

Volume 14 (2019)

Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

1

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari 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 14, N. 1

2019

- 3 Paolo e la *parrësia*
Michel Foucault e il coraggio di dire-il-vero
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 17 Experiences of Dialogue in Bangkok-Khlong Toey
Alessio CRIPPA
- 23 La funzione creatrice e salvifica del Logos nel Prologo di Gioavnni (Gv 1,1-18)
Maria DE GIORGI
- 29 Trinitarian Confucianism
Umberto BRESCIANI
- 34 Chiesa giapponese: una minoranza significativa
Essere sale e luce della terra
Silvano DA ROIT

CULTURA E SOCIETÀ

- 41 Samyabadi
Sergio TARGA
- 45 Novelle Bengalesi — VII
Sumon e Sumoti / Fedeltà alla parola data / Il ladro e la capra
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 53 The 2018 Introduction to Japanese Culture and Society Seminar
Rocco VIVIANO

Paolo e la parresia

Michel Foucault e il coraggio di dire-il-vero

TIZIANO TOSOLINI

Il filosofo francese Michel Foucault (1926–1984), nella lezione tenuta il 28 marzo 1984, affermava:

Cercherò forse di continuare a esplorare questi temi l'anno prossimo, ma con la massima riserva: vi confesso di non sapere ancora nulla, di non avere ancora deciso. Forse tenterò di proseguire questa storia delle arti di vivere, della filosofia come forma di vita, dell'ascetismo nel suo rapporto con la verità, per l'appunto, dopo la filosofia antica, nel cristianesimo. In ogni caso, oggi vorrei solo proporvi un abbozzo molto breve, una sorta di punto di partenza per questo genere di analisi. Punto di partenza per me, se lo continuo, incitamento per voi, se a vostra volta le proseguite¹.

Il contributo che Foucault darà in quella lezione servirà solo da incitamento per altri a proseguire nell'analisi, dato che egli morirà pochi mesi più tardi. Quali erano i temi che Foucault intendeva esplorare nelle sue future lezioni? Egli li nomina appena: le «arti di vivere», la «filosofia come forma di vita» e l'«ascetismo nel suo rapporto con la verità» nel Cristianesimo, tutte tematiche, queste, che egli ricollega alla filosofia antica (da Socrate al cinismo antico) fino a giungere alle soglie del Cristianesimo. Ed è in queste ultime lezioni che incontriamo forse l'unico accenno che il filosofo fa alla figura di san Paolo, il quale viene citato in riferimento al tema della *parrësia*, cioè del «parlar franco» o della «capacità di dire la verità» — di cui qui ci occuperemo dopo aver brevemente tracciato il percorso filosofico di Foucault.

I temi accennati da Foucault nella sua ultima lezione facevano parte di un progetto molto più ampio che comprendeva uno studio sulla costituzione del soggetto fino a giungere alla moderna idea del «sé». Di fatto, tutto lo sforzo filosofico di Foucault è stato quello di interpretare in modo del tutto innovativo la categoria di «soggetto». Fin dai tempi del *cogito ergo sum* cartesiano, la filosofia aveva definito l'essere umano a partire dalla con-

1. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*. A cura di M. Galzigna, F. Gros, Milano: Feltrinelli, 2016. In questo articolo mi rifarò alla versione inglese del testo, M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983–1984*. M. Galzigna, F. Gros, eds., Palgrave Macmillan, New York 2012, 316.

sapevolezza dell'«io», cioè della certezza indubitabile che l'uomo ha di se stesso in quanto soggetto pensante, una certezza che era stata rimessa in discussione dai cosiddetti «filosofi del sospetto» (Nietzsche, Marx e Freud), cioè da coloro che riconoscevano come l'uomo non sia affatto auto-trasparente a se stesso (come credeva Cartesio), ma esistano in lui delle forze anonime e inconscie che lo determinano². Anche Foucault si pone in maniera critica nei confronti del cartesianesimo e cerca di comprendere come la cultura occidentale abbia racchiuso l'essere umano all'interno della categoria filosofica di soggetto.

Prima degli anni '80, Foucault si era proposto di studiare come le teorie filosofiche e quelle scientifiche avessero compreso la nozione di soggetto (*Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, 1966) e, più in profondità, come le istituzioni (ad esempio quelle ospedaliere e carcerarie) avessero trattato il soggetto come un *oggetto* su cui esercitare il proprio dominio disciplinare, perseguendo così la propria opera di «normalizzazione» (*Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, 1963; *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, 1975; *Storia della sessualità. Vol. 1. La volontà di sapere*, 1976)³. In queste (e altre) opere, Foucault si propone di riflettere sul concetto di «potere» e su come esso forma e utilizza il corpo sottomettendolo ai rapporti di forza e ai meccanismi del sapere: l'individuo è un soggetto solo in quanto è creato, as-soggettato e manipolato da queste relazioni conoscitive e coercitive⁴.

2. La terminologia «filosofi del sospetto» è di Paul Ricoeur: «Se risaliamo alla loro [di Marx, Nietzsche e Freud] intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza «falsa». Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza... Ora tutti e tre liberano l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della Verità, non solo per il tramite di una critica «distruggitrice», ma mediante l'invenzione di un'arte di interpretare... A partire da loro, la comprensione è una ermeneutica; cercare il senso non consiste più d'ora in poi nel compitare la coscienza del senso, ma nella *decifrazione delle espressioni*» in P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, a cura di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967, 46–8. Corsivo nell'originale.

3. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. E. Panaiteanu, Rizzoli, Milano 1967; M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo clinico*, trad. A. Fontana, Einaudi, Torino 1969; M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976; M. Foucault, *Storia della sessualità: 1. La volontà di sapere*. Trad. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.

4. Come affermano G. Cambiano e M. Mori nella loro *Storia della filosofia contemporanea*, Laterza, Bari 2014, 414–16: «Foucault dice che «ogni società ha il suo proprio ordine della verità, la sua politica generale della verità: essa accetta cioè determinati discorsi, che fa funzionare come veri». Questo vuol dire che sapere e potere sono indissociabili, in quanto l'esercizio del potere genera nuove forme di sapere e il sapere porta sempre con sé effetti di potere. Per potere però, spiega Foucault, non si deve intendere quello che emana da un soggetto cosciente, un sovrano, e si traduce in leggi positive; si tratta invece del potere impersonale, onnipotente, che non ha dimora fissa, ma opera tramite meccanismi anonimi in ogni anfratto della società. Sotto questa luce, il potere è un insieme di rapporti di forza, diffusi localmente, non riconducibili ad una

Dagli anni 1980 fino al termine della sua vita, Foucault opera una svolta nel suo pensiero e ora reinterpreta il soggetto non più come un oggetto sottomesso e plasmato dal potere, ma come qualcuno che è attivamente consapevole e capace di «auto-costruirsi», cioè come qualcuno che è in grado di trasformare se stesso in soggetto. Nel corso di questa svolta, Foucault scopre che gli uomini utilizzano delle tecniche che

permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima, sui propri pensieri, sul proprio comportamento e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità⁵.

Egli chiama tutte queste operazioni «tecnologie del sé» per distinguerle dalle «tecnologie del dominio» — queste ultime intese come quei dispositivi mediante i quali gli individui condizionano la condotta degli altri assoggettandoli a degli scopi esterni (come ad esempio le relazioni di sapere-potere menzionate in precedenza). Notando come sussista una relazione molto stretta tra queste due tipi di tecniche, Foucault definisce la loro interdipendenza con il termine di «governamentalità»: poiché non esiste un soggetto al di fuori del contesto in cui esso agisce, Foucault ritiene che le tecnologie del sé (o di soggettivazione) sono strategie di dominio sviluppate attraverso le tecnologie del potere (o di assoggettamento) di una determinata società. Entrambe le pratiche sono dunque strategie sociali che mirano alla gestione di un individuo all'interno di un determinato contesto sociale e culturale.

A questo proposito, e continuando con il progetto iniziato anni prima, Foucault si interessa inizialmente di studiare come nelle società moderne occidentali si è costituito qualcosa di simile a «un'esperienza della sessualità» intesa questa volta non come dispositivo storico delle società disciplinari (come nel suo primo volume del 1976) ma come una

sola sede e così Foucault contrappone la propria microfisica del potere, mirante all'analisi delle molteplici e diffuse strategie di soggiogamento, alla macrofisica, propria della teoria di Marx, ad esempio, che dà più spazio all'opposizione tra dominatori e dominati. Di fatto, spiega Foucault, si è sempre allo stesso tempo ambo le cose, dominatori e dominati: si potrà essere dominati in fabbrica ma, magari, dominatori in famiglia. Rispetto a questi poteri così decentrati e variamente connessi la resistenza può essere condotta non da un'unica forza organizzata in partito, ma solo in lotte parziali, in una miriade di luoghi da parte di forze mobili e continuamente cangianti. I dispositivi di potere, attuando selezioni e interdizioni, impediscono il libero proliferare dei discorsi e originano una società disciplinare, che trova espressione nelle istituzioni del carcere, dell'ospedale, dell'esercito, della scuola, della fabbrica, dove sono attuate strategie di controllo, anche del corpo, esami, sanzioni. Il potere, però, non ha solo questa funzione spregevole, ma ne ha anche una positiva e apprezzabile: produrre nuovi ambiti di verità e nuovi saperi.

5. M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton trad. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, 13.

via mediante la quale gli individui riconoscono se stessi come esseri sessuati e morali. I suoi studi intendevano quindi ricostruire i percorsi del «soggetto desiderante», risalendo dall'epoca moderna fino all'antichità classica (*Storia della sessualità. Vol. 2: L'uso dei piaceri*, 1984) e procedendo poi ai primi due secoli della nostra era nel mondo greco-romano (*Storia della sessualità. Vol. 3. La cura di sé*)⁶. Il primo testo lo porterà a riflettere sulla nozione (allora comunemente accettata) di «uso dei piaceri» per individuare i modi di soggettivazione cui essa si riferisce, analizzando non soltanto i divieti e gli obblighi imposti agli individui (l'aspetto del codice morale) ma anche il modo con cui questi stessi individui si riconoscevano e praticavano tali obblighi e divieti in quanto soggetti (l'aspetto della conoscenza e delle pratiche di sé). Il secondo volume, invece, trattava di una figura del pensiero che per molti versi era stata dimenticata dalla tradizione europea successiva: quella della «cura di sé» (ἐπιμελεία εαυτου, *epimeleía heautou*) — anche se il testo prende in esame questa tematica studiandola in contesti extra filosofici, come quello della medicina, del matrimonio e della politica. Tuttavia, è in relazione alla figura della cura di sé che, dall'Atene del IV secolo a.C. alla Roma del II d.C., la filosofia e la cultura antica hanno pensato e praticato il rapporto del soggetto con la verità, e perciò del rapporto del soggetto con se medesimo. È in questo contesto che la filosofia diventa non tanto un sistema di pensiero, bensì un'un'«arte del vivere» e una ricerca della verità che poteva essere praticata dall'uomo — tematica, questa, che sarà esaminata in *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983) e *Il coraggio della verità* (1984)⁷.

L'idea che l'uomo debba aver cura di sé appare esplicitamente per la prima volta nella storia della filosofia occidentale nell'*Alcibiade* di Platone⁸. Alcibiade è un giovane ricco e di nobile famiglia che intende entrare in politica e governare Atene. Tuttavia la sua educazione non è stata delle migliori e, interrogato da Socrate, deve ammettere che non conosce affatto nozioni come quella di «giusto» o di «meglio» che sono a fondamento della vita politica. Alcibiade chiede dunque a Socrate quali sarebbero le prerogative del vero politico per rendere migliore la città, e Socrate risponde che la città viene salvata e governata dall'amicizia e dalla concordia, due virtù che si basano sulla giustizia e sulla conoscenza. Ed è in questo contesto che Socrate introduce il concetto della «cura di sé». Ebbene, che cos'è questa cura che dovremmo esercitare su noi stessi? Socrate rispon-

6. M. Foucault, *Storia della sessualità: 2. L'uso dei piaceri*, trad. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1984; M. Foucault, *Storia della sessualità: 3. La cura di sé*, trad. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985).

7. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, J. Pearson, Donzelli, Roma 2005; M. Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit.

8. Le considerazioni che seguono sono trattate da Foucault nel suo *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2007.

de introducendo la massima incisa sul tempio di Delfi, e cioè «conosci te stesso» (γνῶθι σαυτόν, *gnōthi sautón*): è solo se ci conosciamo che sapremo come prenderci cura di noi stessi, e il primo passo per conoscerci è quello di sapere che l'uomo è costituito da un corpo e da un'anima. L'anima è l'essenza dell'uomo, il corpo il suo strumento; per questo motivo chi conosce esclusivamente il suo corpo conosce ciò che gli appartiene, ma non conosce affatto se stesso. Se Alcibiade vuole migliorare deve dunque guardare alla parte migliore della sua anima, al cui fondo riposa un qualcosa di divino che la rende migliore. Solo così Alcibiade sarà in grado di conoscere se stesso — e quindi anche di guidare gli altri governando la città.

Questo modello platonico, che ha di mira il governo sugli altri ottenuto mediante la conoscenza della propria anima la quale, a sua volta, conduce alla verità di se stessi e alla sapienza, viene messa in crisi dal modello ellenistico-romano. In questo modello, il soggetto non si prende cura di sé per poter poi governare gli altri, ma si prende cura di sé per governare se stesso. È durante il periodo ellenistico, afferma Foucault, che assistiamo alla soggettivazione del soggetto, cioè a quella tecnica mediante la quale il soggetto costituisce se stesso attraverso la pratica del sé. In questo periodo della storia occidentale, la ricerca filosofica era incentrata sull'arte del vivere (τέχνη τοῦ βίου, *technē tou biou*), in cui il soggetto usava tutta la conoscenza e il potere a sua disposizione per costituire se stesso: il soggetto non si prendeva cura di sé per acquistare un'arte con cui poi cercar di vivere, quanto piuttosto cercava di ottenere un'arte di vivere al fine di prendersi cura di sé.

