

Volume 17 (2022)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-10-38
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

3

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

DIRETTORE

Rocco Viviano • Giappone

REDAZIONE

Matteo Rebecchi • Filippine

Fabrizio Tosolini • Taiwan

COLLABORATORI

Tiziano Tosolini

Sergio Targa

Eugenio Pulcini

Luigino Marchioron

Valentin Shukuru Bihaira

† Everaldo Dos Santos

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-10-38, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 17, N. 3

2022

- 139 Church, Mission and Salvation
The Challenge of *Plantatio Ecclesiae* for Contemporary Mission (Part One)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 155 The Significance of Jerusalem for the Promotion of Peace
through Interreligious Dialogue
Matteo REBECCHI
- 159 Buddismo: ambientalismo e animalismo (Prima parte)
Tiziano TOSOLINI
- 175 Logos or Dao?
Umberto BRESCIANI

CULTURA E SOCIETÀ

- 185 «Lunghi distesi, sdraiati piatti»
Considerazioni su un recente fenomeno sociale apparso in Cina
Fabrizio TOSOLINI
- 193 Novelle Bengalesi — XIX
Il piccolo saltimbanco
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 199 Un incontro felice con la signora quasi centenaria
Silvano DA ROTT

DALLA REDAZIONE

Church, Mission and Salvation

The Challenge of *Plantatio Ecclesiae* for Contemporary Mission (Part One)

ROCCO VIVIANO

Not long ago, while browsing the missiology section of our Regional Library, a small book fell into my hands. The about eighty-page, pocket-sized book, entitled *Per una teologia delle missioni*, was the Italian translation of Fr Henri de Lubac's *Le fondement théologique des missions* (1946), containing two lectures given by the author at the Missiology Faculty of the Catholic University of Lion in 1941.¹ The introduction explained that the first lecture was published immediately, that same year, but the second could not be, because it voiced the author's stance against Nazism, attacking its racial theory justifying Arian superiority. Only after the war, was it possible to publish the integral content of the lectures.

It struck me that the Italian translation had only appeared in 1975. The time gap is significant, not so much for its length, but because between the two publications, the Second Vatican Council had taken place, marking a radical change in the Catholic Church's awareness of its intrinsic missionary nature, which is now often taken for granted by those unaware of the past. Moreover, the Synod of Bishops of 1974 focused on evangelisation, prompting the publication of Paul VI's Apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi*.² It is likely that the 1974 Synod inspired the publication of De Lubac's missiological considerations in Italian. The publication would not be justified unless the publishers sensed that what the French theologian said in the 1940s was still relevant in the post-Conciliar context of mission.

A short, twenty-two-word paragraph, prominently printed in the middle of the small book cover, caught my attention. It was more like a thesis statement than a subtitle. In English, it would sound like this: «The task of the mission is to “establish” the Church, so that a fullness of life is visibly manifested in the person and society».³ The word «es-

1. H. De Lubac, *Le fondement théologique des missions* (Paris: Éditions du Seuil, 1946); H. De Lubac, *Per una teologia delle missioni*, trans. Costante Marabelli (Milano: Jaka Book, 1975).

2. Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 December 1975, *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 68 (1976): 5-76.

3. The text in Italian reads: «Compito della missione è “fondare” la chiesa, affinché si manifesti in modo visibile una pienezza di vita nella persona e nella società.»

tablish» (in Italian, «fondare») was printed in inverted commas, indicating that it was to be understood in a particular sense, explained in the book. My immediate reaction was to question whether that was true, and if so, in exactly what sense. The question seemed legitimate because, when thinking of the goal of mission in the contemporary context, establishing the Church does not usually come to mind. It is reminiscent of the traditional *plantatio ecclesiae* formula, which nowadays may evoke —justifiably or not— an old-fashioned, obsolete notion of Christian mission, perhaps also associated with imperialism and colonialism. On reading the statement on the book cover, I thought of the second paragraph of the Constitutions of my religious Congregation, the Society of Saint Francis Xavier for the Foreign Missions, usually known as Xaverian Missionaries, which state the purpose of our lives in this one sentence: «The sole and exclusive purpose of our Institute is to proclaim the Good News of the Kingdom of God to non-Christians».⁴ There is no mention of establishing the Church. The small book had given me much food for thought.

Mission and Church

About two decades before Vatican II, de Lubac argued that mission is constitutive of the Church's being, her nature and its identity. This idea was eventually affirmed, officially as Church teaching, in the second paragraph of the Decree *Ad Gentes* («The Church is missionary by her very nature»). For de Lubac, this was so obvious that he wrote: «“Why the missions?” If we think about it, the fact that such a question should be asked is itself a paradox and a scandal».⁵ It is scandalous for Christians not to think of mission when thinking of the Church. He also observed that, in principle, the fact that it has been necessary to establish faculties of missiology is an «abnormal phenomenon» because, he explains, quoting the theologian Fr Pierre Charles, missionary work is something so essential and central that it should be impossible to speak of the Church, even in the most basic way, without mentioning the missions.⁶ The Church's «missions», affirms de Lubac in the language of the time, are the response to a command by Christ. He writes, «By sending them to preach the Gospel to all creatures, Jesus entrusts his disciples with his divine

4. Missionari Saveriani, *Costituzioni*, (Rome: 2008), no. 2, 28–29.

5. De Lubac, 15–16; my translation.

6. Ibid. The footnote no. 1, contains a direct quotation from Pierre Charles, *Dossiers de l'action missionnaire* (Second Edition, Vol I, page 34): «La dogmatica missionaria non è niente di più e niente di meno che la teologia della espansione della chiesa visibile.» (Mission dogmatics is nothing more and nothing less than the theology of the visible Church's expansion).

powers».⁷ Therefore «missionary work will not be in any way superfluous; it will not have its place at the periphery of the Church's activity. It is the Church's essential work».⁸ It is inherent in the Church's identity, and «in fact, the Church became aware of herself simultaneously with the awakening of the missionary mandate she had received from her Founder».⁹ Thus, ecclesiology should naturally lead to speaking of the mission. In the 1940s, it seemed to de Lubac that such awareness was not so common among Catholics, and many books of ecclesiology did not mention the missions at all.¹⁰ Evidently, such awareness was equally lacking at the time of the Council, if the missionary nature of the Church had to be officially affirmed by the magisterium. It is not so common even today, outside missionary circles, thus calling for a constant effort to promote awareness of this essential point among the faithful, and not infrequently also among clergy.

De Lubac explained that «the Church is Catholic because, as she knows herself to be universal by right, she wishes to become universal in reality. Her catholicity is her vocation, intertwined with its being».¹¹ The mission springs forth from the Catholicity of the Church, as she strives to become in reality what she is in principle, a universal community, going out with the desire to embrace all people.¹² In 1941, De Lubac observed that, contrary to a common impression regarding the extent to which Christian preaching had reached, the Christian faith was still absent in many parts of the world.¹³ The situation of many people still not being reached by the Church's proclamation was being overlooked.

The Church's mission is also a natural consequence of its charity. Commenting on a passage from Pius XI's *Rerum ecclesiae*, stating that for «those who are of Christ's flock» not to care for those who wander «unhappily outside» would be «contrary to the charity we must have towards God and mankind», de Lubac explained that, «both from God's and Man's point of view, the same duty of charity dictates missionary work. After all, according to Irenaeus, God's glory and Man's salvation are one and the same»¹⁴. The mission flows out of love for God's love and for humanity, which underlies the Church's desire that all people may be saved.¹⁵

7. De Lubac, 18.

8. Ibid.

9. Ibid., 19.

10. Ibid., 16.

11. Ibid., 28.

12. Ibid.

13. Ibid., 29.

14. Ibid., 31-32. De Lubac quotes from Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, 28 February 1926, AAS 18 (1926): 68.

