alla casa, incensazione fatta con dei bracieri particolari. Poi sono salito sulla veranda con gli anziani. Ho benedetto la veranda, il focolare dell'entrata dove si riscaldano i tamburi, e che ha una funzione ed un significato particolare nel contesto della festa. Ho posto dell'incenso nel focolare e poi ho benedetto le stanze fino al retro della casa.

In seguito ho benedetto gli attrezzi, le lance, le frecce, gli archi, le accette, i macete ecc. La preghiera recitata era la seguente: «Benedici Signore questi strumenti affinché aiutino a procacciare il cibo per questa famiglia. Che non siano usati per fare del male, ma per fare del bene». Successivamente sono stati benedetti anche i tamburi ed altri attrezzi di lavoro e di cucina.

Abbiamo celebrato anche la festa dell'*eneget*, che è l'iniziazione dei bambini alla vita del clan, quando ricevono il primo perizoma o la prima gonnellina. Erano tutti adornati con bellissimi fiori. Abbiamo letto il Vangelo dove Gesù benedice i bambini. Nella predica ho cercato di dire ai genitori di preoccuparsi della vita dei loro figli, della loro scolarizzazione, anche per le bambine. Poi abbiamo recitato delle preghiere. Abbiamo celebrato la messa spiegando che il pane ci unisce tutti. Poi sono stati macellati i maiali per il pranzo. La carne viene cotta nelle case e poi si mangia insieme. Ogni famiglia portava la sua *lulak* (vassoio) con la carne che era già stata divisa. I maiali macellati appartengono alle diverse famiglie e poi la carne viene divisa equamente, per cui si mangia la carne che appartiene l'altro, come simbolo di comunione, come lo è l'Eucaristia.

L'importante è quello che è successo il giorno dopo della festa di Tiop. Prima di risalire il fiume fino a Sarogdok, i tre ballerini che avevano partecipato a questa festa sono venuti fino a Muara Siberut, allungando così il percorso del loro ritorno, per invitarmi ad andare a benedire la loro *uma*, la casa del clan. Io ho risposto sorpreso, visto che sapevo che l'*uma* era già stata benedetta da sette *kerei*. Ma loro mi hanno detto: «Ma, padre, la festa di Tiop, è stata più bella!». Per me è stata una vera soddisfazione. E ancora di più, la domenica seguente quando sono andato a Tiop, dopo la messa, è venuto Umumkerei, il capo villaggio, con sette o otto uomini del clan *Sabola'* per parlarmi. Mi disse solennemente: «Io, in veste di capo villaggio e il capo del clan dei *Sabola'*, assieme tutto il mio

clan, ti ringraziamo per la festa che abbiamo celebrato. Abbiamo capito che tu ami la cultura mentawaiana. Però dovresti stare con noi una settimana in più. Non qui alla chiesa, ma là dove abbiamo i campi, perché ti dobbiamo raccontare altre cose». Si riferiva ai loro segreti che sono tabù. Ma io ormai dovevo andare a Padang, avevo ricevuto l'ingiunzione della Direzione Generale che mi costringeva a partire. Ciò mi è dispiaciuto molto, perché era per me una grande occasione per capire ancora più a fondo i valori della cultura delle Mentawai. A me tutto ciò piaceva e mi accorgevo che loro apprezzavano questo mio atteggiamento. Umumkerei, diceva, riferendosi a me: «Parla come un *sikebbukat* (un anziano saggio)!».

La *lulak buluakenen*

C'erano altri aspetti nella semplicità del loro modo di vivere la fede. Era normale pregare prima dei pasti. Davano una piccola offerta agli antenati. Si trattava di un pezzettino di cibo lasciata cadere dietro la schiena del capofamiglia, che poi veniva mangiata dalla gallina o dal cane. Allo stesso modo, si pregava quando ammazzavano il maiale, o altri animali.