Ora, secondo Foucault, il modello ellenistico del *epimeleia heautou* comportava due conversioni importanti: il soggetto doveva innanzitutto rivolgere il proprio sguardo su se stesso al fine di comprendere il proprio posto nel mondo. Ciò significava che, oltre a una maggiore conoscenza di sé, il soggetto doveva conoscere anche il mondo e studiare la natura (μάθησις, *mathēsis*) — uno studio questo che era di massima importanza al fine di dedurre delle regole etiche o di condotta⁹. In secondo luogo, la cura del sé nel mondo ellenistico-romano comportava una certa *askēsis* (ἄσκησις), un'ascesi che non era affatto una rinuncia, ma, al contrario, aveva come obiettivo la conquista della formazione di un bagaglio, di un equipaggiamento, costituito da una serie di enunciati materialmente esistenti e fondati secondo ragione, proposizioni assennate che andavano a formare la

9. Si pensi qui alla scuola epicurea, con la sua idea che la conoscenza della natura aiuta l'uomo a diventare autosufficiente e a non temere le sventure; oppure a Seneca, secondo il quale lo studio della natura favorisce una specie di arretramento del soggetto mediante il quale il soggetto stesso, sapendo di essere come un punto minuscolo all'interno del divino immanente, si vede da un'altra prospettiva, come dall'alto, riuscendo così a stabilire la misura della sua esistenza; oppure infine a Marco Aurelio e alla sua idea di esercitarsi a immetterci nelle cose e a prestar attenzione ai più piccoli dettagli dell'esistenza.

cosiddetta *paraskeuē*, ovvero la «preparazione agli eventi». Come afferma Foucault:

Nella tradizione filosofica dominata dallo stoicismo, *askēsis* significa non già rinuncia, ma progressiva attenzione a sé, e padronanza su se stessi, ottenuta non attraverso la rinuncia alla realtà, bensì attraverso l'acquisizione e l'assimilazione della verità. Scopo finale dell'*askēsis* è non già la preparazione a un'altra realtà, ma l'accesso alla realtà di questo mondo. Il termine greco per questo concetto è *paraskeuazō* («mi preparo»), e il riferimento è a un insieme di pratiche che permettono di acquisire e assimilare la verità e di trasformarla in un principio permanente dell'azione¹⁰.

Così come il lottatore si equipaggia alla lotta rifacendosi alle lezioni apprese dal proprio maestro e a frasi dette o udite, rammentate o pronunciate tra sé e sé, l'*askēsis* è un apprendimento attivo fondato sulla ripetizione e ha il compito di mediare tra individuo e verità, cioè di avviare una soggettivazione del discorso vero attraverso cui il soggetto fa propria la verità, la incarna, supera se stesso e si riafferma. La vita diventa dunque una prova continua in cui l'uomo riesce a salvare se stesso solo mediante uno stato di allerta permanente, di resistenza, di dominio su se stesso che gli consente di respingere gli attacchi della sventura rimanendo in uno stato di felicità e di tranquillità. La figura del maestro continua a mantenere una posizione privilegiata: così come Socrate aveva aiutato Alcibiade a concentrarsi sulla cura del sé per poter poi occuparsi della città, così anche nel mondo ellenico l'istruzione e la guida proveniente dall'altro è importante in quanto è quasi impossibile per il soggetto elevarsi da solo dal suo stato di vita che normalmente è di agitazione e irrequietezza. Tuttavia, mentre nell'*Alcibiade* la cura di sé rappresentava un passaggio dalla vita adolescenziale a quella adulta, nel mondo ellenistico essa diventa un compito che dovrà durare per tutta la vita.

Una delle più importanti «tecnologie del sé» per procedere all'incarnazione della verità nel soggetto (e quindi per costituirsi come un soggetto vero) è quello della *parrēsia* (παρρησία), del parlare franco e in tutta sincerità malgrado tutti i rischi che questa potrebbe comportare. Nel concetto di *parrēsia* Foucault si propone innanzitutto di indagare non tanto come questa pratica sia emersa, affermata o diffusa, quanto piuttosto come essa sia diventata un «problema», cioè come questa attività si sia staccata dalla familiarità o normalità con cui era normalmente circondata e venga ora invece indagata sottraendola alla sua anonimità. Questa problematizzazione si riferisce quindi ai fenomeni esistenti, ma finora considerati ovvi e perciò non esaminati con la dovuta attenzione¹¹. In secondo

10. M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, op. cit., 32.

11. Si potrebbe affermare che il concetto di *problematizzazione* sia un termine chiave nel tardo pensiero foucaultiano. Le problematizzazioni formulano le questioni fondamentali e le scelte mediante le quali gli

luogo, il concetto di *parrësia* può essere inteso come un «punto focale dell'esperienza», cioè come un elemento culturale determinato che acquista il proprio spessore in quanto è situato all'incontro di tre dimensioni: quella della veridizione (piuttosto che quello della verità), quello della governamentalità (in cui si guidano il comportamento degli altri mediante le tecnologie del dominio, e la propria condotta mediante le tecnologie del sé), e infine quello della soggettivazione (cioè della costituzione del soggetto mediante l'uso delle tecnologie del sé e della pratica del sé). La *parrësia* rappresenta per Foucault questo «punto focale dell'esperienza» proprio perché nell'antica pratica del dire il vero i romani o i greci contribuivano alla costituzione del proprio sé (in ambito etico) o a quello degli altri (in ambito politico).

In genere, la pratica della *parrësia* possiede cinque caratteristiche. Essa è innanzitutto un atto di dire il vero così come l'individuo lo percepisce¹². E poiché questa verità

individui affrontano la loro esistenza. Il fatto che la mia esistenza sia problematizzata in una certa maniera è senz'altro determinata dalle relazioni di potere nelle quali sono inserito. Tuttavia, mediante questa problematizzazione sono ora in grado di rispondere alle questioni che essa fa sorgere in modo del tutto personale o, detto altrimenti, in un modo che mi permette di definirmi come soggetto in un determinato contesto storico. Il concetto di problematizzazione potrebbe quindi essere affiancato agli altri due metodi che Foucault aveva adottato per le sue analisi precedenti, e cioè a quelli dell'*archeologia* e della *genealogia*. Con il termine «archeologia» Foucault intendeva indicare un'analisi storica mirante a studiare le strutture epistemologiche (cioè quelle strutture anonime e inconse di un'epoca che regolano il sapere) che di volta in volta determinano quali siano il soggetto e l'oggetto della storia. Così, ad esempio, nell'opera *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966) Foucault prosegue un'indagine storica mirante a mostrare che anche l'uomo, come oggetto di sapere specifico, è un'«invenzione» che risale agli inizi del 1800 e che è il prodotto di particolari discorsi economici, biologici e filologici del tempo. Si comprendono così le ultime, famose parole con cui Foucault termina il libro: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento... precipitassero..., possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» in M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., 415. Con il termine «genealogia», invece, Foucault intendeva indicare (sulla scia di Nietzsche) il metodo mediante il quale individuare i modi in cui i discorsi si generano e si trasformano. Guardare un avvenimento a partire dalla sua emergenza storica e indagarne la provenienza significa porre le questioni a partire dal modo con cui esse si oggettivano nelle pratiche, le quali costituiscono il teatro degli avvenimenti e, allo stesso tempo, la storia dei corpi, le reti di potere e le formazioni del sapere. In altre parole, la genealogia foucaultiana mostra come la realtà sociale sia costituita da una «rete di relazioni», da «una rete causale complessa», che «dà conto di ogni singolarità come mero effetto; di qui la necessità di relazioni molteplici e differenziate, della proliferazione delle forme di concatenamenti, dell'attenta lettura di interazioni e azioni circolari, di intrecci e processi eterogenei» in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, 13. Uno dei testi in cui è più evidente l'utilizzo di questo suo metodo genealogico è M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, op. cit. Per una breve discussione sui concetti di problematizzazione, archeologia e genealogia, si veda G. Gatting, *Foucault. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005, 32–53; 101–10.

12. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., 4: «Colui che usa la *parrësia*, il *parresiastes*, è qualcuno che dice tutto ciò che egli ha in mente: il *parresiastes* non teme niente, ma apre completamente il cuore e la mente agli altri attraverso il suo discorso. Nella *parrësia*, si suppone che il parlante dia una spiegazione completa ed esatta di ciò che ha in mente, così che chi ascolta sia in grado di comprendere esattamente ciò che egli pensa. La parola *parrësia*, perciò, si riferisce a un tipo di relazione tra il parlante e ciò che viene

varia da persona a persona, la seconda caratteristica della *parrësia* non riguarda tanto il contenuto della verità detta, quanto piuttosto il fatto che essa viene comunicata¹³. La terza caratteristica della *parrësia* riguarda il fatto che il soggetto, esprimendo una verità che coincide con la sua opinione, credenza o pensiero, deve assumersi un certo rischio nel dirla, e questo ci introduce alla quarta caratteristica della *parrësia*, cioè il coraggio che il soggetto deve possedere per dire quel che pensa¹⁴. Infine, l'ultima caratteristica della *parrësia* riguarda il fatto che dire la verità rappresenta un dovere anche quando il *parresiastes* sarebbe libero di starsene zitto non mettendo così a repentaglio l'amicizia dell'interlocutore, o addirittura la propria vita. Cercando di ricapitolare tutte queste caratteristiche, si potrebbe quindi affermare che

La *parrësia* è una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (auto-critica o critica di altre persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere. Più precisamente, la *parrësia* è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio. Nella *parrësia* il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale¹⁵.

Tuttavia, in che cosa consiste il rischio che il soggetto deve correre nel dire il vero? E quali sono le conseguenze nell'affrontare questo rischio?

detto. Nella *parrësia*, infatti, il parlante rende manifestamente chiaro e ovvio il fatto che ciò che egli dice è la sua *personale* opinione». Corsivo nell'originale.

13. Ibid., 5: «Ma il *parresiastes* dice ciò che egli *pensa* sia la verità, o dice quello che è realmente vero? Secondo me il *parresiastes* dice ciò che è vero perché egli *sa* che è vero; ed egli *sa* che è vero perché è realmente vero. Non è solo che il *parresiastes* è sincero nel dire qual è la sua opinione; è che la sua opinione è anche la verità. Egli dice ciò che *sa* essere vero. La seconda caratteristica della *parrësia*, è dunque che c'è sempre in essa una esatta coincidenza tra opinione e verità». Corsivo nell'originale.

14. Ibid., 6-7: «Colui che usa la *parrësia* è riconosciuto per tale, e merita considerazione come *parresiastes*, solo se il fatto di dire la verità comporta per lui un rischio o un pericolo... Quando un filosofo si rivolge a un sovrano, a un tiranno, e gli dice che la sua tirannide è pericolosa e spiacevole, perché la tirannide è incompatibile con la giustizia, in quel caso il filosofo dice la verità, crede di stare dicendo la verità, e ancor più, corre un rischio (giacché il tiranno può adirarsi, può punirlo, può esiliarlo, può ucciderlo)... Naturalmente, non sempre è il rischio della vita. Quando per esempio qualcuno vede un amico che sta commettendo un errore e rischia di incorrere nelle sue ire dicendogli che sta sbagliando, costui sta agendo da *parresiastes*. In tal caso, certo, non rischia la vita, ma può irritare l'amico coi suoi rilievi, e conseguentemente l'amicizia può risentirne. Se, in una discussione politica, un oratore rischia di perdere la sua popolarità perché la sua opinione è contraria a quella della maggioranza, o perché può condurre ad uno scandalo politico, egli sta usando la *parrësia*. La *parrësia* dunque è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo».

15. Ibid., 9-10.

Il rischio che il soggetto assume nel dire il vero riguarda innanzitutto la relazione con il suo interlocutore. Perché vi sia *parrësia* occorre che il soggetto che pronuncia il vero sia aperto alla possibilità che il suo dire ferisca l'altro, lo irriti, la faccia andare in collera suscitando nell'interlocutore perfino dei comportamenti violenti e oppressivi nei confronti del *parresiastes*. Perché vi sia *parrësia* è quindi importante che esista non solo un legame tra la verità detta e il pensiero che la dice, ma anche la possibilità che il legame tra i due interlocutori venga messo in discussione assumendo a volte delle manifestazioni violente. Il coraggio del *parresiastes* è dunque duplice: egli deve sapere che il suo dire il vero può non solo minare quella relazione personale, o quel rapporto di amicizia, che costituisce la condizione di possibilità stessa del discorso, ma può anche provocare un rischio per la sua stessa vita, nel senso che il suo interlocutore, non sopportando la verità che gli viene detta, può decidere di esercitare un atteggiamento aggressivo nei suoi confronti.

Il *parresiastes* e il suo interlocutore devono quindi entrare in quella relazione che potrebbe essere denominata «gioco parresiastico», un gioco in cui il soggetto dice con coraggio il vero e l'interlocutore è disposto ad ascoltare e ad accettare quella verità. Il vero gioco della *parrësia* consiste quindi nel stabilire un «patto» in cui da una parte il *parresiastes* dimostra il suo coraggio dicendo il vero così come esso lo percepisce e lo pensa, non curandosi minimamente delle conseguenze a cui andrà incontro, mentre, dall'altra, l'interlocutore accetta con coraggio che gli si dica la verità e accolga come vera la verità magari oltraggiosa che egli ha sentito. Si potrebbe quindi concludere affermando che attraverso la *parrësia* il soggetto si costituisce come un soggetto per sé e per gli altri, cioè come un soggetto che non solo dice il vero, ma anche lo *incarna*. La *parrësia*, come afferma Foucault,

ha il valore di un impegno, fonda un legame, dà vita a una sorta di patto tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto del comportamento. Il soggetto che parla impegna se stesso. Nel momento stesso in cui afferma «io dico la verità», si impegna a fare quello che dice, e a essere il soggetto di un comportamento che sarà un comportamento che obbedisce punto per punto alla verità della formulazione. È questa la ragione per cui non potrà esserci nessun insegnamento della verità in assenza di un *exemplum*. Non potrà esserci, cioè, l'insegnamento della verità, senza che proprio chi enuncia la verità fornisca l'esempio di tale verità¹⁶.