15. Ibid., *Per una teologia delle missioni*, 32.

Mission and Salvation

Mission is the work by which Jesus' disciples, out of universal love, present God's gift of salvation to all people. Their salvation is the goal of mission. However, asks de Lubac, what is exactly the relationship between mission and salvation? It can be understood in two ways. «Is mission necessary to make the salvation of the non-believer possible, or simply to make it less difficult?». De Lubac refers to these two positions and as «rigorist» and «laxist» respectively. The rigorist response, namely that without the Church's mission non-believers cannot be saved at all, is unacceptable because it is false that without the work of the missionary the non-believer is irrevocably destined to hell. The laxist position is equally unacceptable, because it may seem to contradict the fundamental idea that the Christian faith offers, always and to everyone, something unique, irreplaceable, and indispensable to the world. It is also lax because it assumes that the Christian could be content with less effort than the unbeliever, «as if the Gospel parables did not teach that each person is to be judged according to the gifts received, and that more will be asked of those who have greater light and strength».¹⁶ Thus, either answer is inadequate and the question remains. For de Lubac, the problem is the underlying «negative» concept of salvation, understood as «reaching a certain level where one is released from damnation».¹⁷ From this perspective, Christianity is seen as a means to achieve such a «negative» goal. It is thus defined as a function of salvation. De Lubac suggests reversing the logic and, in an essentially positive stance, instead of defining Christianity on the basis of salvation, defining salvation on the basis of what Christianity is, a «law of love», essentially positive. From this perspective, the mission is no longer a «question of life and death», escaping eternal death, but a «question of fullness of life».¹⁸ The purpose of the mission is to extend universally the possibility to participate in the divine life, symbolised by heaven. The missionary duty is not justified by the need of the non-Christian for salvation, but rather by a duty of charity to God and neighbour, in obedience to the Spirit of love.¹⁹

The task proper to the mission is to bring the essential means of salvation to the people to whom they are not available, which, explained de Lubac, are «all encompassed in one: the visible presence of the Church in the midst of people».²⁰ Therefore, he writes,

We conclude that the proper object of the missions is to bring this visible presence to

16. De Lubac, 32–33.

17. Ibid., 34.

18. Ibid.

19. Ibid., 36.

20. Ibid., 40–41.

people, to establish or, as the liturgy expresses it, to plant the church in all the countries where it has not yet been established: *plantaverunt Ecclesiam*, is said of the first apostles. The Church, with the seven sources of life, which are her sacraments, her works of teaching and mercy, with her faith, hope, charity, with her worship, her ceremonies, her perpetual sacrifice, with her traditional forms of religious life and its organised laity, with her priesthood and entire hierarchy.²¹

Mission as *Plantatio Ecclesiae*

As a missiological category, the notion of mission as «planting the Church» (*plantatio ecclesiae*) is not as old as one may think. It appeared in the first part of the twentieth century, and at that time, *plantatio ecclesiae* marked an important modern development in missiological thought, a step forward that paved the way for the idea of mission of Vatican II.

In 1919, Pope Benedict xv (Giovanni Battista Della Chiesa, pope from 3 September 1914 to 22 January 1922) issued the Apostolic Letter *Maximum illud*, the first papal document dedicated exclusively to the Church's missionary work.²² *Maximum Illud* was a novelty, as for the first time the pope brought the question of the missions (to use the language of the time) to the attention of the entire Church. Its value is huge, on account of its insights at both the theological and practical levels. It describes the purpose of mission in terms of extending the Catholic faith to all people. However, while it affirms that the purpose of the missions is the conversion and the salvation of individuals, it does not explicitly mention the establishment of the Church as a goal. In fact, its insistence on the need to train local clergy does indicate that the Church-planting aspect is present implicitly, but is not perceived as a priority. The document inevitably reflects the Catholic theology of mission dominant at the time, which saw the necessity of mission as deriving from the need to save individuals by converting them to Christianity and baptising them. The establishment of the Church, of course, was presumed. Nevertheless, it was seen as somehow a secondary, functional aspect, but not as a theological foundation of mission.

At that time, Catholic missiology as an academic subject was just beginning. The first course in the field was taught in 1910 at the University of Münster by the Jesuit Fr Josef Schmidlin (1876-1944), under whose direction the first Chair of Missiology was established at the same University four years later.²³ Originally a Church historian, Schmidlin, whom missiologist David Bosch described as the father of missiology, was influenced by

21. De Lubac, 41.

22. Benedict XV, *Maximum illud*, 30 November 1919, AAS 11 (1919): 440-455.

23. K. Müller, «The Legacy of Joseph Schmidlin», *International Bulletin of Mission Research* 4, no. 3 (1 July 1980): 109-13.

the work of the Protestant scholar Gustav Warneck.²⁴ Schmidlin is often regarded as the founder of the Münster School, a particular current of missiological thought associated with the notion of conversion as the goal of the mission.²⁵ According to Karl Müller, however, chronologically he preceded the emergence of any missiological school, and «his ideas were of such general validity that they cannot be enclosed within the narrow confines of this or that school».²⁶

Around the same time, in 1914, Fr Pierre Charles, another young Jesuit, started teaching at the Jesuit University of Louvain. His academic field was actually dogmatic theology, but Charles' profound interest in and passion for the missions, drove him toward the theology of mission, triggering a remarkable missiological output, which started in 1923.²⁷ His most important enterprise was the launching of the annual meetings called *Les semaines missiologiques de Louvain* (Louvain Missiological Weeks), held from 1922 to 1954. The *Missiological Weeks* provided a unique opportunity for theologians and specialists to discuss subjects related to mission, and the publications that followed, *Les dossiers de l'action missionnaire*, can be considered a distant preparation for the Second Vatican Council. According to Joseph Masson, «the planting of the Church» was Charles' favourite expression, which, far from being «a juridical theory», is «the liveliest and most dynamic of expressions as it comes from long ago».²⁸ For Charles, «planting means a vital insertion into the human matrix, into a sociocultural whole, in such a way that the whole of the Gospel and of the Church enters the whole life of a people».²⁹ Charles' central idea was that the purpose of mission is not primarily to save individuals but to establish, to constitute, the visible Church in those territories where she is absent. He insisted that, once planted, it should be the responsibility of the local Church, rather than of the foreign missionaries, to continue and complete the work of conversion of the people. He was an early advocate of the inculturation of the Church among its new peoples, and strongly

24. D. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, American Society of Missiology Series 16 (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 244.

25. On conversion as the goal of mission, see F. A. Oborji, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology* (Maryknoll: Orbis Books, 2006), 59–81. In the third chapter the author presents Schmidlin, Thomas Ohm (1892–1962) and Karl Müller (1918–2001) as Catholic representatives, and Gustav Warneck (1884) among the Protestants.

26. Müller, «The Legacy of Joseph Schmidlin», 111.

27. J. L. Enyegue, «Pierre Charles, S.J. (1883–1954): Pioneer of Catholic Missiology», *Boston University School of Theology History of Missiology, Biographies* (blog), 2013, <http://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/c-d/charles-pierre-1883-1954/>.

28. J. Masson, «Pierre Charles, S.J. 1883–1954. Advocate of Acculturation», in *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, ed. G. H. Anderson et al. (Maryknoll: Orbis Books, 1994), 412.