In tutte le *uma*, la casa del clan, era presente la *lulak buluakenen sateteuta* (vassoio delle offerte dei nostri antenati). Si tratta di un vassoio ovale di legno pregiato, molto ben fatto e con le estremità scolpite a forma di testa di uccello. Una volta che i maiali sono stati macellati si esegue l'aruspicina interpretando le venature del cuore del maiale. Poi un pezzettino di fegato di pollo diventa parte delle offerte per gli antenati. La *lulak* piccola, l'*irikta* (il nostro *irik*, la nostra offerta), viene conservata sotto il tetto, con il cibo degli antenati che vengono chiamati *sateteuta*. Essi ricevono anche un'offerta composta da un pezzetto di noce di cocco lasciata cadere dietro la schiena del capoclan durante la cerimonia. Tutto ciò è molto bello. È un segno della vita, dove noi offriamo qualcosa che in realtà riceviamo in dono dagli antenati (offerta del cocco ridonata a coloro ai quali il cocco apparteneva). Tutto è ricevuto dagli antenati, come i campi, gli alberi, il cibo ecc. Il significato dell'offerta è quello di ringraziare per ciò che si riceve. Naturalmente c'è anche senso di paura: se non si fanno le offerte, gli spiriti possono offendersi e punirci.

Circa l'uso della *lulak* nella tradizione mentawaiana, anch'io ne ho fatte costruire due: una volevo utilizzarla per il tabernacolo della chiesa di Siberut, mentre la seconda fu poi portata da p. Bagnara a Sikabaluan. Desideravo avere una *lulak* proprio perché essa conteneva il cibo offerto agli antenati, l'*irik*. Questo esperimento di inculturazione l'ho realizzato solo dopo dieci anni di esperienza missionaria sul posto. Avevo paura infatti

di dare un'impressione sbagliata. Dovevo essere sicuro di non mandare messaggi contraddittori. E una volta fatta fare quella *lulak*, l'ho collocata provvisoriamente sotto il tabernacolo a Siberut, proprio in occasione di un incontro nel quale i capi villaggio erano stati convocati dal *camat* (il funzionario statale a capo di una circoscrizione). Quando sono tornati alla parrocchia sono venuti in canonica. Lì ho offerto loro delle sigarette in modo da poter sapere di cosa avevano parlato nell'incontro con il *camat*. Poi, li ho invitati a recarsi con me in chiesa, compresi i protestanti e i musulmani. Io sono entrato e mi sono inginocchiato al primo banco; Umumkerei, il mio amico, si mise di fianco a me in ginocchio ed in seguito tutti gli altri. Io non dicevo niente. Allora, Umumkerei mi chiese il motivo di averli chiamati in chiesa. Gli risposi: «Non vedi niente di nuovo?». E lui subito ha esclamato: «La *lulak*!». E così ha iniziato a spiegare a tutti la simbologia della *lulak*. Ed ho avuto la dimostrazione chiara che la *lulak* è un simbolo che parla al cuore dei Mentawaiiani. Perciò ho poi avuto il coraggio di metterla sotto il tabernacolo in maniera permanente.

Era stato un vecchietto di Matotonan che aveva promesso di costruirmi queste *lulak*. Una mattina andò a tagliare l'albero, un *siriddik*, un legno simile al *tek*. Dopo averlo abbattuto si sentì male, tornò a casa e, dopo essersi seduto, morì. Tuttavia ebbe il tempo di dire al primo figlio: «Là ho tagliato l'albero preparato per fare le *lulak buluakenen* per il padre; falle tu dopo la mia morte». E così il figlio me le ha costruite. La cosa interessante è scoprire tutti questi valori che sono già presenti nelle culture e nelle persone, questi *semina Verbi*. Se li individui, poi i risultati diventano apparenti, come quando mi è stato detto: «Ci siamo accorti che tu ami la nostre tradizioni».