Questa corrispondenza diretta tra il «dire-il-vero» e l'«essere-il-vero-che-si-dice», aiuta anche gettar luce su ciò che la *parrësia* non è. Essa non è una *dimostrazione*, dato che questa, essendo per lo più un «dire neutrale» che porta l'altro a credere nella verità solo

16. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, op. cit., 364.

seguendo l'argomento razionale proposto, non richiede affatto al soggetto di essere coraggioso nel suo dire. In secondo luogo, la *parrësia* non è un *dialogo*: non si tratta, infatti, di giungere a una verità comune attraverso uno scambio di domande e risposte con l'interlocutore, ma, al contrario, nel contesto parresiasico, esiste solo il soggetto che dice il vero e il soggetto che l'ascolta (accettando o rifiutando quanto ha udito). In terzo luogo, la *parrësia* non è una forma di *insegnamento* o di *discorso pedagogico*: non si tratta di aiutare l'ascoltatore ad allargare il suo bagaglio conoscitivo o a guidare qualcuno alla comprensione: il *parresiates*, al contrario, dice la sua verità anche a costo di scandalizzare l'interlocutore dimostrando un coraggio che è assente nel pedagogo. La *parrësia*, poi, non è né una forma di *profezia* (il profeta non parla a suo nome, predice il futuro e usa modalità comunicative enigmatiche ed oscure che devono essere interpretate, le quali sono contrarie al «parlar franco» che distingue il dire il vero qui e ora del *parresiates*) e non è nemmeno paragonabile alla *saggezza* (il saggio non ha necessità e non è obbligato a comunicare il suo sapere se non in situazioni d'urgenza, e ciò che dice ha a che fare con l'ontologia del reale, su come stanno le cose nel mondo e nel loro essere... mentre il *parresiates* non sta separato dagli uomini anzi, deve stare in mezzo ad essi per dire-testimoniare la verità, e ciò che egli dice è sempre in relazione alla singolarità degli individui e alla contingenza degli eventi). Da ultimo, la *parrësia* deve essere distinta dalla *retorica* in quanto i loro scopi sono diversi: il retore, attraverso il suo discorso, vuole persuadere l'altro indipendentemente dalla verità che comunica nel suo discorso, il *parresiates*, al contrario, parla perché è la stessa verità che gli impone di dire il vero e che espone la sua vita al pericolo del rigetto e del rifiuto. Lo scopo della *parrësia*, quindi, non è altro che quello di rivelare la verità e, al contempo, di sperare che questa stessa verità conduca ad un cambiamento nell'*ethos*, o nella condotta, di colui che l'ascolta.

A questo riguardo, Foucault distingue tra la *parrësia* utilizzata in ambito politico e quella adottata in ambito filosofico. La prima era una caratteristica essenziale della democrazia ateniese che si basava su alcune libertà politiche: il diritto di parola (*ισηγoria*, *isegoria*), il diritto di partecipazione all'esercizio del potere (*ισονομία*, *isonomia*), il diritto-dovere di dire la verità (*parrësia*). Tuttavia, tutti questi diritti entrano in contrasto tra loro perché quando si offre a tutti la libertà di partecipare al dibattito pubblico, non vi è rassicurazione alcuna che colui che parla stia veramente affermando la verità. Anzi, molto spesso accade il contrario, e che cioè l'oratore si adegua all'orientamento prevalente per ottenere il favore della maggioranza. Paradossalmente, quindi, la *parrësia* è molto più efficace quando è utilizzata in un contesto di governo dispotico: il *parresiates*, infatti, può dire la sua verità, e quindi influenzare la vita politica della città, non tanto discutendo

insieme agli altri nell'agorà, quanto piuttosto rivolgendosi e cercando di cambiare l'*ethos* di un'unica persona, cioè del despota, il quale potrà eventualmente cambiare mediante un suo comando la condotta di tutti i suoi sudditi.

L'altro aspetto della *parrësia* greca riguarda la cura di sé. In questo ambito la ricerca della verità è un processo di introspezione attraverso il quale l'individuo mette a confronto il proprio pensiero razionale con il proprio stile di vita misurandone la distanza. E il Socrate narrato da Platone è il *parresiastes* per eccellenza: Socrate pratica la *parrësia* per sé, ma ha la capacità di aiutare gli altri esortandoli ad avere cura della saggezza, verità e perfezione delle loro anime. Socrate può esercitare tale ruolo sociale proprio in virtù del fatto che vi armonia tra quello che dice (e pensa) e quello che fa.

A questo riguardo Foucault, per dimostrare come nei suoi dialoghi Socrate utilizzi la *parrësia* per indurre gli altri a prendersi cura di sé, analizza alcuni dialoghi platonici, tra cui l'*Apologia*, il *Critone*, il *Fedone* e il *Lachete*.

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

Religioni e missione



Experiences of Dialogue in
Bangkok-Khlong Toey
ALESSIO CRIPPA

La funzione creatrice e salvifica del Logos
nel Prologo di Giovanni (Gv 1,1-18)
MARIA DE GIORGI

Trinitarian Confucianism
UMBERTO BRESCIANI

Chiesa giapponese: una minoranza significativa
Essere sale e luce della terra
SILVANO DA ROIT

Experiences of dialogue in Bangkok–Khlong Toey

ALESSIO CRIPPA

As Xaverian Missionaries, we are involved in the first proclamation of the Gospel in Bangkok in the Khlong Toey district, the biggest slum area, where a lot of people are living, probably more than 100.000. As in the whole country, almost 95% of them are Buddhist and all our time is spent among them. The Bishop of Bangkok has given us accommodation in a building on the fringe of the slum. It is located in the area of a Buddhist temple, just in front of the compound wall of the premises, where we go every day at least to park the car, if not for any other reason. The windows of our rooms open directly onto the temple, and so we always know what ceremonies are going on there. Besides, most of the children that are welcomed in the temple routinely come to our place to attend English classes, and some of the monks are relatives of several sick people that we go to visit every day. We spend our time trying to accompany the lives of the people in the slum area, especially the sick and several groups of children and teenagers that we gather many times to do various activities and give them some human formation. All of them are Buddhist.

All these elements give us the possibility to have a daily experience of dialogue with the Buddhists. With them we try to scatter seeds of goodness, of hope and solidarity in the middle of the problems that the people in the slum areas are facing every day. We are completely immersed in Buddhism (which, for many people is actually more like syncretism), due to the fact that in every «house» that we go to visit, even the poorest, there is always a place for the statue of the Buddha, just next to the image of the king, and often surrounded by images of various divinities (mostly the Hindu and the Chinese variety) spirits and idols, all of them with a little altar for the offerings. It is the complex background that is quite common in the Thai Buddhism, especially among the lower classes of society.

Buddhism in Present-Day Thailand

In order to better understand this background, I report here a simple description of the Buddhist context in which we are inserted, knowing that Buddhism in Thailand is largely

of the Theravada school.

Looking back on our history, we see clearly the close relationship between Buddhism and the Thai nation. The Thai nation settled firmly in present-day Thailand 700 years ago. Also seven centuries ago it adopted the present form of Buddhism... Buddhism has had a deep influence in Thai arts, traditions, learning and the character of the people. It has modelled their manner of thinking and acting. In short, it has become an integral part of Thai life.... Other forms of animistic and Brahmanic beliefs can also be seen mingled with these popular Buddhist practices... The influences of Buddhism can be seen in all aspects of Thai life and culture. In the home, people keep for worship the Buddha images of various sizes on small altar-tables. While travelling, they wear small Buddha images around their necks as objects of veneration and recollection or as amulets for adornment and protection... Through traditional ordination, which is still observed today, they are bound to the Order by ties of experience or close relationship with the monks who are their former sons, relatives or friends... Devout Buddhists may give food offerings regularly in the morning, send money contributions to their neighbourhood monasteries... There are also Buddhist discussions or sermons on the radio, which they can listen to, and Buddhist programs on television to watch... Popular Buddhism is sometimes much different from the Buddhism of the intellectuals. For a large part of the people, the religion may mean keeping some basic moral rules, observance of rituals and participation in religious ceremonies and worship... Although the rules are very strict, the monkhood is not separated from the lay world because the monasteries are always open to anyone who wants to retire there, either permanently or temporarily. In Thailand it is even a custom for every young man to stay for a time, long or short, in the monastery and acquire a religious training... This tradition is a factor which leads to the stability of Thai Buddhism and the continuing increase in monks and monasteries. Thailand's area of 200,000 square miles is thus dotted with 28,196 Buddhist monasteries where 339,648 monks and novices live... It is usually the villagers themselves who build the monastery for their own community. They feel themselves belonging to the monastery and the monastery belonging to their community. There are two kinds of monasteries: the royal and the community or private ones. The royal monasteries now number 186, while the number of community monasteries amounts to 28,010. By denomination, all monasteries fall under two groups, namely, Mahānikāya monasteries, numbering 26,694, and Dhammayut monasteries, numbering 1,502... Buddhism in Thailand reached the modern period under the warm support of the King and the people, without any interruption of colonial persecution or suppression¹.

Experiences of Dialogue in Bangkok Slum Areas

This context gives us the opportunity to have simple experiences of dialogue every day. We are trying to assume the attitudes that are necessary for a meaningful interreligious dialogue with the Buddhists in our daily life and in the way we present ourselves as mis-

1. P. A. Payutto – Phra Brahmagunabhorn, *Thai Buddhism in the Buddhist World* (Buddhadhamma Foundation, 2012), 13–26. Payutto, Thai Buddhist monk, has been appointed to the Sangha Supreme Council during the year 2016.

sionaries. Also, in stressing Christian values, we try to find parallels in the Buddhist doctrine. Dialogue, of course, requires a sense of deep respect for each person and for all religious traditions. That is something fundamental and essential in our staying here, prompted by the great tolerance that the Buddhist teachings promote. As Catholic missionaries we are well respected, and that is something which stimulates us to adjust our own personalities to the environment surrounding us, by smoothing those aspects of our characters which are not appropriate for this context. Being people capable of dialogue depends on our own personality, after all.

I would like, now, to underline some particular experiences in which the dimension of the dialogue with Buddhism has been more stressed and has required from us a change of mind, praxis and behavior.

Funerals

Since the beginning we have decided to take care of the sick people in a special way, going to visit them frequently in the slums and trying to be at their side in the moments of suffering and pain. Since the relationships with them develop into real friendship quite easily—due to the fact that the sick people are often alone, sometimes abandoned, and have the desire to open their hearts to someone they can rely on—we feel the desire to accompany them in their journey through suffering and to accompany their families until the moment of their passing away. As a concrete sign of communion, we go to pray at the Buddhist temple in the evenings preceding the cremation of the body (usually three days, but it depends on the money that the family can afford, since the temple fare is high... sometimes the body is cremated quite immediately for the poorest) and also attend the cremation. We sit at the back with the relatives, but we often receive the invitation from the relatives to move forward in the first bench, just in front of the group of monks that are going to lead the three-stage prayer.

We usually enter the temple wearing the white «alba,» that here in Thailand is well-known as the uniform of the Catholic priests: the people we know appreciate this for many reasons, among them the fact that we have nothing to hide but we attend the prayer as we are (I have read in some books that the real dialogue starts in the moment in which we are happy to be what we are, without hiding our identity). Before the starting of the Buddhist prayer we normally ask the family if they want us to have a Christian prayer in front of the coffin, gathering with our Thai young Catholics next to the image of the dead. On the last day we take a picture of the dead and we assure the relatives of our Christian prayers. We explain to them that we keep a book always open in our Chapel. In the book

there are the pictures of all the people of the slums whom we used to visit and have already passed away.

Sometimes during these moments of prayer the relationship with the members of the families becomes more confidential: some of them come to talk about their believing in the spirits, someone else asks us not to abandon the family now that the sick person has passed away. Every time we go to talk with the newly-ordained monks (usually they are the nephews of the dead—they are ordained from early in the morning until the end of the cremation rite in order to let the dead receive the «merits» coming from the ordination) who are often children and teenagers that regularly come to our place for the weekly activities. Once one of them called me early in the morning, asking me to shave his head and his eyebrows, so that he could be prepared to be ordained: one more experience of communion and dialogue in my life.

In Dialogue with the Abbot

Less than two years ago Fr. Alex and I had just moved to the building in Khlong Toey, and we started to invite the youth of the slum area to gather in our place to have some classes of English language and other evening activities (every month we prepare a moment of formation for them and sometimes a moment of prayer). This movement around our building seems to have disturbed some neighbours (before our arrival the little road was completely silent and a place in which one had the possibility to carry on his affairs undisturbed) that started to grumble and to murmur, gossiping with some monks relatives or close friends with them. The behaviour of some of these neighbours was quite explicit and talking with some of the youth we realized that our presence and our activities caused some unexpected reactions.

In order to clarify everything, we decided to go for a talk with the Abbot of the temple, not without some apprehension. We were afraid to find problems that could force us to leave the place. Personally, I was also afraid that he would question us about the way we were approaching the youth, our teaching about some parables of Jesus Christ that we use with the Buddhist children coming to our activities. Instead, the dialogue with the Abbot went in the opposite direction: he started his reflection saying that: «All religions are ways that lead the people onto the path of goodness» (I cannot remember exactly each word, but this was the clear meaning) and then he said that he was pleased to know that there are foreign priests who are trying to gather the youth in order to protect them from the dangers of the slum areas, first of all the consumption of drugs. He invited us to carry on our mission and to go to talk with him every time we have problems. The conversation

with the Abbot was really pleasant and simple; I felt really comfortable in his presence, even though my possession of the Thai language was still scarce, so that it was impossible for me to ask more questions. But certainly both of us appreciated his kindness and honesty.

Camps Activities with the Slum Children

In order to offer our Buddhist children a more effective human formation, we started to organize three-day camps outside Bangkok for groups of 25/30. Every year we try to organize about six camps, centred on the most important values which can help the children to open their minds and their hearts. The children are willing to accept our dynamics because the material we give to them is well prepared, and the topics are interesting: «Self-acceptance–service–sanctity» was the theme of the last camp, in which we tried to introduce these values recalling some Buddhist teachings too, even though it is not so immediate. It's interesting that we have become the ones that strive to preserve the good practices that Buddhism promotes, but which are facing a crisis due to our hyper-technological world, in which the children are becoming more and more cellphone dependents. For example, we ask the children to sit in a meditative posture, to close their eyes and to make an attempt to enter into themselves, concentrating their attention on the present and not wasting energies dispersing their attention all around.

One evening during each camp we organize a moment of Taizé' prayer with the children, in which we let them listen to the Taizé' songs alternated by some Biblical passages. Keeping silence all the time, we invite them to colour a Mandala, and then we ask them to share the feelings and emotions they experienced while colouring it. I consider this an attempt to help them follow a Buddhist way of concentration and meditation, announcing in the meantime the Love that come from God our Father. I am sure we have to respect the great heritage of the Buddhist tradition, trying to get more deeply into its meaning, so as to find possible points of contact with the Gospel and to build meaningful bridges. Our desire is to announce the Gospel in the midst of this culture and religion.

I could have written about several more experiences, but I chose these three because of a personal involvement and the fact that all of them are experiences that can raise questions about the method we use in the dialogue with Buddhism and the Buddhists as missionaries of Jesus Christ. Such questions can push forward our missionary praxis, and can give us more valuable inputs to develop our presence in Thailand.