29. Ibid.

supported Popes Benedict xv and Pius xi's teaching that the missionaries' first priority should be the creation of indigenous clergy. Charles is considered the founder and main representative of the so-called Louvain School of missiology.³⁰

Vatican II and *plantatio ecclesiae*

Plantatio ecclesiae is prominent in the definition of the goal of mission according to the Second Vatican Council. *Ad Gentes* 6 states as follows:

«Missions» is the term usually given to those particular undertakings by which the heralds of the Gospel, sent out by the Church and going forth into the whole world, carry out the task of preaching the Gospel and *planting the Church* among peoples or groups who do not yet believe in Christ... The proper purpose of this missionary activity is evangelisation and the *planting of the Church* among those peoples and groups where it has not yet taken root... Thus from the seed which is the word of God, particular autochthonous Churches should be *sufficiently established* and should grow up all over the world, endowed with their own maturity and vital forces. Under a hierarchy of their own, together with the faithful people, and adequately fitted out with requisites for living a full Christian life, they should make their contribution to the good of the whole Church. The chief means of the *planting* referred to is the preaching of the Gospel of Jesus Christ. To preach this Gospel, the Lord sent forth His disciples into the whole world so that, being reborn by the word of God (cf. 1 Peter 1:23), men might be joined to the Church through baptism — that Church which, as the body of the Word Incarnate, is nourished and lives by the word of God and by the eucharistic bread (cf. Acts 2:43).³¹

Ad Gentes 7 completes the definition by reaffirming the aspect of the conversion and baptism of individuals in relation to Gospel preaching and Church-planting. It states:

Therefore, all must be converted to Him, made known by the Church's preaching, and all must be incorporated into Him by baptism and into the Church which is His body.

Since *Maximum illud*, a shift in theological outlook with regard to the function of Church-planting appears to have occurred, from its being considered a practical necessity arising from the conversion and baptism of individuals, to being recognised, in the light of Vatican II ecclesiology, as having theological significance. The presence of the Church among people makes Christ present and salvation accessible to them. While the previous magisterium insisted on the importance of the local Church, its establishment and

30. Oborji, 82–91. In the fourth chapter, the author presents theologians associated with the idea of mission as Church-planting and church-growth: Pierre Charles, Joseph Masson (1908–1998), and André Seumois (1917–2000)

31. English translation as published on the Holy Sees's website. (Emphasis added).

growth into a mature church, now special emphasis is placed on the connection of the local Church to the universal Church, Body of Christ, sign and sacrament of the Kingdom, which is concretely made present through the local Churches.

Building on the missiology of Vatican II, John Paul II's encyclical *Redemptoris missio* dedicates substantial attention to mission as Church-planting. Its fifth chapter is dedicated entirely to the so-called «paths of mission», the elements that constitute the one but diverse mission. These include the establishment of local Churches, which is discussed after witness as the first form of evangelisation, initial proclamation of Christ the Saviour, and conversion and baptism; and before ecclesial basic communities, inculturation of the Gospel, interreligious dialogue, promotion of development by forming consciences, and charity as source and criterion for mission. All these aspects are considered necessary components of the Church's evangelising mission.

According to *Redemptoris missio*, because «conversion and baptism give entry into the Church», where the Church is not yet present, «they require the establishment of new communities that confess Jesus as Saviour and Lord».³² This is because God calls people «to share in his own life not merely as individuals... but rather to make them into a people in which his children... might be gathered together in unity. (*Ad Gentes* 2; *Lumen Gentium* 9)».³³ Therefore «the mission *ad gentes* has this objective: to found Christian communities and develop Churches to their full maturity. This is a central and determining goal of missionary activity», such that the mission cannot be considered complete until such communities have been established.³⁴ It is fundamental, because «the whole mystery of the Church is contained in each particular Church», as long as it meets two conditions: that it «does not isolate itself and remains in communion with the universal Church», and that it «becomes missionary in its own turn».³⁵

Exactly fifty years later, John Paul II seemed to echo de Lubac's concern, as he wrote that the Church-planting aspect of mission is not obsolete, but still necessary, because «notwithstanding the high number of dioceses, there are still vast areas» where the Church is not present.³⁶ For this reason, the «phase of ecclesial history called *plantatio ecclesiae* has not reached its end; indeed, for much of the human race it has yet to begin».³⁷ The planting of the Church in all places and its growth to maturity will always be a nec-

32. John Paul II, *Redemptoris Missio* 48.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Ibid.

36. De Lubac, 49.

37. Ibid.

essary goal of mission, because Christian communities are «a sign of the presence of God in the world».³⁸

Christ's prophecy and desire to gather humanity in one single family

In 1921, shortly after the publication of *Maximum illud*, the Holy See approved the first Constitutions of the «Pia Società di San Francesco Saverio per le Missioni Estere», written by its founder, Guido Maria Conforti, then bishop of Parma, and now venerated as a saint. In the intervening months, he composed the Fifth Circular Letter, which we consider his spiritual testament to us. Twenty-six years had passed since 1885 when Conforti, as a young priest, started the «Seminario Emiliano per le Missioni Estere». It was one of many missionary institutions born within the nineteenth century Catholic missionary revival. The letter was to accompany the Constitutions, providing a spiritual lens for their reception and interpretation.

The 1921 Constitutions stated that

The Pious Society of St Francis Xavier sets ... as its particular aim the preaching of the Gospel in *faithless* [i.e. not reached by the Christian faith] lands, in obedience to Christ's mandate to his Apostles: *Euntes in mundum universum, praedicate evangelium meum omni creaturae*. (Marc, XVI, 15).³⁹

As it is in the nature of juridical texts, the document mentioned just the essential point, and did not specify the desired outcome, the goal of preaching the Gospel to non-Christians. The same text reappeared unchanged in the 1931 Constitutions, revised by the First General Chapter of the Society and once again approved by the Holy See. During those ten years, a new papal document on the missions, Pius XI's *Rerum Ecclesiae* (1926) was published. It reaffirmed, now with the higher authority of an encyclical letter, Benedict XV's teaching on mission, and elaborated further on the urgent need to establish local clergy. Understandably, there still was no mention in the revised Xaverian Constitutions of Church-planting as a goal of the missions. Nevertheless, the new document was once again prefaced with the Testament Letter, as it supplied elements that Conforti considered crucial, enabling readers to go beyond the merely juridical text and grasp its deep spirit.

38. John Paul II, *Redemptoris Missio* 49, directly quoting *Ad Gentes* 15.

39. «La Pia Società di S. Francesco Saverio si propone [...] come fine particolare la predicazione del Vangelo nelle terre infedeli, in ossequio al mandato di Cristo ai suoi Apostoli: *Euntes in mundum universum, praedicate evangelium meum omni creaturae*. (Marc, XVI, 15)», in Pia Società di San Francesco Saverio per le Missioni Estere, *Costituzioni* (Parma: Istituto Missioni Estere, 1921), 1. (My translation).

In the Testament Letter, Conforti stated that, for the members of the Congregation, the Holy See's approval of the Constitutions was not only a motive for celebration, but also an opportunity to renew their solemn commitment, «before God and the Church», to work

with ever-increasing zeal for the spreading of the Gospel among non-Christians, thus giving our modest contribution to the fulfilment of Christ's prophecy, who wished for the establishment of one Christian family that embraces humanity.⁴⁰

Here the goal of Gospel-preaching is specified as contributing to the completion of what Christ came to accomplish. These words are so important for us that, translated in different languages and variously rephrased, and most notably, shortened into the slogan «fare del mondo una sola famiglia», to «make the world one single family», have been used by generations of Xaverian missionaries to describe our distinctive way of carrying out the mission *ad gentes*, or at least how the Founder intended us to. Inevitably, however, taken out of context, those words have been re-interpreted, at times losing some of their original precision and specific character. For example, «humanity», made of people, has become «world», in general, and, most importantly «Christian family» has become just «family».