La pastorale alle Mentawai

Nell'impostazione della pastorale alle Mentawai, secondo il mio parere, abbiamo indovinato il sistema adatto. Usavamo il buon senso, in base alle necessità, e molte volte spinti da esse: era il bisogno che ci induceva a creare le attività. Per esempio, le *asrama*, i convitti: erano una necessità. Così pure i catechisti e i *baja gereja* (responsabili delle comunità cristiane) che radunavamo periodicamente per corsi di formazione. Era necessario preparare laici per la pastorale, per le comunità lontane, che i padri visitavano di rado, solo una o due volte all'anno. A questi corsi partecipavano tutti, venendo nel centro della parrocchia per diversi giorni. Durante le vacanze stavano da noi per un mese, vivendo in *asrama*, visto che i ragazzi erano tornati ai villaggi per le vacanze. Si cominciava al mattino con la messa, poi c'erano delle lezioni di materie scolastiche insegnate da maestri diplomati, e

poi la catechesi preparata da uno dei padri. Io alla sera guidavo la *lectio divina*. Usavamo sempre la lampada a petrolio, per riprodurre la situazione dei villaggi, nonostante ci fosse già l'elettricità. Eravamo seduti sulle *tikar* (stuoie), leggevamo il Vangelo e lo commentavamo.

Tra Saveriani presenti nelle varie isole delle Mentawai c'è stata una buona coordinazione. Ci si parlava, ci si incontrava e quindi abbiamo avuto un'impostazione della pastorale comune in tutte le parrocchie. Un esempio riguarda gli aiuti che davamo. Come i vestiti: prima li davano gratis e non erano apprezzati. Lo stesso valeva per le medicine. I Minangkabau mandavano i mentawaiiani a prendere le medicine dalle suore, per poi rivenderle nei loro negozi. Dicevo ai mentawaiiani: «Siete stati stupidi a dargliele per un po' di tabacco!». Era venuto il tempo di chiedere qualcosa in cambio come banane, uova, noci di cocco, galline ecc. Ciò diventava anche un aiuto per mantenere i ragazzi dei convitti. E quando noi a Siberut abbiamo iniziato a far pagare le medicine che davamo, allora anche le altre parrocchie hanno seguito il nostro esempio.

Io ringrazio il Signore perché ho potuto imparare la lingua, traducendo. Il Vaticano II aveva stabilito che si potesse utilizzare la lingua vernacolare. Allora, abbiamo tradotto la messa, le preghiere, le letture. Il Vangelo era già stato tradotto dai protestanti, ma non le Epistole e l'Antico Testamento. Prima del Vaticano II la messa la si celebrava in latino e la si doveva celebrare nella mattinata a causa del digiuno eucaristico. Le messe vespertine non erano ammesse mentre i fedeli rientravano dai campi la sera. Cosicché alla venuta del vescovo a Siberut feci presente due cose: «Monsignore ora che c'è un Papa bergamasco, che capisce le cose (era Giovanni XXIII). Chieda queste due dispense per noi: di poter celebrare la messa alla sera e di sostituire il breviario con tre rosari durante i viaggi in canoa e a piedi nella foresta». A giro di posta ottenemmo la risposta affermativa.

La prima volta che è venuto il vescovo a Sarogdok per le cresime, aveva un valigione con tutti i paramenti, compreso il piviale. Dentro di me pensavo: «Guarda che fatica fa fare a questa povera gente!». In seguito, iniziò a portare solo la mitra ed il pastorale, la veste bianca e la fascia rossa. Quando veniva alle Mentawai si trasformava. Una volta lo stavo accompagnando e mi disse: «È bello viaggiare con lei!». Perché organizzavo subito le cose. Invece, con p. Caissutti e con p. Mencarelli trovavano con difficoltà i rematori volontari. Questo perché, ovviamente, non esistevano trasporti pubblici e si doveva chiedere aiuto: «Domani mattina alle 5 il Vescovo deve risalire il fiume: chi è disposto ad aiutare remando la barca?». Zitti tutti! Allora bisognava indicare le persone: «Tu, tu, e tu!». Ed erano sempre i soliti quelli che si sacrificavano, ma bisognava conoscere le persone.