An Exchange with Fr. Daniele Mazza

In conclusion, I want to report a conversation that I had with Fr. Daniele Mazza (PIME)², about the most attractive points of our faith that can be interesting for a Buddhist. Father Daniele reports two elements which could be worth thinking about in our missionary approach.

a) *The forgiveness of sins*: Fr. Daniele stresses the fact that «In the Buddhist vision sins are weights that the individual has to carry for himself and for which he has to pay himself.» This is totally different from the Christian understanding, in which there is a deep solidarity due to the special relation that we have in Jesus Christ: God is carrying the evil of the world. Accompanied by God and with His Grace we can have the possibility to transform the evil in goodness, our wounds in sources of Life. Fr. Daniele adds: «Even in Buddhism there is the possibility to share the merits, but it is only a partial aspect that doesn't involve the complete entity of evil.»

b) *The communitarian dimension*: «The experience of belonging to a family is proper of the Catholic church, in which God is constituting communities of disciples.» This aspect is missing in the Buddhist experience.

In this report I tried to make a description of the different aspects in which the dialogue with Buddhism is developing in our experience here in Bangkok. I left out some other aspects because I think that the one described are the clearest and the most interesting expression of our missionary work.

I hope that God that little by little will help us to develop ever more effective forms of dialogue with Buddhism, which is really necessary in this context³.

2. Fr. Daniele is the first missionary to earn a Master's Degree in Buddhism at the Mahachulalongkorn University.

3. Fr. Alessio Crippa is a Xaverian Missionary currently working in Bangkok (Thailand).

La funzione creatrice e salvifica del Logos nel prologo di Giovanni (Gv 1,1–18)

MARIA DE GIORGI

Il testo che riportiamo è stato presentato al Convegno Dharma e Logos. Dialogo e collaborazione in un'epoca complessa. Buddhisti, Cristiani, Induisti, Giainisti e Sikh (Roma, 15 maggio 2018) organizzato e promosso dall'Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso CEI, dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, dall'Unione Induista Italiana, dal Sewa Society e dalla Unione Buddhista Italiana.



Ringrazio di cuore gli organizzatori di questo Convegno, il Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, nella persona del suo Presidente, s.e. il card. Jean Louis Tauran e del suo segretario, s.e. mons. Miguel Ayuso Guixot; l'Ufficio Nazionale per l'Ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI, nella persona del suo Presidente, s.e. mons. Ambrogio Spreafico e del suo segretario, don Cristiano Bettega; l'Unione Induista Italiana, l'Unione Buddhista Italiana, la Sikhi Sewa Society e l'Istituto di Gianologia (Londra) dell'opportunità che mi viene data di condividere alcune riflessioni su un tema così importante e avvincente come *Dharma e Logos* che ci conducono, per così dire, al «cuore» delle nostre rispettive tradizioni religiose.

Dharma e Logos, infatti, sono termini polisemici, ma anche irriducibilmente evocativi di mondi culturali, simbolici e religiosi particolari per avvicinarci ai quali è doveroso «toglierci i calzari» (cfr. *Es* 3,5) perché in essi troviamo sedimentata la secolare esperienza religiosa di interi popoli che ci interpella e ci sollecita ad una più profonda e simpatetica conoscenza reciproca.

In questo contesto multi-religioso e multiculturale dove il Dharma è presentato da diverse prospettive: jainista, induista, buddhista e Sikh, mi è stato chiesto di presentare il concetto di Logos da una prospettiva cristiana. Senza la pretesa di essere esaustiva, cercherò di offrire alcuni spunti di riflessione — anche in vista di un confronto dialogico — a partire dal termine e dal concetto di Logos, colto nella sua accezione neo-testamentaria, soprattutto giovannea. È infatti nel Vangelo di Giovanni — definito «perla di immenso valore fra gli scritti del Nuovo Testamento» — che il termine e il concetto di Logos fanno

la loro comparsa come «perla di questo Vangelo»¹.

Logos

Come accennavo poco fa, Logos — come del resto Dharma — è un termine polisemico che assume, a seconda dei contesti, significati e contenuti diversi. È un termine greco che significa «parola», «discorso» ma anche «piano», «progetto». Lo troviamo ampiamente utilizzato in filosofia, soprattutto nelle scuole stoiche, nella speculazione sapienziale giudaica e nelle correnti gnostiche. Giovanni, nel suo Vangelo, usa il termine come fosse già ben conosciuto dai suoi lettori². Per questa ragione, storici ed esegeti hanno scandagliato l'ambiente culturale dell'epoca per scoprire l'origine e il valore del Logos giovanneo e per capire perché solo nel prologo di Giovanni (vv. 1 e 14) e in nessun altro passo del Nuovo Testamento sia stato utilizzato un termine tanto impegnativo³.

I vari studi hanno così preso in esame il concetto di «Logos» nell'ambiente della filosofia greco-ellenistica («la ragione immanente al mondo» di Eraclito; l'insieme del mondo delle idee di Platone; gli *spermatikoi logoi* del primo Stoicismo; il logos di Plotino); la teologia della Parola di Dio nell'Antico Testamento dei LXX; la funzione della «parola di Dio» e della «Sapienza» nei libri dei Proverbi e della Sapienza; le personificazioni della Torah nella letteratura rabbinica, della «*memra Yahvé*» (parola di *Yahvé*) nella letteratura talmudica; il concetto di Logos e di Sapienza nella speculazione giudaico-ellenistica (Filone); il Logos nella letteratura gnostica; il *logos theou*, «parola di Dio» nel Nuovo Testamento⁴. Analisi importanti per i cui esiti rimando a studi specifici⁵. Qui mi limito a segnalare come le affinità e le analogie emerse hanno fatto risaltare, per contro, l'originalità e la novità del Logos giovanneo. È a partire da questi elementi di novità e di originalità che vorrei ora condividere alcune brevi riflessioni.

Il Logos nel Prologo di Giovanni

Formato da 18 versetti, la suddivisione della struttura letteraria e tematica del Prologo non trova sempre concordi studiosi ed esegeti. Nel testo greco, tuttavia, sono visibili due procedimenti stilistici, la concatenazione e il parallelismo, che permettono di individuare tre

1. R. E. Brown, *Giovanni* (Assisi: Cittadella, 1999), 26.

2. X. L. Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* (Milano: San Paolo, 1998), 87.

3. R. Schnackenburg, *Il Vangelo secondo Giovanni*. (Brescia: Paideia, 1973), 358.

4. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1974), 13–6.

5. Cfr. R. Schnackenburg, *Il Vangelo secondo Giovanni*, op. cit., 357–73; R. E. Brown, *Giovanni*, op. cit., LVIII–LXXIV; B. Maggioni, «Il Vangelo di Giovanni» in G. Barbaglio-R. Fabris-B. Maggioni, *I Vangeli* (Assisi: Cittadella Editrice, 1975), 1365–368.

temi fondamentali: l'origine e la posizione del Logos nei confronti di Dio (preesistenza, prossimità con Dio, sua natura divina); la sua funzione creatrice nel cosmo; la sua funzione rivelatrice/salvifica nella storia⁶.

Il Logos e Dio

L'incipit di Giovanni «in principio» (*en arche*) riecheggia il «in principio» (*bereshit*) di Gn 1,1 e allude, sia pure discretamente, a Pr 8,22 dove si parla della Sapienza «creata» e «costituita» «fin dal principio»⁷. Questo «in principio» già rivela la «novità» del Logos giovanneo. A differenza, infatti, dell'oristo di Gen 1,1 che indica un atto passato: «Dio creò» e «Dio disse», e dell'oristo di Pr 8,22: «Mi ha creato», l'imperfetto «era» di Gv 1,1 proclama un'esistenza che precede e presiede a questo stesso «principio»: il Logos già c'era prima dell'inizio del mondo. Questa preesistenza o «sovra-esistenza»⁸ rivela che il Logos è «Dio». Proprio la radicalità e l'assolutezza del «in principio» iniziale, fuori dal tempo e dallo spazio, manifesta la relazione unica e totale del Logos con Dio. Nel testo greco il nome di Dio è preceduto dall'articolo e questo, nell'uso neotestamentario, è un chiaro riferimento a Dio-Padre⁹. Il Logos non è soltanto vicino al Padre, ma rivolto a Lui nella posizione di chi ascolta e riceve. Nel terzo stico, «e il Logos era Dio», invece, il testo greco pone il termine Dio senza articolo, non per sminuire il Logos o per insinuare una sua inferiorità, bensì per distinguerlo da Dio-Padre affermando, nel contempo, il suo «essere Dio».

Ciò che questi primi versetti vogliono, infatti, annunciare è la relazione totale, permanente e dinamica del Logos con Dio. Nella sua identità personale, il Logos è Dio e, come tale, dal principio senza tempo, è in relazione piena e continua con Dio-Padre perché Dio non è un'individualità originaria chiusa in se stessa, bensì è relazione, agapica e creatrice, dalla cui pienezza sboccia la creazione nella sua multiformità. Come recita il v. 3, infatti, «tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste».

Funzione creatrice del Logos

Già la tradizione sapienziale (cfr. Sal 33/32 e Sir 43,26) conosce e presenta la creazione come opera della «parola» di Dio, ma l'enfasi che il Prologo pone sul ruolo del Logos è peculiare: tutto avviene mediante il Logos «perché il Logos, incessantemente presso Dio,

6. B. Maggioni, «Il Vangelo di Giovanni», op. cit., 1348.

7. Pr 8,22: «Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra».

8. X. L. Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, op. cit., 109.

9. B. Maggioni, «Il Vangelo di Giovanni», op. cit., 1349.

comunica a tutti gli esseri la sua impronta»¹⁰. Solo mediante Lui, dunque, tutto prende senso, tutto trova coesione e armonia, come afferma anche l'Inno cristologico di Col 1,15–20 in cui è espressamente detto: «Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in Lui sussistono».

La traduzione italiana «sussistono», purtroppo, non rende la ricchezza dell'originale greco «*synesteken*» e del latino della Vulgata «*constant*» che più efficacemente mettono in evidenza il Logos come principio unificatore, come perno che salda in interdipendenza creativa e agapica tutto ciò che esiste. A questo proposito, il nuovo Catechismo recita:

L'interdipendenza delle creature è voluta da Dio. Il sole e la luna, il cedro e il piccolo fiore, l'aquila e il passero: le innumerevoli diversità e disuguaglianze stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa, che esse esistono solo in dipendenza le une dalle altre, per completarsi vicendevolmente, al servizio le une delle altre (CCC 340).

In altre parole, tutto ciò che esiste non è frutto del caso, né frutto di un meccanicismo cosmico o di mere leggi contingenti. È frutto dell'azione libera e creatrice di Dio, sorgente della Vita; è rivelazione della sua natura dialogica e agapica: «Dio è amore/agape; chi sta nell'amore/agape dimora in Dio e Dio dimora in lui», come proclamerà ancora Giovanni nella sua lettera (cfr. 1Gv 4,16).

Funzione salvifica del Logos

È questa chiamata a dimorare in Dio nell'amore che dà senso anche ai versetti successivi: «In Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (v. 4) perché il Logos-parola, che per l'intera realtà è «vita», per il mondo umano ancora avvolto nelle «tenebre», diventa «luce»¹¹. Solo la luce che viene dal Logos può infatti svelare all'uomo il senso dell'esistenza e il fine a cui tende: la partecipazione alla vita divina. A quanti hanno riconosciuto la luce, infatti, il Logos «ha dato potere di diventare figli di Dio» (v. 12). Per questo, Egli «si è fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi» (v.14).

Scarne e mirabili parole che svelano la singolarità e l'irriducibilità del mistero cristiano: Colui che era in principio, per il quale tutto è stato fatto e senza del quale nulla esiste di ciò che esiste, il Verbo che è Dio e Luce del mondo, si è fatto *sarx*, carne; si è svuotato della gloria divina e ha assunto la debolezza e la precarietà della condizione umana. Non l'imperfetto «*en/era*», che caratterizza il Logos nella sua sovra-esistenza, ma l'aoristo «*egeneto*» — che al v. 3 indica l'onnipotenza creatrice del Logos — è qui usato per esprimere

10. X. L. Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, op. cit., 124.

11. R. Fabris, *Giovanni* (Roma: Borla, 1992), 146.

la nuova condizione del Logos «*ensarkos*», incarnato. Una condizione che introduce un reale cambiamento, non nell'essenza della sua divinità ma nella nuova relazione¹², kenotica e agapica, con le creature. Nella storia di Dio che si rivela, l'incarnazione diventa così il coronamento della creazione e il vertice della rivelazione.

Conclusione

Concludendo queste brevi note, vorrei ricordare come il termine «prologo», con cui viene identificato il primo capitolo del Vangelo di Giovanni, intenda essere, come dice il termine stesso, introduzione, ouverture, preparazione all'annuncio che seguirà nel Vangelo. Con il «prologo», l'evangelista vuole gradualmente introdurre i suoi lettori alla «perfetta conoscenza del mistero di Dio» (Col 2,2) che è Cristo Gesù¹³. È Lui il Logos *asarkos* che era in principio presso Dio e nel quale il mondo è stato fatto (cfr. Gv 1,3.10); è Lui il Logos *ensarkos*, che si è «fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

Proprio commentando queste parole di Giovanni, il grande Agostino di Ippona scriverà che «rimanendo presso il Padre, Cristo è la Verità e la Vita; rivestendosi della nostra carne, si è fatto la Via»¹⁴: «Via» per tutti coloro che cercano sinceramente la Verità attraverso «i penetranti tentativi della filosofia» (NA 2) e della ricerca religiosa, di cui anche il nostro incontro odierno è un piccolo ma importante esempio; «Via» per tutti coloro che anelano alla pienezza di vita attraverso «forme di vita ascetica e meditazione profonda» (NA 2) o attraverso l'abbandono fiducioso alla «Forza Altra», come, ad esempio, il Buddhismo della Terra Pura; «Via» per coloro che percorrono instancabilmente i tortuosi sentieri dell'animo umano alla ricerca dell'Assoluto.

Alcuni secoli prima di Agostino, un altro grande Padre della Chiesa, Ireneo di Lione, contemplando il Mistero del Logos così scriveva:

Il Logos ha posto la sua abitazione tra gli uomini e si è fatto Figlio dell'uomo per abituare l'uomo a comprendere Dio, e per abituare Dio a mettere la sua dimora nell'uomo¹⁵.

Conoscere il Figlio è conoscere il Padre. La conoscenza del Figlio viene a noi dal rivelarsi del Padre attraverso il Figlio. Per questo il Signore diceva:

12. X. L. Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, op. cit., 167.

13. Per un'analisi del legame tra la teologia del Logos e l'identità di Gesù in Giovanni, cfr. C. Cord Sullivan, «Introducing the Incarnate Christ: How John's Logos Theology sets the stage for the narrative development of Jesus Identity» in *Canadian Theological Review*, 2013, 2/2: 33-44.