What Conforti precisely meant by the establishment of a single universal human family, can be understood in the light of both the textual context and, more significantly, the ecclesial and theological context of the time, characterised by certain sensitivities and challenges.

Without any doubt, in that context, by «Christian family embracing humanity», Conforti could only mean the Catholic, the family of those who, having believed in Christ, and been united with him through baptism, become his visible and tangible Body. For Conforti, who was at the same time a diocesan bishop and the founder of a missionary order, it could not have been otherwise. Thus, to contribute to the creation of a Christian family embracing humanity means endeavouring to extend the Church so as to reach people who have not yet been touched by Christ. It does not mean forcing people into it, but making the Church present among them, so as to place her within their reach, giving them the option to enter. The Church's absence would deprive them of that possibility.

In conclusion, although the first Xaverian Constitutions do not explicitly mention the *plantatio ecclesiae*, the Testament Letter shows that the silence on this aspect was

40. Guido Maria Conforti, *Testament Letter*, in *Constitutions and General Rule*, by Xaverian Missionaries, Revised edition (Rome, 2008), 172–73. (My translation). The word «prophecy», translating the Italian «vaticinio», was left out in the current official English translation.

due to the fact that it was taken for granted. It might be a slightly different matter as far as the present Xaverian Constitutions, revised in 1983 are concerned, where, seemingly following tradition, there is also no mention of establishing the Church in the succinct paragraph describing the purpose of our mission:

The sole and exclusive purpose of the Institute is the proclamation of the good news of the Kingdom of God to non-Christians.⁴¹

The overall meaning, of course, is the same as the early Constitutions, however, there are small changes worth noticing. For example, the «preaching of the Gospel» has been replaced by «the proclamation of the Good News of the Kingdom», a phrase that, in some instances may lend itself to different interpretations, depending on how the Gospel of the Kingdom is understood. It might even be construed justifying the abandonment of explicit Gospel proclamation, given that it is possible to promote the values of the Kingdom, seen as purely human values, without necessarily having to mention Christ. Against this background, the silence regarding the establishment of the Church may be due to different reasons other than those underlying the omission in Conforti's text.

Fortunately, the previous section, *Constitutions* 1, functions as an «anchor». It affirms that the «same Spirit of the Lord», that «gives vitality to», «drives», the Church, «constantly renewing her awareness of her mission in the world», inspired Saint Conforti «to give himself for the evangelisation of non-Christians», and at the same time to establish a «missionary community» of men called to the same. Hence it is clear that «to proclaim the Gospel of the Kingdom» means «to evangelise», to present the Gospel to people so that they may embrace it, believe in Jesus Christ, and become his disciples.

Constitutions 2 describes our mission in relation to the Kingdom, but says nothing about its relation to the Church. This is attempted later, in section 7, at the beginning of the second chapter entitled «Our Mission». There, our mission, the Kingdom of God and the Church are mentioned together, in the introductory sentence:

The institute places itself at the total service of the Kingdom of God in the Church, which constitutes its seed and sacrament in the world.⁴²

The paragraph that follows, however, only elaborates on how our mission relates to

41. «Fine unico ed esclusivo dell'Istituto è l'annuncio della buona novella del Regno di Dio ai non Cristiani». Missionari Saveriani, *Costituzioni*, (Rome: 2008), no. 2, 28–29.

42. «L'Istituto si pone al totale servizio del Regno di Dio nella Chiesa, che ne costituisce nel mondo il germe e il sacramento». (*Costituzioni* 7)

the Kingdom. The text states that we serve the Kingdom, but stops short of affirming that we serve the Church. The relationship between missionary work and the Church is left unspecified.

A century years ago, there was no need to mention Church-planting because it would have meant stating the obvious, but it may raise legitimate questions in the present ecclesial-historical context.

The notion that the Church represents the seed and sacrament of the Kingdom, was the Second Vatican Council's solution to the dilemma of how to affirm simultaneously both the distinction, and the unbreakable connection and partial identification, as it were, between Church and Kingdom; to affirm that the Kingdom is realised in a special way in the Church, but transcends the Church and is present inchoately outside it.⁴³

The post-conciliar decades have, especially in missiology, theology of religions, and theology of interreligious dialogue, seen the rise of theological tendencies to overemphasise the distinction between the Kingdom and the Church, at times even leading to a «practical», if not theoretical, separation between the two. In some cases, the notion of Kingdom has been employed to downplay, or negate, the necessary role of the Church for salvation. An example is the idea of «Regnocentrism», adopted by John Hick in his «Copernican revolution» aimed at bypassing the absolute necessity of the Church and of Christ, for the salvation of non-Christians. Hick is not a Catholic theologian, but his thought has influenced Catholic thinkers, particularly among those associated with the multireligious contexts of Asia.⁴⁴

Against this background, silence with regard to the relationship between mission and the Church leaves it open to subjective interpretations of mission, which might eventually lead to deliberately excluding the essential aspect of Church building. Hopefully, this would not normally be the case, but it is important to be aware of the risk, and keep asking whether this aspect, which *Redemptoris Missio* deems constitutive of the mis-

43. J. C. Haughey, «Church and Kingdom: Ecclesiology in the Light of Eschatology», *Theological Studies* 29, no. 1 (1 February 1968): 72–86. The article addresses the question: «Is the Church the Kingdom which Christ preached about or is the Kingdom what the Church awaits? », examining Church magisterium prior to Vatican II, providing a biblical overview on Church and Kingdom, some theological developments, and finally presenting the teaching of Vatican II.

44. A notable example is Paul Knitter. See P. F. Knitter, «Mission and Dialogue», *Missiology* 33, no. 2 (1 April 2005): 200–210; R. C. Mendoza, «Regnocentrism in the Theology of Religions in the FABC and Paul Knitter: Discerning Convergences and Divergences», *Studies in Interreligious Dialogue* 19, no. 2 (2009): 167–78; N. K. Rop, «“We Work Together for Our Common Well-Being” : A Critique of Paul F. Knitter’s Soteriocentrism», *Mediterranean Journal of Social Sciences* 4 (1 September 2015): 245–57; A. I. Mong, «Crossing the Ethical-Practical Bridge: Paul’s Knitter’s Regnocentrism in Asian Perspective», *The Ecumenical Review* 63, no. 2 (July 2011): 186–99.

sion, is being paid sufficient attention in mission planning, as a determining factor in the choice of objectives, priorities, and also with regard to the allocation of human and material resources. — **End of part one.**

*The second part will be published
on the next issue of Quaderni del CSA*

Religioni e missione



The Significance of Jerusalem for the Promotion of Peace
through Interreligious Dialogue

MATTEO REBECCHI

Buddhismo: ambientalismo e animalismo
(Prima parte)

TIZIANO TOSOLINI

Logos or Dao?

UMBERTO BRESCIANI

The Significance of Jerusalem for the Promotion of Peace through Interreligious Dialogue

MATTEO REBECCHI

The present text was prepared for a conference organized by the Iranian Cultural Centre in Metro Manila, Philippines, held on 29 April 2022.