E poi una volta, durante la predica, spiegai l'Eucarestia dicendo: «È come quando

facciamo il *punen*, la festa. Durante la festa cosa fate? Nella pentola si raccoglie il sangue del maiale sgozzato. Ecco: quel che fa la punta della lancia nello sgozzare il maiale lo fanno le parole di Gesù: "Ecco il mio corpo, ecco il mio sangue!". Il sangue diviso dal corpo significa la morte". Il Vescovo non è che fosse entusiasta di questo esempio e commentava: «Certo che paragonare Cristo al maiale... insomma!». Eppure un giorno p. Piero era stato a Taileleu, e per strada aveva incontrato qualcuno di Tiop che andava al suo campo il pomeriggio della domenica. Così, tanto per scambiare due parole, aveva chiesto: «Chi ha celebrato la messa?». «Padre Sandro», è stata la risposta. E ancora: «Cosa ha detto padre Sandro?». E così gli hanno raccontato di questo esempio del maiale: avevano quindi capito il significato di questo paragone!

La pace tra Sarereket e Sakaturei

La pace tra i clan Sarereket e Sakaturei fu un'esperienza particolare. Una volta tornando dalla visita ai villaggi di Sarereket i rematori mi fecero scendere a Siberut Hulu, rifiutandosi di portarmi fino a Muara Siberut (dove è situata la sede della parrocchia). Ho chiesto il motivo di ciò e mi hanno risposto che avevano paura di essere attaccati con le frecce. Siberut Hulu era un villaggio che sorgeva al bivio dei due fiumi Silaoinan e Rereket. Il villaggio era sulla destra orografica, mentre la chiesa e la casa del maestro erano situate a sinistra, e così la gente attraversava il fiume per andare a messa. Poi dalla chiesa partiva la strada che andava a Sameme. Era una zona facilmente inondata perché la terra era bassa. I rematori avevano paura di venire attaccati con le frecce dai Sakaturei (abitanti della zona di Katurei) per una questione sorta cinquant'anni prima. Questa situazione ci mise a disagio, perché dovetti cercare degli altri rematori che mi portassero alla foce del fiume a Muara Siberut.

Qualche tempo dopo ne parlai con il capo villaggio di Tiop (zona di Katurei), il *baja* (anziano) Umunkerei, il quale mi confermò l'inimicizia sorta. Gli dissi allora che ora erano cristiani, come pure quelli di Rereket, e che bisognava perciò cercare la via del perdono, come ci ha insegnato Gesù. Lui acconsentì e disse che ne avrebbe parlato con gli anziani. Si costituì un comitato che propose la cosa a quelli di Rereket. Iniziarono così gli incontri per le negoziazioni. Dopo alcuni mesi stabilirono che la festa della rappacificazione avrebbe avuto luogo prima a Katurei e poi a Rereket. Non la si sarebbe potuta fare in un luogo neutro perché il senso della festa per la ratificazione della pace è proprio lo scambio: tu mangi del mio e io mangio del tuo. Fu deciso il posto, il numero di maiali, galline e quant'altro doveva essere preparato.

Il giorno stabilito, i Sarereket vennero invitati a Tiop per una grande festa con tre notti di balli e mangiate di giorno. Poi toccò a quelli di Rereket che pensarono di prendersi la rivincita offrendo un maiale in più rispetto a quelli macellati nella festa a Tiop. Era un'evidente provocazione che avrebbe rinfiammato gli animi, ricreando discordia. Una volta che il maestro era venuto a conoscenza della cosa, mandò due ragazzi a Muara Siberut per avvertirmi. Il mattino seguente, alle prime luci dell'alba, andammo con p. Rossoni con il fuori bordo fino a Siberut Hulu e poi, a piedi ed in canoa, fino a Sarogdok dove avrebbe avuto luogo la festa. Arrivammo appena in tempo per scongiurare il pericolo, chiedendo che si offrisse un numero uguale di maiali rispetto a quelli che erano stati sacrificati a Tiop precedentemente.