14. Augustinus, *In Evangelium Ioannis*, Tractatus 34, 9. CCL 36, 315-16.

15. Iraeneus, *Adversus Haereses*, Lib III, 20,2: SC 211, 392.

«Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27). «Lo voglia rivelare»: infatti non fu detto soltanto per il futuro, come se il Verbo avesse cominciato a rivelare il Padre quando nacque da Maria, ma vale in generale per tutti i tempi. Infatti, fin da principio il Figlio, vicino alla creatura da lui plasmata, rivela a tutti il Padre, a chi vuole, quando vuole e come vuole il Padre¹⁶.

La certezza che «fin da principio il Figlio, vicino alla creatura da lui plasmata, rivela a tutti il Padre, a chi vuole, quando vuole e come vuole il Padre» ci permette di riconoscere in ogni sincera ricerca religiosa i semi di Verità e di Bellezza che il Logos, da sempre, ha seminato e semina nelle Tradizioni culturali e religiose dell'umanità; di gioire di fronte alle ricchezze che la Sua munificenza ha dato ai popoli (AG 11), di godere insieme dei segni della Sua «multiforme» sapienza e grazia operanti nella storia, di aprirci con cuore nuovo all'ascolto dell'altro. Le parole di Ireneo: «La conoscenza del Figlio viene a noi dal rivelarsi del Padre attraverso il Figlio» fanno spontaneamente risuonare in me quelle di Cristo: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9), ma anche quelle, del Buddha: «Chi ha visto *pratityā samutpāda* (interdipendenza) ha visto il Dharma e chi ha visto il Dharma ha visto *pratityā samutpāda*»¹⁷. Parole certamente misteriose e solenni che aprono spiragli sul Mistero e ci orientano al cuore delle nostre rispettive Tradizioni.

A nessuno sfugge come un autentico dialogo dell'esperienza religiosa e dello scambio teologico deve poter giungere a queste profondità; un dialogo che «nella comunicazione delle ragioni della propria fede non si arresta di fronte alle differenze talvolta profonde, ma «si rimette con umiltà a Dio che è più grande del nostro cuore» come già si legge nel Documento *Dialogo e Missione*¹⁸ dell'allora Segretariato per i non-cristiani.

Oso riconoscere nel nostro odierno incontro, nella nostra ricerca e nella nostra fraterna condivisione un momento privilegiato di questo esigente ma stimolante cammino, nella certezza che come scriveva san Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Redemptoris Missio*: «Il dialogo è una via verso il Regno e darà sicuramente i suoi frutti, anche se tempi e momenti sono riservati al Padre» (RM 57)¹⁹.

16. Ibid., Lib IV, 6, 3-7; SC 100, 443-55.

17. *Majjhima Nikaya*, in *The Collection of the Middle Length Sayings*, vol. I, tr. Di L. B. Horner (London: Pali Text Society, 1976), 236.

18. Segretariato per i non-cristiani, *L'atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, Pentecoste (Roma: Città del Vaticano, 1984), n.35.

19. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990.

Maria De Giorgi, missionaria Saveriana, da trent'anni opera in Giappone nel campo del dialogo interreligioso presso il Centro di spiritualità e dialogo interreligioso Shinmeizan. Dal 2006 è docente associato presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Dal 2003 al 2009 è stata membro della Commissione per il dialogo interreligioso della Conferenza episcopale giapponese di cui è tuttora consultore. Ha al suo attivo numerosi articoli e pubblicazioni soprattutto sul dialogo cristiano/buddhista.

Trinitarian Confucianism

UMBERTO BRESCIANI

In the past there have been attempts by Catholic missionaries to find in Chinese religions some hints of Christian basic truths, such as the concept of God or the Trinity. The Jesuits of the «figurist» movement in the eighteenth century are one well-known case. While due to the Rites Controversy all missionary activities in the country were strictly forbidden, those few foreign scholar-priests were allowed to stay in Beijing, but had to live a secluded life in their house. Their presence was tolerated by the Emperor, who made use now and then of their expertise in various fields.

Unable to do anything for evangelization, they were deeply involved in research in the language and history of China. They shared with most Europeans the belief that the human race and human civilization had started from the Middle East, as learned from the Bible. They were called «figurists,» because they believed that some remnants of the original revelation of God must have existed even in the most exotic cultures of the Orient, and they were striving to trace those «figures» of the true religion inside the language, the religious symbols, and the ancient classics of China. One of them was the French Joachim Bouvet (1656–1730), who found traces of the Trinity in Chapter 42 of the *Daodejing*, a very popular Daoist classic. Other later missionaries attempted to find the Trinity in the *Dao*, a religious symbol belonging to both the Daoists and the Confucians, or in the *Qi*, the universal spiritual energy which creates everything. However, all the missionaries agreed in rejecting the Neo-Confucian concept of *Taiji*, which was believed to be materialistic, pantheistic, or atheistic. Jesuit scholar Francois Noël (1651–1729) attempted a less negative approach toward Neo-Confucianism and saw the *Taiji* as the whole of nature. But in the heat of the Rites Controversy his writings were proscribed.

Numerous scholars, in recent times, have debated whether the *Taiji* has any resemblance with the Christian God, and whether it could legitimately be used as an Oriental correspondent of the name of God. The prevalent opinion was in the negative, especially under the influence of Matteo Ricci, who saw the Neo-Confucian worldview as a degeneration of the original Chinese genuine belief in God. There were however some more positive interpretations, such as the one by the respected scholar Julia Ching (aka Qin Jiayi, 1934–2001).

In our days, a theologian interested in this research is Anselm Min (Min Kyongsuk), a Korean scholar teaching in the United States. Anselm Min was born in a Confucian family, which converted to Christianity when he was a teenager. Later he entered the Jesuit order, and studied philosophy and theology, specializing in the thought of Saint Thomas Aquinas and becoming a theology professor.

He is the first, to my knowledge, who has found a similarity in Neo-Confucian thought to the Triune Christian God in Confucianism. He compares the Holy Trinity with the triune concepts of Neo-Confucian cosmology and metaphysics (*Taiji*, *Li*, and *Qi*). He argues that the differences between the two are obvious and striking, but there are certain dynamics and trajectories of the three concepts in each system which seem to parallel each other and which can be explored with great profit to both systems, each challenging the other to further develop itself. Considering that the Neo-Confucianism of Zhu Xi has exerted a profound influence on Korean culture, Anselm Min claims that Korean Christians, self-consciously or only anonymously, are actually Neo-Confucians.

In his writings¹, Anselm Min argues that in the Confucian philosophical tradition there can be found a very relevant similarity with a Trinitarian view of God. His argument starts from the most fundamental symbols of the Confucian religious tradition: Heaven (*Tian*, the sovereign above) and *Dao* (the Way) with which Heaven governs the world. Throughout East Asian history dominated by Confucianism «Heaven» (*Tian*), originally one of the many divinities in ancient China, has eventually come to serve as a symbol of transcendence, the source of all reality, the basis of all order, the ultimate provider for all movements and changes in the world. The Confucian Heaven—or«Lord of Heaven»(*Tianzhu*), as later called by Catholics in China—is not an anthropomorphic, arbitrary deity human beings can manipulate, but the ground of all moral obligations and norms, whose will or mandate (*tianming*) human beings must observe under penalty of ceasing to be human. In extreme cases the mandate of Heaven can justify even a revolution against vicious rulers.

Neo-Confucianism is a sophisticated system of thought elaborated around one thousand years ago, during the Song Dynasty, as a reconstruction of Confucian doctrines under the impact of, and as a reaction to, Buddhist philosophy. Among the various schools of Neo-Confucian thought, historically the school of Zhu Xi (1130–1200) has

1. See his book *Paths to the Triune God: An Encounter between Aquinas and Recent Theologies*, University of Notre Dame Press, 2005; or his article «The Trinity of Aquinas and the Triad of Zhu Xi: Some Comparative Reflections,» in *Word and Spirit: Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*, ed. by Anselm Min and Christoph Schwöbel, De Gruyter, 2014

been predominant, down to our own days. Zhu Xi has been an imposing figure in the Confucian tradition, his position often compared to the position of St. Thomas Aquinas in the theological tradition of the West. It is in the key concepts of *Taiji*, *Li*, and *Qi* in the philosophy of Zhu Xi that Anselm Min finds a profound similarity with the Triune God.

According to such a system of thought, based on the ancient Classic of Change (also known as *Yijing*), the whole of reality originates from a very ultimate source of being, which they call *Taiji*, variously translated in western languages, but most often as «Supreme Ultimate.» Zhu Xi argued for a cosmology based on two components of reality: «principle» (*Li* in Chinese) which means the inner reason for each being to be what it is; and «material energy» or spiritual force (*Qi* in Chinese), which is the stuff constituting everything that exists.

So, the Neo-Confucians developed the symbol of Heaven into the triad of *Taiji*, *Li*, and *Qi*. *Taiji* is the Great Ultimate, literally that than which there is nothing more ultimate, and from which all things originate, which can be spoken of either in itself or in relation to its effects. In itself it is called *wuji* («limitless»), the Great Ultimate of Non-Being, unknowable and incomprehensible. In relation to its effects, it is the source and ground of all things in the world. The Great Ultimate contains both *Li* and *Qi*, *Li* standing for the ultimate ordering or structuring principle or reason of the world, *Qi* for the ultimate principle of vitality and change.

The relationship between the Great Ultimate in the universe (the *Taiji*) and the Great Ultimate in each individual thing is not one of whole and part, but one similar to moonlight shining on objects. Each object has its own moonlight, but it receives it from the ultimate and only moonlight, the *Taiji*, which is moonlight as a whole, and remains whole also after shining over all beings in the world. Zhu Xi develops a cosmogony and an idea of principle (*Li*) in which it denotes being in everything and at the same time beyond all things.

Anselm Min explains that the three become somewhat similar to the concepts of God the Father, origin of all things, of the Son, the Logos of creation, and of the Holy Spirit, the inner spiritual energy coming from God the Father (the *Taiji*) that gives existence and life to all beings.

The Neo-Confucians also speak often of *Dao*. *Dao* (or literally Way) refers to the order or structure of the world in which Heaven manifests its governing will according to its own *Li* or reason. Philosophical inquiry in the proper sense means investigating precisely this *li* (in small letters) or reason or structure of things as manifestation of the *Li* of Heaven. Morality means following the *Dao* of Heaven (*Tiandao*) that manifests its will

or mandate in the nature of things (*xing* in Chinese), both in the cosmos and in human beings. This *Dao* and this *xing* are already given, and it is the role of human reason to discover and recognize them by reflecting on the human heart (*xin* in Chinese), not, as in the modern West, to «constitute» (Kant, Husserl), «produce» (Marx), «construct» (post-modernism), «invent» (Derrida), or «imagine» (Anderson). The order of the universe, life and death, wealth and rank, and even the success or failure of the *Dao* in history: all of these depend on the will or providence of Heaven, as clearly stated by Confucius. (*Analects*, 12.5, 14.38, 6.8).

Without denying the differences, Anselm Min finds a strong similarity between the Confucian triad (*Taiji*, *Li*, and *Qi*) and the Holy Trinity (Father, Son, and Holy Spirit). In Aquinas and in the classical Christian position, «Father» stands for the ultimate, unde-rived, unoriginated source of all reality, including the divinity of the Son and the Holy Spirit and the existence of all created things. *Taiji*, the Great Ultimate, seeks to say the same thing, the ultimate, primordial, absolute source of all empirical reality, than which there is nothing higher, nothing more profound, nothing more primordial or more ultimate. «Son» stands for the perfect image in which the «Father» knows himself and the perfect exemplar of all created things containing their *rationes*, forms or essences.

The *Li* can easily be assimilated to the *logos* of our western philosophical tradition. *Li* or reason fulfills the same function as «Son.» *Li* stands for the transcendent source of the intelligibility, *ratio*, essence, intrinsic teleology, or the non-capitalized *li*'s of all empirical realities. *Logos* and *Li*: both are the ordering principles of the universe. With some significant differences, Min also sees a similar ontological function in both the Holy Spirit and *Qi*: both stand for the transcendent principles of movement and vitality in all created things.

In tune with the orientation to action typical of the Confucian tradition, Anselm Min does not stop at pure speculative description of the Triune Heaven-God; he further asks what each can learn and appropriate from the other. He thinks that Zhu Xi's categories can help Korean theologians indigenize and concretize their Trinitarian tradition, while the Christian Trinitarian tradition can help develop Zhu Xi's thought with greater analytic sophistication. He suggests that Christian theology can judiciously use Neo-Confucian categories in contextualizing and indigenizing itself into the culture of East Asia. He suggests that a serious encounter with the classical Christian Trinitarian tradition can help Neo-Confucianism develop clearer conceptuality, greater coherence, and more sophisticated historical consciousness.

Likewise, modern Christian theology, like much modern Western thought, has

been anthropocentric, and Neo-Confucianism can inject an appropriate sense of the vastness of the cosmos and the humble place of the humans in that cosmos and help Christian theology both recover the cosmological dimension of its classical tradition and overcome its modern anthropocentrism so inimical to the ecological urgencies of the globalized world.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. He is the author of *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement* (Taipei 2001, trans. into Italian as *La filosofia cinese nel ventesimo secolo. I nuovi Confuciani* 2009); *Il primo principio della filosofia confuciana* (2014); *Wang Yangming: An Essential Biography* (2016). Most recently, he published *Dizionario di Confucianesimo* (Osaka: Asian Study Centre, 2018).

Chiesa giapponese: una minoranza significativa

Essere sale e luce della terra

SILVANO DA ROIT

Questa sera, alla celebrazione della santa Messa, ci sono cinque persone. È un martedì qualsiasi, un giorno lavorativo e quindi solo pochi possono partecipare. C'è una cristiana di circa cinquant'anni, ha ricevuto il battesimo da pochi mesi, è nel fervore delle persone neofite e la sua giovane fede la spinge a partecipare alla Messa anche nei giorni feriali. La Domenica deve andare a lavorare e allora ha deciso di venire, quando può, durante i giorni feriali. Poi c'è una mamma con il suo bambino di nove anni che da poco ha ricevuto la sua Prima Comunione. Questa mamma vuole assolutamente che il figlio riceva una educazione nella fede cattolica. La quarta persona presente è un giovane vietnamita giunto in Giappone per studio e lavoro. Ha ancora diversi problemi con la lingua ma si sta inserendo bene, considera la Chiesa come la sua famiglia e per questo anche lui, quando può, partecipa alla santa Messa nei giorni feriali. C'è poi una suora che per ovvi motivi è presente ogni giorno. In tutto sono sei fedeli, più il celebrante.