Your Excellency Alireza Totonchian, Ambassador of the Islamic Republic of Iran in Manila, Dr Morteza Sabouri, Cultural Counsellor of the Embassy of the Islamic Republic of Iran in Manila, and distinguished friends, I feel honoured to have been asked to share my thoughts on the theme of our conversation this afternoon on the significance of *Al-Quds*, Jerusalem, in the effort to promote peace through interreligious dialogue, from my perspective as a Christian and particularly as a Roman Catholic priest.

I am going to share some simple thoughts which are rooted in the Catholic spiritual tradition. Some of my reflections, therefore, may not be completely in agreement with the views and beliefs of other believers attending this forum. Therefore, I would like to invite you kindly to receive this sharing as information on the Catholic view and culture.

Jerusalem is the Holy City for Jews, Christians, and Muslims alike. Yet it is also a place that witnesses the difficulty in building fraternity among the followers of these three great religious traditions rooted and present in that sacred land. We all know about the painful, ongoing conflict between Palestinians and Hebrews. Neither can we overlook the fact that, in the Middle Ages, the attempts of Christian popes and emperors to reconquer the Holy City in order to ease the pilgrimages of their devotees, also ended in the terrible and not yet healed experience of the crusades. Sadly, Jerusalem, whose name contains the root word *salem*, peace, has witnessed many conflicts and sufferings over the centuries. Yet, its name reveals that the Holy City has a vocation, namely to foster communion and fraternity among its people. This is our hope, and this is the reason why we are gathered together this afternoon. We are people of different beliefs and yet we are all convinced that unity among us is possible. We are all part of the same human family.

From the Catholic perspective, the significance of Jerusalem is paramount. In the Old Testament, Jerusalem was, at the time of King David, the place where the worship of Yahweh was centred. The Psalms chant Jerusalem with these words:

Great is the Lord and greatly to be praised
in the city of our God.
His holy mountain, beautiful in elevation,
is the joy of all the earth,
Mount Zion, in the far north,
the city of the great King. (Psalm 48:1-2)

King Solomon built the Temple in Jerusalem, which was considered the «house of God». Moreover, according to the Prophet Isaiah, Mount Sion, over which the city is located, will become the place of unity of the peoples:

In days to come the mountain of the Lord's house
shall be established as the highest of the mountains...
all the nations shall stream to it. (Isaiah 2:2)

According to the Gospels, Jerusalem is the place where Jesus was presented to God in the Temple (Luke 2:22-40). He went back to Jerusalem again at the age of twelve, on a pilgrimage (Luke 2:41-52). Jesus returned to Jerusalem several times during his public life, and the Holy City was also the place where his earthly life ended. According to the Christian tradition, Jesus died on the cross, sacrificing himself out of love for humanity. His story, to some extent, recalls the martyrdom of al-Husayn ibn Ali in Karbala, an event that is so precious to the Shia tradition.

In Jerusalem, Jesus was captured, judged by the Jewish authorities, and killed by the Roman rulers on the cross, which at the time was an instrument of torture and execution for the worst criminals. Yet the Christian faith believes that Jesus was raised from the dead, and then he ascended into heaven. The event of Jesus' death on the cross is of paramount importance for the Christian believer, and that is the reason why the cross has become the main symbol of Christianity. Jesus' sacrifice manifests his complete submission to the will of God. It also shows Christ's unconditional and infinite love for humankind. Indeed, according to the letter «A Common Word», the two commandments of Love for God and for one's neighbour are shared by Jews, Christians, and Muslims.¹ On the cross, Jesus loves not only those who love him, but also, his enemies. Jesus forgives those who

1. «A Common Word between Us and You: An Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders», *Origins* 37, no. 20 (2007): 309–16.

nailed him to the cross, and prays, «Father, forgive them; for they do not know what they are doing» (Luke 23:34). This love is not without sacrifice. Jesus on the cross suffers the painful experience of feeling abandoned by his disciples, and, in a particular way, by God himself. This sad experience is encapsulated in the words he cries out: «My God, my God, why have you forsaken me?» (Mark 15:34). At that very moment, Jesus' sacrifice goes far beyond the mere physical suffering, to reach his innermost soul with extreme intensity.

Jesus' death on the cross is a tragic event: the death of an innocent man. At the same time, Christians see it as the revelation of the immense love of God for all mankind, a God who is ready to give us everything, including his only begotten Son. They also consider the sacrifice of Jesus as the supreme example of how we should love one another, and how our love must transcend our family, group, nation, culture, and religion. The sacrifice of Christ on the cross tells us that love is always costly: true love means being ready to lay down one's life for the other. From the Cross, we learn how to forgive. Through the Cross, we are called to go beyond our borders and to love strangers, people of other religions, other cultures, and even our enemies. This love generates reciprocity, creating a virtuous circle. Jesus himself commanded his disciples to love one another as he had loved them (John 13:34). The love we learn from the sacrifice of Christ is capable of building peace and fraternity. Jesus himself, before his death, said: «And I, when I am lifted up from the earth, will draw all people to myself» (John 12:32). It is, therefore by the death and resurrection of Christ that Christians learn how to heal broken relationships and conflicts, to uphold universal brotherhood according to God's desire to make the world a single family.

I was still in Indonesia, before moving to the Philippines. It was Eid al-Fitr, and my dear friend Ustadz Yusuf Daud phoned to invite me for lunch at two o'clock in the afternoon, for the traditional family gathering at the end of Ramadhan. I explained to him that I had already had lunch and that I would go to see him at around three o'clock. I was tired because I had already paid a visit to another Muslim family before lunch and so I decided to rest. When I arrived at his place, it was past three o'clock, and he asked me again to have lunch with him. To my surprise, the food on the table was still untouched. Yusuf Daud had not yet had lunch because he was waiting to celebrate Eid al-Fitr together with me. This was after a full month of fasting! I was touched by Yusuf Daud's concrete love for me, as a real brother, ready to sacrifice himself for me. I felt deeply that this is the way to build fraternal bonds among people of different religions.

Nowadays, in 2022, we claim to be modern and evolved. Yet we still witness conflicts in the world. We are still solving arguments in a primitive way, just as people used

to do in the stone age. We still rely on violence for solving conflicts, while history tells us exactly about its inefficacy and, rather, that violence generates violence. We fight for the supremacy of our countries, forgetting the fact that we belong to the same human family. We fight to conquer territories and possess properties, overlooking the fact that everything belongs to God, and we receive everything from his bounty, because « the earth is the Lord's, and all it contains; the world, and those who dwell in it» (Psalm 24:1).

And yet, the Coronavirus pandemic, the ecological crisis, and also the concrete possibility of a devastating World War III, are such big issues that need coordinated and global response based on collective responsibility and love for one another. «Once more we realize that no one is saved alone; we can only be saved together».² We cannot survive if we look only for privileges and compete for a superior standard of life, disregarding the fact that by so doing, we discriminate against, and condemn others to live in poverty. We cannot love only our countries, but must love other people's countries as we love our own. We cannot keep on struggling only for human rights, overlooking the fact that we also have human duties and human responsibilities, and that the destiny of my brother is strictly connected with mine.

The Christian tradition considers the existence of another Jerusalem, which in the Bible is called «new» (Revelation 3:12, 21:2). It is the Heavenly Jerusalem. Christians consider it as their real home, while the earthly cities are only transitory. The new Jerusalem is the real city of peace. There, instead of producing conflicts, differences enrich the coexistence of people, like a garden that is enriched by the colours of different flowers. Keeping in our hearts the longing for our future home probably helps us strive for the transformation of our earthly cities, changing them into laboratories of peace, mutual understanding, and fraternity.