Il secondo giorno la festa fu interrotta, ma senza rompere l'atmosfera di riconciliazione, in quanto arrivò la notizia di alcune persone che erano morte a causa di un'epidemia di colera a Madobak ed Ugai (due villaggi della valle di Rereket). E tra i partecipanti alla festa c'erano alcuni che provenivano dai villaggi colpiti. Il secondo giorno hanno comunque macellato i maiali e diviso la carne, e poi quelli di Katurei sono fuggiti a Tiop per paura del contagio, mentre quelli di Sarogdok sono rimasti al loro villaggio. In ogni modo non si è più parlato della contesa. La festa, anche se interrotta dalla notizia del colera, era stata conclusa in pace per il fatto di aver condiviso il cibo.

In seguito abbiamo dovuto visitare tutti i villaggi con il dottor Visioli (un medico italiano) e le suore per fare le iniezioni contro il colera. Il dottor Visioli aveva fatto arrivare il vaccino da Padang. Egli, dopo avere fatto degli studi sulle malattie tropicali nelle isole del Riau (a Sumatra), aveva chiesto al vescovo di poter continuare i suoi studi alle Mentawai. La moglie prendeva nota di tutte le cure. In seguito ha ottenuto la specializzazione in malattie tropicali a Roma ed è poi tornato in Indonesia. C'erano otto dottori italiani, tra Payakumbuh, Bukittinggi, Padang... Erano dottori richiesti dal Governo indonesiano, in quando non c'erano dottori locali. Più tardi è rientrato in Indonesia come medico di alcune società italiane, quelle che hanno costruito una diga a Bogor (Giava Occidentale). Poi è diventato dottore specialista per le ambasciate a Jakarta. Quando si passava da Jakarta ci obbligava a fare una visita completa, altrimenti si arrabbiava. Ci dava poi le medicine. Era un modo «laico» di aiutare le missioni, visto che non era un cristiano praticante.

Tornando alla struttura della festa tradizionale, sono poche cose da notare perché vanno subito al pratico. Non ci fu un'accoglienza da parte del *rimata* (capoclan). Tutto si svolse in un'*uma* (casa del clan) e poi gli ospiti furono alloggiati nelle varie case del villaggio per dormire. Non erano presenti le famiglie intere, ma solo i capifamiglia. Non ricordo si siano state fatte offerte al *buluat* (feticcio protettore della casa). Non sono state

fatte benedizioni o celebrate messe neppure da parte nostra, perché si trattava di una questione da risolversi con le cerimonie tradizionali. Il mio ruolo è stato quello di suggerire di fare qualcosa per raggiungere la pace, visto che entrambe le fazioni erano cattoliche e che Gesù ci ha chiesto di perdonare e riconciliarci. E loro hanno capito subito.

Dopo la celebrazione non si è verificato più alcun screzio. Si era ristabilita la pace. Dopo la festa, infatti, non si può più parlare della questione che ha generato il conflitto. È anche certo che c'era stato il pericolo del maiale in più, cosa che avrebbe riacceso gli animi. In ogni modo, era meglio non intromettersi nella celebrazione rituale dell'*arat* (i rituali e i costumi tradizionali mentawaiani), perché potevano influire in maniera negativa. L'importante era che si fossero messi d'accordo tra loro.