Leggo il santo Vangelo dei quattro amici che superano l'ostacolo della folla, scoperciano la casa, calano il malato davanti a Gesù affinché lo guarisca. Come sempre, dopo la proclamazione del Vangelo spiego a modo mio quanto letto. È una pagina di Vangelo che da una parte mi intimorisce, dall'altra mi infonde una strana gioia. Essa descrive, in bene e in male, chi siamo come Chiesa nei confronti di Gesù Cristo. Vogliamo essere vicini a Gesù, ma con il nostro egoismo corriamo il rischio di diventare dei muri che non permettono agli altri di accostarsi a Lui. In questo modo la nostra presenza è un ostacolo invece che un aiuto alla missione della Chiesa. A volte invece, quando permettiamo alla grazia di lavorare attraverso di noi con creatività, fantasia e coraggio, siamo capaci di fare gesti di amore straordinari che aiutano gli altri ad andare verso il Signore ed essere salvati da Lui.

Per far comprendere anche al bambino di nove anni quanto letto, ho parlato di me stesso, missionario in Giappone ormai da alcuni decenni. Con le migliori intenzioni di lavorare per il Signore mi sono dovuto accorgere che a causa del mio giapponese inadeguato, della troppa forza che metto nelle parole, a causa di certi miei atteggiamenti un po' rudi per le delicate maniere giapponesi, purtroppo devo anch'io aver impedito l'incontro

di diverse persone con il Signore. Allo stesso tempo, devo anche ammettere che sempre a causa mia, alcune persone sono state condotte alla salvezza, davanti a Gesù, le ho potute accompagnare nel cammino di fede, hanno ricevuto il battesimo, e sono entrate nella vita cristiana.

Questa pagina di Vangelo è una fotografia della Chiesa rispetto alla sua missione, sia nei suoi lati negativi che positivi. Ho invitato i cinque presenti a pregare per la Chiesa, cioè per noi, affinché diventiamo più capaci di fantasia e coraggio, per trovare sempre modi nuovi per condurre le persone davanti a Gesù. Poi la celebrazione è continuata con il ringraziamento eucaristico. Siamo in inverno e fa freddo, ma la celebrazione dell'amore del Signore ha scaldato i nostri cuori. Mentre si spengono le candele dell'Avvento spiego al bambino il significato di ognuna delle candele sulle quali ho scritto in inglese: amore, pace, gioia e speranza. Il bambino è contento per aver appreso qualcosa di nuovo. La suora mi chiede se posso accompagnarla in macchina al convento, fa freddo ed è venuta a piedi. Preparo la macchina e si parte.

Dopo quindici minuti sono di ritorno alla chiesa dove mi attendono la mamma con il bambino. Il ragazzo mi dice che vuole mangiare la cena in canonica con me. Lo conosco da quando ha due anni e sono amico della mamma, pertanto ogni tanto succede anche questo. In canonica la madre si mette ai fornelli, tira fuori dalla borsa del cibo, prende quello che manca dai cassetti che conosce e prepara la cena. Il figlio estrae il quaderno dei compiti e me lo fa vedere. Trovo che la sua scrittura dei caratteri giapponesi non è molto bella e glielo faccio notare, dicendo che da come scrive pare che non abbia molto voglia di fare i compiti. Mi risponde prontamente che avendo sentito la mia considerazione negativa si sente ancor meno motivato a scrivere meglio perché non gli piace affatto dover fare i compiti. Aggiunge che li fa di malavoglia perché sono tediousi e lui vuole dedicarsi a cose più interessanti. Per farmi perdonare della gaffe fatta nei suoi confronti, gli offro delle piccole fette di prosciutto di cui so che è ghiotto, e allora mi dice con tono solenne da piccolo Confucio che bisogna sempre guardare in avanti nella vita e superare tutte le difficoltà! La conversazione continua con la comunicazione vicendevole di ciò che il Signore ci ha offerto nella giornata oggi, e ciascuno a turno dice agli altri ciò per cui oggi intende ringraziare il Signore.

Ad un certo punto devo lasciare il simpatico convito perché ho un incontro di catechismo con tre signore, che vengono alle otto di sera ogni due settimane per approfondire la fede. Appena entro nella stanza della chiesa, giunge la prima signora che mi racconta di una sua figlia che è in ospedale, operata di recente. La degenza postoperatoria sembra procedere bene, e ciò le basta per renderla felice. Alle otto in punto arriva la seconda

signora, che ci avvisa che la terza non potrà partecipare. Iniziamo l'incontro con una preghiera per metterci alla presenza del Signore. Come al solito, tanto per introdurci al raduno, ciascuno di noi racconta agli altri gli elementi gioiosi che ha provato durante la giornata. Chiedo poi loro se hanno notato che nel mondo della natura, quando diviene buio, i diversi colori scompaiono, non però assieme, ma in tempi diversi. Allibite mi rispondono che non conoscono questo fenomeno. Spiego loro che quando comincia scomparire la luce il primo colore che svanisce è il rosso seguito dal giallo, poi è il turno del verde e del blu, mentre l'ultimo colore che scompare è il viola. Le signore mi fanno notare che noi viviamo in un mondo dove le luci artificiali sono accese e risplendono giorno e notte per cui non si ha più la possibilità di ammirare questi passaggi di colori.

Riprendo la catechesi. Il Battesimo è la sorgente da cui sgorga la vita cristiana, che illumina tutto con la grazia di Dio. La grazia quando comincia ad entrare nella nostra vita, rischiarla il nostro sguardo e ci permette di vedere ciò che non va dentro di noi, ci spinge a cambiare, ovvero a convertirci, facendoci avvertire ciò che è contrario al volere di Dio: questo è il color viola nella vita spirituale che compare per primo la mattina agli albori della luce. Poi noi impariamo a guardare in faccia i nostri peccati senza temerli perché Gesù è al nostro fianco e ci dà la forza di riconoscerli senza vergognarci. Sappiamo che possiamo fidarci e che possiamo contare su di Lui. Mettiamo nelle sue mani il nostro egoismo e i nostri peccati e possiamo esser certi che lui ci aiuterà. Questo è il color azzurro della fede nel Signore che ci permette di mettere le ali alla vita. Poi subentra, sempre per opera della grazia, il verde della speranza di essere perdonati e salvati e la susseguente decisione di lottare per cambiare. C'è poi il color giallo della decisione fondamentale di seguire comunque il Signore. Ed infine il rosso è l'amore che viene da Dio e che nasce in noi, anzi noi ci sentiamo immersi nell'amore di Dio e nella sua vita che sostiene ogni cosa. Diventiamo finalmente capaci di amare come figli di Dio.

Le mie due ascoltatrici hanno gli occhi lucidi e sono evidentemente commosse per aver scoperto una cosa molto importante per la loro felicità. Proseguo la catechesi continuando ad usare la parabola dei colori per spiegare loro che succede quando invece si inizia a perdere la fede: la prima cosa che si smarrisce con il venir meno della luce della grazia è il rosso dell'amore di Dio, poi viene meno il giallo della capacità di decidersi e di impegnarsi, poi si spengono in successione il verde della speranza, il blu della fede, e il viola della vita spirituale ripiombando così nelle tenebre. I giapponesi, normalmente, dopo una conferenza non fanno mai domande, ma le mie due ascoltatrici prese dalla gioia sono sconvolte e non riescono a trattenersi, mi tempestano di osservazioni e domande.

È ormai tardi, assieme diciamo la preghiera finale e lascio che le due continuino

a parlare tra di loro delle cose della fede. Mi ritiro in canonica, dopo aver detto loro di spegnere la stufa e accostare la porta della chiesa che anche di notte rimane aperta. La mamma col suo figliolo se ne sono tornati a casa in bicicletta, i piatti sono lavati, la stufa è spenta. Non posso far altro che essere riconoscente al Signore per la giornata trascorsa e anch'io, piano piano e assorto in preghiera, vado finalmente a coricarmi.¹

1. P. Silvano Da Roit è un missionario Saveriano che da oltre vent'anni lavora in Giappone.

Cultura e società



Samyabadi

SERGIO TARGA

Novelle Bengalesi — VII

Sumon e Sumoti

Fedeltà alla parola data

Il ladro e la capra

ANTONIO GERMANO

Samyabadi

SERGIO TARGA

S*amyabadi* è sia il titolo di una raccolta di undici poemi di Kazi Nazrul Islam sia il titolo del primo di questi. Pubblicati nel dicembre del 1925 nel primo numero de *L'aratro* (*Langol*), il settimanale ufficiale del partito del Labour Swaraj che Nazrul contribuì a fondare, questi undici poemi sono in realtà la complessa articolazione di un unico poema, *Samyabadi*, di cui i restanti dieci poemi (*Iswar*, dio; *Manush*, man; *Pap*, peccato; *Cor-Dakat*, ladro-bandito; *Barangona*, prostituta; *Mityabadi*, bugiardo; *Nari*, donna; *Raja-Proja*, re-sudditi; *Samya*, uguaglianza; *Kuli-Mojur*, lavoratore a giornata) costituiscono appunto, una specie di sottotitoli.

Samyabadi si apre inneggiando all'unità raggiunta nel superamento di tre tipi di ostacoli o confini. Nazrul al riguardo fa riferimento ai credenti delle grandi religioni (indù, buddhisti, mussulmani e cristiani), agli appartenenti a minoranze etniche e religiose (persiani, jaina, giudei, santal, bheel e garo), e a filosofi di diversa estrazione (confuciana e materialista). Indubbiamente, Nazrul in questa poesia pone l'accento sulle diversità religiose come possibili ostacoli sulla strada dell'unità. Per questo nel seguito egli cita le scritture delle diverse religioni (il Corano, le Purana, i Veda, i Vedanta, la Bibbia, le Tripitaka, il Zendavesta e il Granthasaheb), i loro luoghi sacri (Nilachal, Kashi, Mathura, Vrindavan, Bodh-Gaya, Gerusalemme, Medina e Kaaba), i luoghi del loro culto (la moschea, il tempio e la chiesa) e pure alcuni dei loro grandi maestri (Gesù e Mosè). Nazrul era perfettamente cosciente, infatti, che nell'India del suo tempo le diversità religiose, soprattutto tra le due grandi tradizioni indu e mussulmana, costituivano la minaccia più seria a quell'unità che Nazrul per tutta la sua vita cercò di costruire alacremenente. Solo pochi mesi dopo la pubblicazione di *Samyabadi*, Calcutta verrà, infatti, scossa dalla violenza omicida di mussulmani e indu ormai determinati a sgozzarsi a vicenda¹.

Dal 1926 una serie di scontri e carneficine segnerà la storia dell'India in genere e del Bengala in specie, fino all'agosto 1946, quando, a un anno dall'indipendenza politica,

1. Il riferimento qui è alle violente disturbanze avvenute dal 2 di aprile al 9 maggio 1926 (con un intervallo pacifico dal 13 al 21 aprile) in Calcutta. La violenza fu scatenata dalla musica suonata da una processione indu in transito davanti a una moschea. Il risultato fu di 110 morti e 975 feriti. Si veda P. K. Dutta, «War Over Music: The Riots of 1926 in Bengal» in *The Social Scientist*, 1990, 18/6-7: 38.

prima in Calcutta (agosto 1946) poi in Noakhali (ottobre 1946) massacri fino ad allora ritenuti impossibili² creeranno ferite così profonde nel tessuto sociale del Paese da precipitare e determinare irreversibilmente la divisione del Bengala l'anno seguente. Anche se molto contrariato da tanta violenza, Nazrul non accetterà mai la sconfitta del suo sogno di unità.

Il 22 maggio 1926, a un mese di distanza dagli scontri interreligiosi di Calcutta, in Krishnanagar, durante la Conferenza Provinciale del Partito del Congresso dell'India, Nazrul leggerà *Kandari Hushiar* («Allerta oh Capitano!») e canterà *Durgam Giri Kantar Moru* («Montagne scoscese e deserti difficili») poesie queste contro il radicalismo religioso e le sue strumentalizzazioni politiche. A riprova del clima di sfiducia e sospetto ormai esistente tra le due comunità religiose, questa stessa Conferenza abolirà il patto tra indù e mussulmani a suo tempo proposto da Deshbandhu Chittaranjan Das³. In realtà *Samyabadi* non è una poesia contro le religioni e Nazrul non è un'iconoclasta, ma col senno di poi, non si può non accogliere il sapiente ammonimento di Nazrul: «Perché ancora, in vano, cerchi dio tra gli scheletri di scritture morte?»⁴.



2. Nessuno sa con precisione i numeri di queste carneficine. Diverse stime mettono il conto dei morti tra un minimo di 3.000 a un massimo di 10.000 in Calcutta. Le morti concernenti i tumulti in Noakhali sono stimate invece nell'ordine di 300 circa. Si veda B. Chakrabarty, *The Partition of Bengal and Assam, 1932–1947* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2004), 97ss.

3. Il patto prevedeva la concessione di certi privilegi politici ai lavoratori mussulmani. La morte stessa di Deshbandhu Chittaranjan avvenuta l'anno precedente (16 giugno 1925) lasciò orfano la sua creatura, il Partito Indipendentista (*Swaraj Party*), che avocava strenuamente l'unità e la cooperazione di mussulmani e indù. Si veda Nashid Kamal tr., Rafiqul Islam, *Biography of Kazi Nazrul islam* (Dhaka: Nazrul Institute, 2014), 256.

4. Sergio Targa è un missionario Saveriano da oltre vent'anni missionario in Bangladesh.

Samyabadi

di Kazi Nazrul Islam

Canto l'inno dell'uguaglianza

Là dove tutti gli ostacoli e differenze sono dissolte,

Là dove indù, buddisti, mussulmani e cristiani sono raccolti in unità.

Io canto l'inno dell'uguaglianza!

Chi sei tu? Un parsì⁵, un jaina⁶, un giudeo, un santal⁷, un bheel⁸, un garo⁹?

Forse un confuciano? O un discepolo di Carvaka¹⁰? Continua, dimmi, che altro?

Amico, sii ciò che ti fa felice,

Nel tuo stomaco, sulla tua schiena, sulle tue spalle o nel tuo cervello porta pure il peso delle scritture,

Realizza parimenti il tuo desiderio, leggi il Corano, le Purana, i Veda, i Vedanta, la Bibbia, le Tripitaka, il Zendavesta e il Granthasaheb¹¹,

Ma perché tanto lavoro inutile? Perché ferisci il tuo intelletto con tal dolore?

Tu perdi tempo a contrattare quisquiglie stantie in negozi di religione, e non ti accorgi della freschezza dei fiori sul tuo sentiero!