Probably some of us present here today are educators of future religious leaders. We bear the responsibility to educate them to love their neighbours, to become people open to all, ready to face the challenges of an increasingly pluralistic world. Let us challenge them to take up their responsibilities to become leaders of peace, open to diversity, and ready to struggle not only for their own rights but for the rights of others, especially of the less fortunate among our brothers and sisters. Love requires sacrifice. Nevertheless, this sacrifice is the only way to bring about true peace and fraternity in the world.³

2. Pope Francis, *Fratelli Tutti. Encyclical Letter of Fraternity and Social Friendship*, 3 October 2020, no. 32.

3. Father Matteo Rebecchi, a Xaverian missionary, has been the rector of the Xaverian Theologate of Asia, in the Philippines, since 2017. He previously worked in Indonesia for many years.

Buddhismo, ambientalismo e animalismo

(Prima parte)

TIZIANO TOSOLINI

In anni recenti si è a volte dibattuto se il Buddhismo possedesse una dimensione ambientalista, ecologica e animalista, o se invece la sua dottrina, incentrata com'è sulla liberazione spirituale dell'uomo dalla sofferenza (*dukkha*), non solo non conferisca alcun valore alla natura, alle specie animali o all'ecosistema, ma non includa neppure alcuna prescrizione o obbligazione morale per la loro protezione o salvaguardia.¹

Di fatto, e in contrasto con l'insegnamento cristiano che vede il mondo plasmato da Dio e la creazione come una cosa «buona» (*Gen* 1,1ss), «molto buona» (*Gen* 1,31), e quindi degna di essere tutelata e rispettata, il Buddhismo pare accettare senza alcuna esitazione l'idea che il mondo debba necessariamente eclissarsi e scomparire: la distruzione dell'ambiente è infatti parte integrante della cosmologia buddhista che vede nel *samsāra* quel

1. Per alcuni recenti studi sul Buddhismo in rapporto all'ambientalismo e all'animalismo, si veda P. De Silva, *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 1998); A. H. Badiner, (a cura di), *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology* (California: Parallax Press, 1990); D. Loy, *Ecodharma: Buddhist Teachings for the Ecological Crisis* (Boston: Wisdom Publications, 2019); F. Rambelli, *Vegetal Buddhas: Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings*, (Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2001); J. Stanley, D. Loy and G. Dorje, *A Buddhist Response to the Climate Emergency* (Boston: Wisdom Publications, 2009); P. Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism. A Virtues Approach* (London & New York: Routledge, 2007); M. E. Tucker and D. R. Williams, *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds* (Cambridge: Harvard University, 1997); T. Page, *Buddhism and Animals* (London: Ukavis, 1999); P. Waldau, «Animal Rights», in D. Cozort and J. M. Shields (a cura di), *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 648–73; I. Harris, «Buddhism and Ecology», in D. Keown (a cura di), *Contemporary Buddhist Ethics* (London and New York: Routledge Curzon, 2000), 113–31. Menzioniamo che nel testo che segue il lettore troverà delle citazioni accompagnate da riferimenti del tipo DN ii 5. Si tratta di riferimenti ai testi buddhisti, in particolare alle edizioni dell'antico Canone Pāli. La chiave di riferimento, per chi volesse consultare il testo in inglese, è la seguente: le lettere iniziali (DN) si riferiscono a uno dei raggruppamenti (*nikāya*) in cui sono raccolti i discorsi del Buddha (*sutta*); la cifra romana (ii) indica il numero del volume, il successivo numero arabo (5), la pagina. I testi di questi raggruppamenti sono i seguenti: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Anguttara Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 2012) (AN); *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 1995) (DN); *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 1995) (MN); *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 2000) (SN). Si incontreranno anche alcuni riferimenti preceduti dalla sigla *Vin*. Si riferiscono alla sezione del Canone Pāli nota come *Vinaya*, o regola monastica, che contiene materie specifiche alla vista monastica. La traduzione in inglese di questa regola è la seguente: I. B. Horner, *The Book of Discipline (Vinaya Pitaka)*, voll. 6 (Oxford: The Pali Text Society, 1949–1966).

movimento continuo ed ininterrotto nel quale i mondi sono soggetti a cicli di estinzione e di rinascita della durata di miliardi di anni.²

Ciò significa che ogni possibile sforzo da parte dell'uomo di prevenire la distruzione del mondo risulta essere, oltre che ingenuo e illusorio, perfino contrario ai dettati del *dharma*, quella legge naturale che governa l'ordine fisico e morale dell'universo. Tra questi ultimi due termini, ovvero tra l'ordine fisico e quello morale, esiste certamente una certa corrispondenza di significati, nel senso che, innanzitutto, la legge del *dharma* scoperta dal Buddha storico sarebbe in perfetta armonia con le leggi del cosmo, e quindi oggettivamente vera e, secondariamente, che la qualità morale della condotta degli esseri che risiedono nel mondo è in grado di determinarne il destino: di fatto, un mondo abitato da gente egoista e poco intelligente si deteriora molto più rapidamente di un mondo popolato da esseri virtuosi e saggi.³

Tuttavia, anche in questo secondo caso, pare che l'uomo abbia solo il potere di accelerare o anticipare la distruzione della vita sulla terra, ma non quella di perpetuarne l'esistenza. La sola ragionevole condotta auspicata dal Buddismo nei confronti del mondo esterno sarebbe perciò innanzitutto quella di estirpare le cosiddette «tre radici del male» (ovvero l'ignoranza-*moha*, l'odio-*dvesa* e l'attaccamento-*rāga*) che risiedono nell'uomo e che sono la causa principale di molti dei disastri ambientali odierni e, al contempo, di interferire il meno possibile con il corso naturale degli eventi, cercando (e questo è soprattutto l'atteggiamento del buddhista mahāyāna, ovvero del *bodhisattva*, che intende

2. Si veda a questo proposito il testo incluso nell'*Anguttara Nikāya*, dal titolo di «I sette soli», di cui riportiamo solo l'inizio, ovvero ciò che accadrà con l'apparire del primo sole: «Così ho sentito. Un tempo il Buddha soggiornava presso Vesālī, nel bosco di Ambapālī. Lì il Buddha si rivolse ai monaci: "Monaci!". "Venerabile signore." — risposero. Il Buddha così disse: "Monaci, le condizioni sono impermanenti. Le condizioni sono instabili. Le condizioni sono inaffidabili. Questo è sufficiente per voi per diventare disincantati, distaccati e liberati da tutte le condizioni. Sineru, il re delle montagne, è alto 84.000 leghe e largo 84.000 leghe. Sprofonda 84.000 leghe sotto l'oceano e si innalza 84.000 leghe sopra di esso. Verrà un tempo in cui, dopo un periodo molto lungo, non pioverà. Per molti anni, molte centinaia, molte migliaia, molte centinaia di migliaia di anni non pioverà. Quando questo accadrà, le piante e i semi, le erbe, l'erba e i grandi alberi appassiranno e si secheranno, e moriranno. Le condizioni sono così impermanenti, così instabili, così inaffidabili. Questo è sufficiente per voi per diventare disincantati, distaccati e liberati da tutte le condizioni."» in AN vii 100ss.