P. Bernhard Häring

Spesso benedivo i matrimoni solo dopo cinque anni di convivenza. Ne parlai con p. Bernhard Häring, il quale era venuto a Padang per predicare gli esercizi spirituali ai Saveriani. Per i mentawaiani benedire il matrimonio dopo un periodo di convivenza non crea scandalo a patto che sia già stata celebrata la festa secondo la tradizione. Ed il Diritto Canonico dice che l'importante è che non si crei scandalo per ricevere la comunione. P. Häring mi diceva che in Germania si faceva la stessa cosa: i giovani convivevano e poi si sposavano quando arrivava il bambino. Lo stesso alle Mentawai. Se poi non arriva il bambino maschio facilmente si separano: è normale e naturale. Questo è stato il caso di Yohannes Satoko, che dopo la nascita di 4 figlie si è separato dalla moglie perché voleva il figlio. Per l'*adat* (le consuetudini culturali) questo è normale. Si è quindi sposato con un'altra ed ha avuto subito un bambino. Allora mi scrisse all'istante dicendo: «Il Signore mi ha benedetto!». Si sentiva quindi la coscienza a posto. Era divorziato e risposato eppure guidava le preghiere ed il rosario, e si confessava. Lui sapeva che non poteva fare la comunione, visto che era catechista e tutti sapevano la sua condizione. Gli ho detto di continuare a coordinare la comunità come *baja gereja* (capo comunità). Non gliel'ho mai vietato.

Il *baja gereja* (capo comunità) di Sarogdok era uno molto bravo. Rossoni è andato a benedire il matrimonio prima della conclusione del contratto secondo le consuetudini tradizionali. Purtroppo, in seguito è subentrato un disaccordo sul pagamento della dote tra i due clan ed il clan della moglie si portò via la ragazza. Il giovane si risposò poi con un'altra donna. Durante una visita del Vescovo per le cresime questo giovane venne per primo a confessarsi e gli diedi l'assoluzione. Il Vescovo notò la cosa dicendo: «Che bravo che è venuto a confessarsi per primo!». Io spiegai al Vescovo la sua situazione e gli dissi

che gli avevo dato l'assoluzione. Ed il Vescovo gli diede anche la comunione. Il Diritto Canonico parla dello *jus* pastorale. Io dicevo a p. Häring che Pietro si è trovato davanti ad un caso pastorale ed ha creato il privilegio Petrino. Paolo si è trovato davanti ad un altro caso ed ha creato il privilegio Paolino. Così io ho creato il privilegio Sandrino! Al sentire questo P. Häring si mise a ridere. Non potevo benedire il loro matrimonio, ma essi erano pur sempre membri del corpo mistico di Cristo. Che male aveva fatto questo povero ragazzo? Egli era in realtà la vittima del fatto che la moglie gli era stata portata via dalla sua famiglia dopo una settimana di matrimonio per questioni legate alla trattative della dote.

Io facevo questo ragionamento col p. Häring: Pietro e Paolo si trovavano a fare i conti con una situazione pagana. Chissà com'era la situazione che loro affrontavano. E non hanno fatto questioni sul battezzare o non battezzare. Per quale motivo dobbiamo essere noi a creare difficoltà a persone che non sono coscienti della loro situazione irregolare. P. Häring commentava dicendo che questa è una norma che crea difficoltà e che quindi bisognerebbe trovare delle soluzioni alternative. E diceva: «Bravo p. Sandro! Roma aspetta quello che fate voi per stabilire nuove norme!».

Ma, una volta conclusa la festa della nuova *uma* dei *Sabola'* dovetti infine lasciare a malincuore le Mentawai. Ricordo che feci il viaggio sdraiato su una stuoia. Il mare era bello. Era una serata limpida e Siberut si allontanava nel rosso del tramonto e scompariva nella notte! Nel cielo equatoriale la Via Lattea era silenziosa e luminosa, con le sue miriadi di stelle che mi parlavano ed indicavano un'altra via, una nuova via, una nuova esperienza con nuovi orizzonti della missione.

Coi giovani a Padang

In seguito, il 2 luglio 1984, sono diventato moderatore dei giovani della Cattedrale di Padang, incarico che ho portato avanti per 10 anni. Ho cominciato con entusiasmo preparando degli incontri, circa una ventina, dal titolo: «La salvezza secondo san Paolo»: un tema potente! Devo premettere che l'incarico per i giovani è avvenuto dopo tre anni di superiorato in Indonesia e sei anni a Roma, dove ho potuto seguire dei corsi specifici. Quindi, una volta ritornato ho cominciato con grande entusiasmo.