Tutti i libri sacri in te esistono, in te alberga la sapienza di tutti i tempi,

Apri il libro che la tua vita è e troverai in essa tutte le scritture che vai cercando.

In te stesso ci sono tutte le religioni e tutti i loro maestri,

Il tuo cuore è, di tutti gli dei, il tempio universale.

5. *Paarsi* significa persiano, con probabile riferimento alla religione di Zoroastro.

6. *Jain* è il seguace di Mahavira, (prima parte del 600 a.C.), fondatore del giainismo.

7. I Santal sono una popolazione tribale che vive nel nord e nord-est dell'India. Entrambi i Bengala ospitano entro i loro confini vaste popolazioni Santal, uno dei gruppi tribali più importante dell'area a sud dell'Himalaya (India, Nepal e Bangladesh).

8. I Bheel (scritto anche Bhil) sono una popolazione tribale del nord ovest e del Deccan centrale dell'India. Elementi di questo gruppo si trovano anche in Pakistan.

9. I Garo sono un'altra popolazione tribale sparpagliata tra l'India (Meghalaya, Assam, Tripura e Nagaland) e il Bangladesh.

10. Carvaka, conosciuta anche come Lokayata, è un'antica (circa 600 a.C.) scuola filosofica eterodossa indiana che rifiuta i Veda in favore di un materialismo piuttosto radicale. Per un trattamento di questa scuola si veda H. von Glasenapp, *Filosofia dell'India* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1988), 100-3.

11. Nazrul elenca le sacre scritture di diverse religioni. Il Corano per l'Islam, le Purana, i Veda e i Vedanta per l'Induismo, la Bibbia per il Cristianesimo, le Tripitaka per il Buddhismo, il Zendavesta per il Zoroastrismo, il Granthasaheb per il Sikhismo. Da notare, nel caso dell'Induismo Nazrul cita tre categorie di testi, quando il solo menzionare i Veda sarebbe stato sufficiente per mantenere la consistenza con il resto della lista. Le Purana infatti sono testi tardivi, e sono la fondazione di tanto Induismo popolare moderno. Il Vedanta, nella sua accezione filosofica, più che esegetica, fa riferimento invece al monismo filosofico (ad esempio quello di Samkara) e al monoteismo teologico (ad esempio quello di Ramanuja), e riflette un tipo di Induismo più elitario. Quale sia la ragione per tale espansione di Nazrul è difficile a dirsi; essa comunque fa indubbiamente trasparire la profonda conoscenza che Nazrul possiede dell'Induismo. Per i Vedanta si veda H. von Glasenapp, op. cit., 112ss; A. Pelissero, *Hinduismo* (Brescia: Editrice La Scuola, 2013), 12-23.

Perché ancora, in vano, cerchi dio tra gli scheletri di scritture morte?
 Lui sorride libero al riparo del tuo cuore immortale!
 Amico, menzogne non dico,
 è qui che qualsiasi nobiltà si dilegua.
 Questo cuore è Nilachal, Kashi, Mathura, Vrindavan, Bodh-Gaya, Gerusalemme, Medina,
 Kaaba;¹²
 Questo cuore è la moschea, il tempio, la chiesa;
 È qui, dove Gesù e Mose ebbero coscienza della verità.

È in questo campo di battaglia che il giovane col flauto cantò la grande Gita¹³,
 È sempre qui dove i pastori di greggi sono diventati profeti, amici di Dio¹⁴.
 È nella meditazione profonda nella caverna che questo cuore è che Sakyamuni¹⁵
 poté percepire il grido dell'umana grande sofferenza, abdicando al trono.
 È in questa stessa caverna che il beneamato d'Arabia¹⁶ avvertì la sua chiamata
 Seduto nel mezzo di questo cuore egli cantò il messaggio del Corano!
 Fratello, non sono menzogne queste che ho sentito,
 non esiste tempio o Kaaba più grande di questo cuore.

12. Similmente a quanto già proposto a riguardo delle scritture delle varie religioni, Nazrul ora elenca i loro luoghi sacri: Nilachal (la Montagna Blu) in Puri (Orissa) tempio del dio Jogonnath; Kashi è la città sacra sulle sponde del fiume Gange, conosciuta anche come Varanasi o Benares; Mathura città dell'Uttar Pradesh, è il luogo di nascita del dio Krishna; Vrindavan, non molto lontano da Mathura, è la città, dove il dio Krishna ha trascorso la sua fanciullezza; Bodh-Gaya invece è la città in Bihar dove il Buddha raggiunse l'illuminazione.

13. Il flautista si riferisce indubbiamente al dio Krishna che rivela la Gita, un testo post vedico molto importante per l'Induismo moderno, ad Arjuna sul campo di battaglia di Kuru.

14. Questo verso, più vago del precedente, sembra fare riferimento alla tradizione giudaico-cristiana senza per altro identificare alcuna guida spirituale, un profeta, Mosè, o Gesù stesso.

15. Sakyamuni è un altro nome per Gautama Buddha.

16. Il riferimento qui è al profeta dell'Islam, Maometto.

Novelle bengalesi — VII

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Sumon e Sumoti

Questa volta si tratta di una vera fiaba, in cui entra in gioco la figura di una donna cannibale. Nella nostra cultura occidentale, quando si parla di cannibalismo, si pensa in genere a uomini cannibali. Qui invece si tratta di una donna. Protagonisti sono Sumon e Sumoti (pronuncia: Sciumon e Sciumoti). Il nome di una persona, in lingua bengalese di tradizione indù, quasi sempre, è legato ad un significato. È il caso di Sumon, il nome del fratellino, che significa: «bella» o «buona mente», che al femminile diventa Sumoti. Entra in gioco anche la figura di un asino, che qui riscatta la sua dignità e appare intelligente e compassionevole. Si parla anche di due dolci tanto cari ai bambini e non solo: il gelapi, dal colore marrone e dalla forma di un biscotto sottile, imbottito di miele, e la roshogolla, dalla forma di una pallina di ping-pong. Sumon si rivolge alla sorellina con l'affettuoso appellativo di «bubu», che significa: «Mia cara sorella». La pentola del riso è di alluminio e si chiama hari. Ha la forma di due calotte semisferiche sovrapposte con apertura in alto a forma di collo. Birani è il tipico piatto di riso dei musulmani in Bangladesh a base di carne di mucca o di capra. Ciula è invece il luogo dove si cucina: una piccola fornace di terracotta rialzata dal terreno, che di solito si trova all'aperto, non dentro casa.



Si tratta qui di fatti di un'epoca immemorabile, quando nella giungla abitavano can-
nibali e mostri. Vicino alla giungla, in una capanna, vivevano allora un fratellino ed
una sorellina, che si chiamavano Sumon e Sumoti. I loro genitori erano molto poveri.
Raccoglievano la legna nella giungla e la vendevano al bazar. Quell'anno, però, in tutta la
regione non ci fu alcun raccolto. La gente non aveva soldi e perciò nessuno più comprava
la legna al bazar. Ciascuno si recava con le proprie gambe nella giungla a raccogliere la
legna: niente lavoro, niente soldi, niente riso! Per ingannare la fame Sumon suonava il
flauto e Sumoti l'accompagnava col canto.

Alla fine, però, essi non ce la fecero più. In cerca di fortuna, si avventurarono nella
giungla. Sumon andò avanti e improvvisamente chiamò la sorellina dicendo:

«Guarda, *bubu*, che bella casa! Il tetto è fatto di *roshogolla*. Non vedi quello sgabello? Il
colore è quello del *gelapi*. Proviamo a mangiarlo?».

«Ma il padrone di casa cosa ci dirà?».

Improvvisamente sentirono il suono di una voce, che dietro di loro diceva:

«Ragazzi, mangiate! Mangiate a sazietà! Siete proprio ridotti a pelle ed ossa! Prendi questa, ragazzo; mangia i *gelapi*, riempiti di *roshogolla*. Io posso moltiplicare questi dolci con i miei sortilegi, ma non riesco a far venir fuori la carne. Ehi tu, ragazzo, vieni da questa parte. Entra e riposa in questa gabbia e fai presto a diventare grasso. Con la tua carne mi preparerò un bel piatto di riso al *birani*».

«Io non voglio diventare grasso, io voglio tornare a casa mia!».

«Taci! E tu, ragazzina, tu cucinerai per tutti e farai in modo che il tuo fratellino diventi grasso presto. Vieni, prendi questo secchio, riempilo di acqua e mettiti a cucinare».

Sumon, dopo aver pianto tanto, alla fine si addormentò. Sumoti disse al fratellino:

«Non aver paura, prima che tu diventi grasso, noi troveremo il modo per fuggire di qui».

Ma la fame della donna cannibale aumentava. Si avvicinò a Sumon e disse:

«Allora, vediamo un po' dopo tre giorni quanto sei aumentato... Ohimè! Non sei aumentato proprio per niente! Come mai, allora, ogni giorno ti abbuffi delle mie *roshogolla*? No, non posso più tollerarlo! Ehi, ragazzina, vai a raccogliere la legna, mettila sulla groppa dell'asino e torna».

Sumoti piangendo si recò a raccogliere la legna. L'asino si commosse e le disse:

«Bambina mia, non piangere! Vedi questa mia corda quanto è lunga? Quando l'acqua bolle, tu lega la corda sull'orlo della pendola... Quando la donna cannibale arriverà e si siederà ai piedi della *ciula*, allora io darò uno strattone e l'acqua bollente le si verserà addosso...».

Il giorno seguente la donna cannibale ordinò:

«Presto, porta l'acqua e accendi il fuoco, perché ho fame.»

Sumon moriva dalla paura:

«*Bubu*, ho paura! Io voglio tornare a casa, non voglio essere bollito! Voglio tornare a casa».

Lentamente l'acqua incominciò a gorgogliare. A quel punto Sumoti legò la corda dell'asino all'orlo della pentola. La donna cannibale venne e si sedette ai piedi della *ciula* per controllare se l'acqua bolliva. In quel momento l'asino diede uno strattone e la pentola si rovesciò. L'acqua bollente si riversò addosso alla donna cannibale, che cominciò a urlare:

«Ohi! Ohi! Sto morendo».

Poi cadde distesa ai piedi della *ciula*. Sumon e Sumoti si diedero alla fuga alla velocità di un baleno.

Fedentà alla parola data

L'autore di queste novelle o racconti, che io sto traducendo dal bengalese, si chiama Lucio Ceci, di origine marchigiana, morto 5 anni fa. Ha speso tutta la sua vita nell'insegnamento tra gli ultimi: dapprima come missionario Saveriano e poi, anche quando si è sposato con una volontaria francese, ha continuato indefessamente fino alla morte la sua missione educativa. Oltre alla raccolta di 500 novelle, sempre sul tema educativo, abbiamo di lui vari libri. Uno dei primi scritto in un bengalese semplice, alla portata di tutti, porta il titolo Boka bole gorib «Poveri perché ignoranti». Un altro, scritto per le donne, porta il titolo Amrao manush «Anche noi siamo esseri umani». Nei suoi primi anni di missione a Borodol, la capitale dei Muci (fuoricasta) nel sud del Bangladesh, aveva scritto per i cristiani una sintesi della storia della salvezza dal titolo Nuton Manusher Abirbhab «L'avvento dell'Uomo Nuovo» (parlo di circa 60 anni fa). È un testo ancora molto valido, senza uguali finora qui in Bangladesh, nella narrazione del messaggio della salvezza. Anch'io l'ho adoperato come testo fondamentale nella preparazione dei catecumeni al battesimo. Il metodo educativo usato da Lucio Ceci è quello del golpo e cioè della «storiella», così cara al mondo orientale e quindi anche a quello bengalese. Il golpo contiene sempre un messaggio. Nel caso delle novelle o dei racconti, che io sto traducendo, l'autore prende il materiale non solo dal mondo culturale bengalese, ma anche da altri contesti, purché abbiano un messaggio educativo.



Elsa aveva sette anni ed il fratellino ne aveva quattro. La loro patria era stata sconfitta in guerra. L'esercito nemico si stava avvicinando al loro paese. Il sindaco ordinò che tutti trovassero rifugio nel paese vicino:

«Gli adulti andranno a piedi; il comune manderà un camion per il trasferimento dei piccoli».

Erano le 7 del mattino. I genitori di Elsa si avviano con due grosse borse sulle spalle. Un'ora dopo arrivò un grande camion stracolmo. Il sindaco disse:

«Elsa, vieni e salta su. Fra mezz'ora io tornerò e caricherò i piccoli. Tu cerca di persuadere il tuo fratellino a non aver paura».

Elsa si rivolse al fratellino dicendogli:

«Fratellino mio, mettiti a dormire; nel giro di un'ora il sindaco o io stessa verremo a prenderti. Non preoccuparti quindi!»

Il camion, a grande velocità, raggiunse il paese vicino e scaricò ragazzi e ragazze. Il sindaco, riavviato il motore, stava per ripartire, quando Elsa rimontò su e gli si sedette a fianco, dicendogli:

«Se lei cade in qualche pericolo, chi mi farà riavere il mio fratellino?».

Il sindaco abbozzò un sorriso, ma non riuscì a dire una parola, solo toccò con la mano la

bocca della bambina per chiuderla. Il camion riprese di nuovo a correre a gran velocità. Erano appena arrivati al paese, che giunse ai loro orecchi il suono delle mitraglie e si accorsero che i carrarmati dei nemici erano nelle vicinanze. Il sindaco ordinò al camionista di fermarsi e tornare indietro per sottrarsi ai colpi di mitraglia. Ciò detto, egli scese e iniziò a correre per la strada principale. Cento carri armati stavano arrivando e occupando tutta la strada. Elsa non trovò lo spazio per andare avanti. Con le braccia alzate, a squarcia gola, gridò:

«Lasciatemi passare! Devo andare dal mio fratellino; lasciatemi passare!».

Sul suo volto apparve rabbia, pianto, e coraggio.

I cento carri armati si fermano. Elsa iniziò a correre in mezzo ad essi. Dietro giungevano i camion dei soldati; anch'essi avanzavano lasciando lo spazio; Elsa riprese a correre. Arrivata a casa, gridò:

«Dai, fai presto, fratellino mio, altrimenti non troviamo più la macchina!».

Dietro i camion, seduto su alcune jeep, stava viaggiando lo stato maggiore dell'esercito nemico. Elsa, tenendo per mano il fratellino, si fermò allo scoperto sulla loro strada. Le jeep si fermano. Un signore, vestito elegantemente, si sporse e chiese:

«Che cosa volete?».

Elsa rispose:

«Signore, vogliamo andare a casa di un nostro zio, ma non ci sono macchine».