3. Il Buddismo afferma che gli esseri umani influiscono sull'ambiente mediante la moralità o immoralità delle loro azioni. Si veda, ad es., AN iv 74ss: «Se i re sono immorali, i funzionari reali diventano immorali. Se i funzionari reali sono immorali, i brahmani e i capifamiglia diventano immorali. Se i brahmani e i capifamiglia sono immorali, il popolo diventa immorale. Se il popolo è immorale, il corso della luna e del sole diventa irregolare... il corso delle stelle e delle costellazioni... i giorni e le notti... i mesi e le settimane... le stagioni e gli anni diventano irregolari... il soffio dei venti diventa erratico e caotico... i deva sono arrabbiati... il cielo non fornisce abbastanza pioggia... i raccolti maturano in modo irregolare. Quando il popolo mangia i raccolti maturati in modo irregolare, diventa poco longevo, brutto, debole e malato». Sull'idea che la denegazione del mondo dipenda dalla decadenza morale dei soggetti che lo abitano, si veda anche DN iii, 68ss.

rimanere nel mondo per aiutare gli altri ad entrare nel *nirvāṇa*) di porsi di fronte alla realtà naturale e alle creature che lo abitano con un atteggiamento compassionevole e simpatetico, prestando loro aiuto in caso di difficoltà, e senza mai dimenticare che anche la natura e tutti gli esseri senzienti che la abitano sono soggetti alla sofferenza e alla morte, e quindi al fenomeno dell'impermanenza⁴ — oltre al fatto che, data l'infinitiva e ininterrotta circolarità del *samsāra* e del ciclo delle rinascite, in un tempo remoto un animale potrebbe essere stato un nostro lontano parente.⁵

4. Una pratica abbastanza comune in paesi buddhisti come il Tibet, la Cina e il Giappone, ad esempio, è quello del rilascio degli animali (in particolare pesci e uccelli) nel loro ambiente naturale. Questa pratica, che intende dimostrare la compassione che il Buddismo prova nei confronti tutti gli esseri senzienti, su basa su un passaggio del *Sūtra della rete di Brahma* (un testo mahāyāna che non deve essere confuso con un testo del Canone Pāli che porta quasi lo stesso titolo) nel quale si afferma: «Un discepolo del Buddha dovrebbe avere una mente compassionevole e coltivare la pratica di liberare gli esseri senzienti. Deve riflettere così: nel corso degli eoni di tempo, tutti gli esseri senzienti maschili sono stati mio padre, tutti gli esseri senzienti femminili mia madre. Sono nato da loro. Se dovessi ucciderli, uccidere i miei genitori e mangerei carne che un tempo era mia. Questo perché tutti gli elementi, ovvero la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria — i quattro costituenti di tutta la vita — sono stati precedentemente parte del mio corpo, parte della mia sostanza. Devo perciò coltivare sempre la pratica di liberare gli esseri senzienti e ingiungere agli altri di fare lo stesso, poiché gli esseri senzienti rinascono per sempre, ancora e ancora, vita dopo vita. Se un Bodhisattva vede un animale sul punto di essere ucciso, deve escogitare un modo per salvarlo e proteggerlo, aiutandolo a sfuggire alla sofferenza e alla morte. Il discepolo dovrebbe sempre insegnare i precetti del Bodhisattva per salvare e liberare gli esseri senzienti» in <<http://buddhasutra.com/files/brahmanet.htm>>.

5. Si veda SN ii 189–190: «Da un inizio non costruito deriva la trasmigrazione. Un punto di inizio non è evidente, sebbene esseri impediti dall'ignoranza e incatenati dalla brama trasmigrano e vagano. Un essere che non è stato tua madre in un tempo remoto non è facile da trovare... Un essere che non è stato tuo padre... tuo fratello... tua sorella... tuo figlio... tua figlia in un tempo remoto non è facile da trovare». Legata a questa idea troviamo di solito il concetto di *Pratītya-samutpāda*, ovvero di interconnessione, interrelazione o interdipendenza di tutte le cose del mondo (incluso l'ambiente e il mondo animale). Il termine, che ha avuto diverse traduzioni («origine interdipendente», «genesi condizionata», «divenire causato», «coproduzione condizionata» ecc.) afferma che tutti i fenomeni fanno parte di una serie causale, e non esiste nulla che sia in sé e di per sé indipendente. Come si afferma in SN ii 96: «Questo esistendo, esiste quello; questo sorgendo, sorge quello; questo non esitando, non esiste quello; questo cessando, cessa quello». L'universo, perciò, non è visto come un insieme di elementi più o meno statici, ma come un sistema di cause ed effetti correlati e interdipendenti. Occorre però notare, come ci consiglia Schmithausen, che l'applicazione di questa idea al passo citato poco sopra serve solo a illustrare l'assenza di un punto iniziale del *samsāra* e a suscitare un sentimento di amicizia tra i vari esseri senzienti. Tuttavia, «si tratta di un'etica riferita agli individui, non all'etica ecologica. Non è facile capire come questo argomento della relazionalità possa essere utilizzato per attribuire valore ad altre specie in quanto specie, o alla *biodiversità*, a meno che non venga reinterpretato in modo creativo nel senso moderno della teoria dell'evoluzione». Inoltre, prosegue lo studioso, «La mera interconnessione del mondo non sarebbe comunque sufficiente a motivare un'etica ecologica volta a preservare, a livello locale o globale, l'umanità o la vita in generale (minacciata di estinzione dalle attività umane), o un certo stato del mondo che comprenda un numero sufficiente di aree naturali intatte e di biodiversità (ugualmente minacciata dalle attività umane). L'interconnessione è, certamente, il motivo per cui il danneggiamento di una parte può avere ripercussioni su altre parti o addirittura sull'insieme, con la possibilità che ciò si ripercuota sul soggetto che l'ha danneggiato. Ma una risposta etica a questa situazione presuppone che sia minacciato un valore: o l'esistenza o il benessere umano, o l'esistenza o il benessere di tutti gli esseri senzienti, o il mondo nel suo complesso con tutta la sua biodiversità... E questa posizione è una *afferma-*

Tuttavia, e malgrado queste annotazioni iniziali che parrebbero registrare un comportamento disinteressato nei confronti dell'ambiente, il rapporto che il Buddhismo intrattiene con la natura e il mondo animale pare essere senz'altro più complesso di quanto appena esposto. Almeno due sembrano infatti i filoni di pensiero che, sebbene appaiano in contraddizione tra loro, illustrano l'atteggiamento buddhista nei confronti della natura e degli animali. Il primo filone è quello che predilige un certo assoggettamento del mondo esterno per dare vita a forme di civilizzazione e di convivenza tra gli uomini. Per questo filone di pensiero, l'ambiente naturale (come le foreste, le montagne, le rocce, ecc.) è da ritenersi un elemento sgradevole, stravagante, colmo di insidie,⁶ e gli animali selvatici sono considerati come creature di cui si deve cercare in tutti i modi di evitare il contatto. Questa visione rispecchia l'idea di un mondo e di un ambiente che devono essere domati e forgiati dall'uomo per adattarli alle esigenze della vita comune: l'ideale che viene qui espresso è infatti quello di una città ricca, densamente popolata, che include parchi e stagni debitamente accuditi e coltivati.⁷ E in alcuni testi lo stesso *nirvāna*, a livello metaforico, viene descritto con il termine di «città».⁸

Nondimeno, esistono altri racconti che narrano di come il processo di civilizzazione e della nascita dell'ordine sociale siano da ritenersi come il risultato prodotto dalla decadenza (piuttosto che dal progresso) morale dei soggetti che ne fanno parte.⁹ Tuttavia,

zione del mondo» in L. Schmithausen, «Buddhism and the Ethics of Nature—Some Remarks», *The Eastern Buddhist* 32, n. 2, (2000): 67, 70. Per il Buddhismo, invece, ciò che è importante è la rinuncia e il non attaccamento al mondo, non la sua affermazione, né tantomeno il suo apprezzamento. Per un approfondimento di questa tematica, si veda D. Cumiskey and A. Hamilton, «Dependent Origination, Emptiness, and the Value of Nature», *Journal of Buddhist Ethics* 24 (2017): 1–37.