La prima sera ho guidato l'incontro in un quartiere: erano presenti 34 o 35 persone. Il secondo mese, essi erano una quindicina; e il terzo, erano ancora meno. Pensavo che fossero cose belle e ben preparate. Ma alla fine ho pensato che dovevo mettere tutto da parte. Ho riposto questi temi in un cassetto e li ho recuperati 20 anni dopo a Jakarta, al Toasebio, per la *lectio divina*.

A Padang, ho iniziato a conoscere i giovani e le loro abitudini. Mi accorsi di non aver mai vissuto in città e di non essere mai stato accanto a loro. Il sabato sera si stava insieme, si facevano dei giochi durante i quali mi facevano cadere apposta o mi facevano sbagliare, così da darmi la penitenza e farmi diventare il buffone di turno. Quando rientravo a casa verso le 11 o le 11,30, piangevo, chiedendomi: «Per quale motivo sono tornato in Indonesia? Per farmi ridere addosso?». Quella esperienza fu un noviziato. Ma poi mi sono accorto che il rispetto verso di me non diminuiva: anzi in loro cresceva. Allora, ho cominciato a cambiare il mio modo di pensare e di stare con i giovani: invece di dare loro qualcosa, cercavo di tirar fuori ciò che c'era già in loro, seguendo le indicazioni di don Bosco. Far crescere quello che c'è. I giovani non sono oggetti di formazione, ma attori della propria crescita vissuta insieme agli altri.

Il secondo anno cercai di comprendere quali attività si svolgevano per i giovani in Indonesia. Io avevo l'esperienza dell'oratorio, ma non era una realtà realizzabile. Allora, siamo andati al Civita di Jakarta (una casa di ritiro della diocesi) per dieci giorni e poi a Cibubur, per quattro o cinque giorni di campeggio. Da lì siamo partiti in autobus per andare a Yogyakarta altri dieci giorni per studiare la catechesi dei giovani. Alla fine, mi avevano chiesto di ritardare la partenza per seguire il *weekend Choice*, ma ho provato a giustificarmi con suor Tobia, la quale mi aveva invitato dicendole che avevo un impegno urgente a Padang. Successivamente ho avuto l'occasione di partecipare ad un altro *weekend Choice*. Dopo di ciò ho cominciato a far arrivare anche del materiale dai Salesiani e a studiarlo. Cominciai ad applicare il metodo di interazione dialogico-esperienziale del Choice, che poi è diventato il sistema usato anche nella scuola e per gli incontri coi giovani. L'esperienza ha iniziato a funzionare e si è creato un bel gruppo che dopo tre anni ha incominciato a stare in piedi da solo.

A Padang avevo però incontrato anche una situazione di conflitto dovuto ai membri del PEMKRI. Questo gruppo apparteneva ai circoli cattolici ed io, come moderatore dei giovani, non avevo nulla contro di loro. Tra l'altro ero appena arrivato per cui non avevo ragioni di conflitto con loro. La loro segreteria fu spostata vicino l'ex chiesa che era stato il primo luogo di raccolta dei cristiani di Padang. Il trasferimento della loro sede era alla radice della contesa. Nella vecchia sede, e cioè nella ex chiesa dell'epoca olandese, questi giovani erano liberi di fare quello che volevano e si comportavano male: si sentivano sicuri, protetti dal campanile. Al contrario, nella nuova segreteria dovevano stare attenti perché nei suoi pressi si era stabilita una postazione della polizia. Questo era il motivo della loro protesta. Comunque, io ho suggerito al Vescovo che il PEMKRI fosse seguito da una persona *super partes* non coinvolta direttamente nelle attività della parrocchia. Suggerii

il nome di p. Ciroi, che poi iniziò a diventarne moderatore. Questa di Padang è stata una bella esperienza, pastoralmente difficile, ma gratificante.