L'autista scoppiò a ridere. Il capitano, invece, non rise e chiese:

«Dove si trova la casa del vostro zio?».

I due risposero:

«A Layton».

Il capitano continuò:

«Noi stiamo andando a combattere in un'altra direzione, non possiamo andare a Layton».

Elsa allora disse:

«Il mio fratellino ha fame ed io gli ho promesso che l'avrei portato a casa dello zio. Lei ci porti a casa e poi andrà a combattere!».

Col volto sorridente il capitano disse:

«Glielo hai proprio promesso? Allora salite, vi porterò a destinazione.»

Per un'ora il combattimento si fermò. Il capitano, scortato da cinque jeep, portò Elsa ed il fratellino a casa loro e poi fece ritorno. Giunti a destinazione, Elsa disse al fratellino:

«Nell'andare e nel ritornare, si è fatto tardi. Hai avuto paura?».

Il fratellino rispose:

«Perché avrei dovuto aver paura? Non avevi detto che saresti tornata?».

Il ladro e la capra

Questa è una commovente storia di solidarietà. Protagonista è Ali, un povero disgraziato che viene aiutato da poveri come lui. L'ambiente, come emerge dai nomi, è un ambiente musulmano e questo ci dice che la solidarietà non è una esclusività cristiana, ma emerge là dove c'è vera umanità. Nel racconto si parla di somobay-somity. Di che si tratta? In quasi tutti i villaggi, in Bangladesh, ci sono gruppi di persone, che settimanalmente o mensilmente si incontrano per mettere in deposito una determinata cifra di denaro, su cui contare in caso di bisogno. Si parla anche di para. In ogni villaggio c'è la musulman para, la hindu para, la rishi para (per i fuoricasta) o la christian para. È il quartiere dove abita la gente, che poi si incontra e si ritrova assieme senza distinzione al mercato. Il nome del villaggio, dove si svolge il mercato delle capre e delle vacche, è Taltola. Ci sono tanti villaggi in Bangladesh che prendono il nome da una pianta. Qui è il nome di una palma. Quindi si presume che originariamente il primo raggruppamento di case si trovasse all'ombra di questa palma. In questa cultura, poi, quando una persona si rivolge ad un'altra, al nome proprio aggiunge sempre il termine bhai, che significa «fratello».



Quel giorno Rohim, alzatosi di buon'ora, si accorse che la stalla era aperta, ma la capra non c'era. Chiese al figlio maggiore:

«Sai dov'è la capra? Vedi un po' dove è andata a finire».

Dopo aver girato per mezz'ora tutta la para, il figlio tornò indietro: della capra nessuna traccia. A Rohim non passò minimamente per la testa che la capra potesse essere stata rubata. Nel villaggio non c'erano questi tipi di latrocinio. Tuttavia disse al figlio:

«Oggi, al mercato di Taltola, c'è il mercato delle capre e delle vacche. Se trovi la capra, di all'uomo che ne è in possesso: "Mio padre mi ha detto che non è più necessario vendere la capra, dammela indietro che la riporto a casa"».

Due ore dopo il figlio tornò indietro con la capra. La capra era legata ad un palo; egli la slegò e la portò via senza che nessuno dicesse niente. La settimana dopo, però, quando il somobay-somity si sedette per l'incontro, ad un certo punto Harun alzando la mano chiese la parola dicendo:

«Io voglio sapere di chi era la capra che Ali bhai la settimana scorsa portò al mercato di Taltola per venderla».

Tutti si volsero indietro a guardare Ali e vennero così a conoscenza del fatto. Ali rimase in silenzio. La faccia era quella di un ammalato: barba ispida ed incolta, occhi affossati. Da tre mesi soffriva di tubercolosi e aveva ancora la febbre addosso. Prima aveva finito i suoi risparmi, poi la gente del villaggio, facendo una colletta, gli aveva comprato cinquanta

chili di riso. Il riso era finito, ma egli non era ancora guarito.

Prima che Alì fosse in grado di aprire la bocca, Rohim così rispose ad Harun:

«Sono stato io a dirgli di venderla. Hai qualche obiezione?».

Alì, colto di sorpresa, guardò verso Rohim. Poi si alzò e disse:

«Rohim, non c'è nessun guadagno a dire bugie. Voi tutti avete fatto tanto per me, perciò ho avuto vergogna a tendere ancora la mano verso di voi. Coloro che vedono morir di fame i propri figli, essi potranno capire il perché di quello che ho fatto».

Subito dopo Alì uscì dall'aula. Tutti rimasero a lungo in silenzio. Alla fine Rohim prese la parola:

«Fratelli, quest'anno le condizioni di tutti noi sono miserevoli, tuttavia in qualche modo riusciremo a sopravvivere; però che un uomo come Alì muoia, finché siamo vivi, noi non possiamo permetterlo. Per il momento prendete queste cento *take*¹. Con esse volevo comprarmi una maglietta, andrò piuttosto a dorso nudo! Anche voi date quello che potete». Tutti misero le mani al portafoglio. Di notte, tramite Reza, mandarono cinquanta chili di riso alla casa di Alì. Posando il sacco, Reza disse:

«Alì, noi siamo tutti poveri; questo, però, non può mai giustificare il fatto che, mentre uno di noi sta morendo, noi stiamo lì a guardare. Noi non siamo arrivati a tal punto di malvagità. Suvvia, prendi questo riso».

Alì in vita sua non aveva mai pianto, ma questa volta i suoi occhi si bagnarono di lacrime²

1. Circa un euro.

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

In
margine



The 2018 Introduction to
Japanese Culture and Society Seminar
ROCCO VIVIANO

The 2018 Introduction to Japanese Culture and Society Seminar

ROCCO VIVIANO

The 2018 Introduction to Japanese Culture and Society Seminar for Foreign Missionaries and Religious took place from 6–10 August. It was held at the Regional House of the Xaverian Missionaries in Izumisano, Osaka Prefecture, under the direction of Fr Rocco Viviano, in cooperation with Fr Tiziano Tosolini. Seventeen participants from nine missionary congregations and societies attended. Among them were religious priests, sisters, brothers and lay missionaries from among eleven countries in Africa, America, Asia and Europe.

This course is part of the formation programme sponsored by the Xaverian Missionaries and designed to support foreign members of missionary orders and societies, as well as non-Japanese members of other religious congregations working in Japan. The formation programme also includes modules on Japanese Buddhism, Shinto, Confucianism and the Japanese New Religions. While the Seminars on religions are shorter and offered on a three-year cyclical basis, the module on Culture and Society is longer and takes place every year.

Although similar courses were organized in the past, the 2018 introduction to Japanese Culture and Society module was redesigned to include for the first time, alongside important aspects of traditional culture, also the study of contemporary Japanese culture and the features and problems of contemporary Japanese society. Underlying the Seminar is the twofold conviction that, on the one hand, traditional culture continues to shape the minds and behavior of the Japanese and, on the other, that in order to be more in touch with Japanese people, deeper knowledge of certain contemporary aspects of society, including its major problems and challenges, is key to understanding the environment and the people among which missionaries are called to witness to the Good News of Jesus Christ.

In terms of methodology, the course included both an academic aspect, which was given ample space, as well as an experiential element of direct encounter. This time, lectures were delivered by specialists, both Japanese and non-Japanese, from various academic institutions and from our Congregation.

The module began with an introductory session on the aims and methodology of the course, led by Fr Rocco Viviano, Xaverian coordinator for Interreligious Dialogue and director of the Formation Programme for Foreign Missionaries. On the second day, Fr Tiziano Tosolini sx, director of the Centre of Asian Studies, delivered two key lectures on «The Japanese family: characteristics and role within contemporary society» and «Aspects of Japanese Society: Homogeneity, Ethnic Minorities, Human Rights.» On the same day, Professor Kumiko Nemoto, from Kyoto University of Foreign Studies Department of Global Studies, lectured on «The Place of Education and Work-employment in Japanese Society, and Related Issues.» Professor Nemoto is a Japanese sociologist who, having worked for over a decade in various USA universities, offers a unique perspective on Japanese society, enriched by her experience abroad. The last lecture of the day was by Fr Rocco Viviano sx, who offered an overview of the major problems affecting contemporary Japanese society. In the evening, participants had the opportunity to visit an *onsen*, a traditional Japanese hot spring, which is traditional aspect of Japanese culture of great sociological importance still treasured by contemporary Japanese.

The third day centred on Japanese traditional culture, with activities taking place in Kyoto, due to the city's importance in this regard. The morning was dedicated to the Way of the Tea, more commonly known as Tea Ceremony. Professor Bruce Hamana, a Tea Master of the Urasenke School of Tea, gave a lecture on the Spirit of the Way of Tea, highlighting the connection between the values present in the Way of Tea and Japanese contemporary culture. After the presentation, he performed the tea ceremony. Finally, the participants were given the opportunity to make tea for one other. In the afternoon, the group visited the Buddhist temples of Higashi Honganji and Nishi Honganji, and the Shinto Shrine of Shimogamo Jinja, two important religious institutions, to gain a sense of their socio-cultural significance. In the evening, participants had time to experience the atmosphere of the Gojozaka Pottery Festival, an annual event which, although different from the traditional Shinto festivals, is nevertheless characterized by the same festive spirit.

The morning of the fourth day focused on politics and society. Jay Klaphake, Professor at the Kyoto University of Foreign Studies, Department of Global Studies and founder of the TEDx Kyoto programme, lectured on «The Japanese Political System and Contemporary Japanese Politics» and «The Japanese Constitution.» In the afternoon, Aki Nakamura, Faculty member at College of Image Arts and Sciences of Ritsumeikan University, presented «Japanese Contemporary Pop-culture and its Role in Japanese Society», focusing especially on the world of manga and anime characters. The focus then shifted

to the encounter between Christianity and Japan, with the last lecture of the fourth day duly entitled «The Encounter of Christianity and Japan: Lessons from History,» and the first lecture of the fifth day, on «Christianity, the Catholic Church and Contemporary Japanese Society,» these last two lectures delivered by the Xaverian Missionary Fr Andrea Bonazzi. In the final session, participants were invited to give feedback on the impact of the programme on their perception of Japanese culture and society.

Judging from the positive feedback from the participants and the lecturers as well, the Seminar was a successful learning experience, conducted in an atmosphere of shared desire to understand Japan and to deepen the love for the Japanese people, in view of a more fruitful missionary ministry in this country. It was also a splendid opportunity for mutual encouragement not only among participants, but also between participants and members of the Xaverian community of the Regional House. The next Seminar will be the «Introduction to Shinto,» in January 2019.

Personal Comments from Some of the Participants

Julie Fecteau, Canadian

Lay missionary, Quebec Foreign Mission Society

I never expected to come in Japan as a missionary. I really enjoyed my mission in Brazil where I was posted before. When the Quebec Foreign Mission Society offered me to work as a missionary in the country of the Rising Sun, I did not have any strong reason to say «Yes, I want to go!», but I did not have any reason to say «No» either. Then, after five months in my new mission country, I was sitting in the Xavierian house together with other sixteen missionaries, to participate at the Seminar «Introduction to Culture and Japanese Society.»

I was very happy to see that the teachers came from different backgrounds: priests, lay people, women and men, university teachers. I really appreciated the fact that we were presented with various perspectives and not only the point of view of people from within the Church. This is important to me because I'm a lay missionary and most probably I will be working outside the Church environment in this new path of mission.

My understanding of the culture, the ways of thinking and living of the Japanese will be fundamental, first of all, in order to be able to love that very people that I will meet every day and, secondly, because it will allow me to find new ways to bear witness of Christ, the Lord of Life!

It is not easy for our own communities back home to understand our mission here in Japan, where there are no poor people to help! From my previous missionary experience in Brazil, I have beautiful pictures to show and many stories to tell about the work I did. «What do you will do there?» many asked me before I left to come to these islands. I didn't know what to answer. Now, after attending this Seminar, I discovered that behind the great economic power, there are also many people who are abandoned or left behind by society. That realization touched me deeply. It motivated me to learn the Japanese language and to continue to do my best in order to be part of the Japanese society, even though I'm aware that this is a task that will take a long time to realize! Now, after ten months spent in Japan, I feel I'm ready to attend a second Seminar! And I would encourage other missionaries to participate in it! You will not regret it!

João Marinho Neto, Brazilian

Lay missionary, Quebec Foreign Mission Society

From 6-10 August, the five associate members of the Quebec Foreign Mission Society-Japan group participated together with a group of other twelve other missionaries from different congregations, to the Seminar «Introduction to Culture and Japanese Society,» which was held in Izumisano, Osaka.

It is worth mentioning the fact that through the themes which were presented, it was possible to see aspects of Japanese society that might easily go unnoticed to us foreigners just arrived in Japan, especially issues relating to the family and education systems and the Japanese labor market.

These three points are very important pillars of Japanese society and also affect the religious institutions present in the country, which seek to offer specific pastoral care and spiritual guidance to the local people.

In the presentation concerning Japanese pop-culture, emphasis was given to the great phenomenon of *anime* and *manga* that has a very large influence on a great portion of the population, especially younger people, and which generates a significant economic market both inside and outside the country.

We also discussed aspects of the complex Japanese family, which is under great pressure from financial, educational and social responsibilities. These, at times, are some of the reasons why many Japanese young people decide not to get married.

The cycle of lectures also included an overview of the history of Christianity in Japan and the remarkable experiences of the first missionaries. I believe that this Seminar provided a good introduction on Japanese society and its different aspects. At the end of

the Seminar, we all felt excited to continue our missions in the different places and realities in which we are currently living.

Silvia Pucheta, Argentinian

Lay missionary, Quebec Foreign Mission Society

I arrived in Japan eight years ago together with Ever, my husband. We are lay missionaries belonging to the Quebec Foreign Mission Society.

I had always wanted to participate in this kind of Seminar, but for one reason or another it had not been possible until now, and I have to say that it exceeded my expectations. Meeting other missionaries from other communities was something that I found very enriching. All the topics were very interesting and well connected to the social, cultural and religious reality of Japan.

I have lived in Japan for a while now, and each lecturer confirmed things I had heard or seen so far, and also helped me to understand many new things about this country.

Personally, I felt very attracted by the social and family situation that was presented to us. I must also say that I was quite impressed with the visits to the temples and especially the Shinto shrine. The explanations given by Father Tiziano, helped me to understand a little more about the religious tradition that is unique to Japan.

I really appreciated the warm welcome from the Xaverian Fathers and I am grateful for such a noble task that they have undertaken, that is to help new missionaries to better understand this amazing culture in order to be effective witnesses of the wonders that God works among the Japanese people.