Nella formazione a Yogyakarta

In seguito, nel 1993, mi affidarono l'incarico di formatore a Yogyakarta. Feci un anno sabbatico per prepararmi. Quella della formazione fu anch'essa una bella esperienza che mi ha aiutato a crescere anche spiritualmente. Devo però dire che purtroppo c'era poca continuità tra le varie tappe della formazione. Ogni comunità formativa agiva in maniera sordinata con le altre: si notava una mancanza di sinergia e soprattutto di un *curriculum* ben preciso. La cosa principale era poi quella di approfondire le motivazioni di una scelta: oltre alle motivazioni per cui si era entrati (che è un argomento a parte), c'erano quelle che sorgevano grazie alla formazione. Qui, secondo me, si notava una mancanza forte. La conferma di questa mancanza l'ho avuta qualche mese fa, quando p. Purnomo, proveniente da Manila e che è stato mio formando, mi ha detto: «Padre, tu insistevi molto sulla motivazione delle scelte. E quelli che sono passati da te sono coloro resistono di più!». È il cuore che deve avere la precedenza, non la testa! Come dice san Paolo: «Io so le cose, ciò che è male, ma le faccio ugualmente!». Quindi è prioritario il cuore; bisogna curare prima i sentimenti! Bisogna dare delle motivazioni ragionate ai cambiamenti che si debbono fare, altrimenti non si incide psicologicamente, e succede che, con la mente, si inizia a giustificare le proprie mancanze. È questo ciò che avviene.

Bisogna far fare un salto di qualità, e se non lo si compie tutto il resto non è che acqua che cade sul tetto. Non incide. Possiamo rovesciare tutte le cascate d'acqua che vogliamo. Ad un certo punto bisogna fare un salto di qualità perché solo dopo di esso si inizia a camminare e progredire. Anche il p. Cencini in uno dei suoi ultimi libri, *L'albero della vita*, spiega il significato che per lui ha la *formatio permanens*. Si tratta della disponibilità alla *docibilitas*, allo Spirito. Essa aiuta ad adeguarsi continuamente e a cambiare, se è necessario. Non solo si tocca il Signore, ma bisogna lasciarsi toccare da Lui e dalla sua Parola.

A questo proposito, mi ricordo che a Yogyakarta che c'era uno studente che quando parlava diceva sempre: «Io ho i miei principi». E io ribattevo: «Ma guarda che nostro Signore ha un altro principio!». Tuttavia mi era impossibile convincerlo. Alla fine gli ho detto di andare dal Superiore per farsi dare i soldi in modo da comprare il biglietto per tornare a casa sua. Alla vigilia del diaconato girava solo su se stesso come una trottola.

Fui anche accusato di non sostenere l'apertura della formazione di candidati Save-

riani in Indonesia, mentre in realtà ero solo preoccupato del fatto che le nostre comunità non erano pronte ad accoglierli in un clima di fraternità. Si trattava di paure, spesso inconsce, di alcuni confratelli i quali non erano pronti e facevano resistenza alla convivenza con indonesiani. Si trattava di casi isolati di alcuni confratelli. Ora, a distanza di anni, questi timori sono svaniti o superati e si riesce a convivere in armonia, pur appartenendo a culture diverse.

Per finire

In conclusione, posso dire di aver vissuto missione come la sognavo, anche con tutto ciò che ho fatto e non avrei mai pensato di fare. Tutto è servito al Signore per il suo Regno. Conservo in cuore la bellezza di tanti incontri in cui si è realizzato il primo annuncio del Vangelo: a volte, ho avuto l'impressione chiara di rivivere sulla mia pelle gli Atti degli Apostoli. Lo Spirito di Cristo Risorto vive ancora nella sua Chiesa.

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 13/2: 105-118*