6. Si veda, ad esempio, DN ii 75, e SN iii 84.

7. «È come se un uomo, percorrendo un sentiero in una foresta, vedesse una vecchia via, una vecchia strada già percorsa in tempi lontani. E la seguisse. Poi, vedesse una città vecchia, una vecchia capitale abitata in tempi lontani, coi suoi parchi, i suoi boschetti ed i suoi stagni, fortificata e incantevole. Quindi andrebbe dal re e gli direbbe: “Sire, percorrendo un sentiero nella foresta ho visto una vecchia via... l’ho seguita... ho visto una città vecchia, una vecchia capitale coi suoi parchi, i suoi boschetti, ed i suoi stagni, fortificata e incantevole. Sire, ricostruite questa città”! Il re ricostruirebbe la città, e la città diventerebbe potente, ricca, popolata e prospera» in SN ii 106.

8. «Mahāmāti, è in relazione al significato che i *bodhisattva* dimorano in solitudine e avanzano verso la città del nirvāna» in *Il Lankāvatāra Sūtra*, trad. R. Pine, Ubaldini Editore, Roma 2012, p. 141. Cfr. anche *Milindapañha. Le domande del re Milinda*, Libro IV, Cap. VIII: «Sì, venerabile. Si potrebbe dire il contrario? Quell'uomo, in tal modo, acquisterebbe un elefante addestrato, o un cavallo, o un carro da buoi, o un veicolo terrestre, o una barca, o un veicolo celeste, o qualsiasi altro veicolo usato dagli uomini — di nascita in nascita gli accrescerebbe ciò che sarebbe appropriato ed adatto — ed avrebbe gioie adeguate e passerebbe di stato in stato di beatitudine, e dall'efficacia di quell'atto, salendo sul carro di Iddhi, arriverebbe alla meta desiderata, la città del Nibbana.»

9. Si veda in questo contesto il mito buddhista della creazione contenuto in DN iii 84ss. In questo *Sutta* il Buddha rivelò come gli abitanti di un mondo andato ormai distrutto rinascano in uno nuovo: all'inizio gli esseri erano creature asessuate, luminose e informi che si nutrivano di beatitudine. Cominciarono poi a cibarsi della terra che emerse dalle acque. Così facendo, divennero progressivamente meno eterei fino

anche in questo caso, la negatività espressa da questi testi non necessariamente comporta allora una rivalutazione positiva dell'ambiente naturale: la natura incontaminata, al contrario, viene descritta come una realtà eterea, inconsistente, quasi si trovasse in una condizione esistenziale evanescente e quindi pre- o trans-naturale.

Allo stesso tempo, esistono numerosi testi canonici che espongono una diversa attitudine nei confronti della natura e delle specie animali, un filone, questo, dedito maggiormente alla descrizione poetica e perfino romantica della bellezza naturale, che alcuni autori non hanno esitato a definire «eremitico».¹⁰ Gli eremiti sono qui intesi come dei monaci (o delle monache) che per intensificare la pratica meditativa e raggiungere la perfezione spirituale decidono di ritirarsi dal rumore e dalle seduzioni delle città per recarsi a vivere in solitudine, preferibilmente sotto alberi, in caverne di montagna, o nei boschi.¹¹ La ragione per cui gli eremiti sembrano preferire questo tipo di ambiente, e non quello cittadino, riguarda primariamente la solitudine e il silenzio che la natura offre al praticante.¹² Per secondo questo filone di pensiero, persino il pericolo di essere esposti alle minacce di calamità naturali, o a quello di incontrare e venire attaccati da animali selvaggi e velenosi, è valutato in maniera positiva in quanto esso diventa uno stimolo per il monaco per intensificare la pratica spirituale e per superare la paura mediante la meditazione e l'abbandono di ogni desiderio e attaccamento. Liberandosi dalla ogni timore e inquietu-

a trasformarsi nei grossolani corpi fisici che possediamo adesso. La luce che caratterizzava questi esseri scomparve lentamente e fu così che apparvero il sole, la luna e le stelle. Con essi ci fu l'alternarsi di giorno e notte e infine delle stagioni. Con la solidificazione dei corpi nacquero i concetti di bello e brutto; a causa di coloro che avevano una troppo alta opinione di sé scomparve la terra come cibo. La terra sviluppò poi la facoltà di germogliare e apparvero i funghi. Il mondo naturale era in continua evoluzione, fornendo sempre nuove forme di cibo: dai funghi si passò a nutrirsi di piante e infine di riso. A quel punto gli esseri si differenziarono sessualmente e nutrendo una reciproca ammirazione, si generò la passione. Per nascondere i rapporti sessuali, gli uomini presero a costruire le città, iniziarono a coltivare la terra e successivamente a fare rifornimento di cibo finché questo divenne talmente scarso da dover istituire la proprietà privata, la cui diretta conseguenza fu la nascita del desiderio, dell'egoismo e da essi il furto. Per ovviare a questa situazione vennero create delle leggi e una figura in grado di farle rispettare, il re, evento questo che segna l'origine della vita sociale.

10. Si veda, a questo riguardo, L. Schmithausen, *Buddhism and Nature. The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991), 18–21.

11. A questo proposito, Peter Harvey ci ricorda che «Un periodo di tempo in compagnia degli animali e della natura può essere d'aiuto per lo sviluppo spirituale. L'associazione e l'apprezzamento del Buddha stesso per questi ambienti sono testimoniati dal luogo in cui si sono svolti gli eventi chiave della sua vita. Nacque sotto un albero, fu illuminato sotto un altro, tenne il suo primo sermone in un parco di animali e morì tra due alberi. Ciononostante, trascorse gran parte del suo tempo in città e nei dintorni, insegnando alla gente... È chiaro che l'ideale buddhista riguardante il rapporto dell'umanità con gli animali, le piante e il paesaggio è quello di una cooperazione armoniosa» in P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 156.

12. Conze riporta un antico detto secondo il quale «Il rumore è una spina nel cuore del *dhyana* [della meditazione] » in E. Conze, *Meditazione buddhista* (Roma: Ubaldini Editore, 1997), 30.

dine, l'eremita prova felicità nella solitudine, e può persino giungere a godere in maniera disinteressata delle bellezze offertogli dalla natura proprio perché esso le avvicina e le contempla per quello che sono realmente, ovvero elementi soggetti alla impermanenza e alla decadenza, e si avvicina ad esse privo di ogni atteggiamento egoistico e possessivo.¹³ E anche in questo secondo filone il *nirvāna* è paragonato ad un bosco ombroso che è posto in contrasto con la metafora di un sontuoso palazzo usata per indicare una sorta di paradiso temporaneo e passeggero.¹⁴ Si deve tuttavia tenere presente che anche questo atteggiamento eremitico, che parrebbe favorire una visione contemplativa o estatica della natura, non è del tutto disinteressato e neutro: esso, cioè, non si interessa della natura e degli animali in quanto tali, ma ciò che l'eremita ricerca rifugiandosi in questi ambienti naturali è soprattutto il proprio progresso spirituale, il proprio raggiungimento del *nirvāna*, imprimendo così al rapporto con l'ambiente una sottolineatura prettamente antropocentrica. Se l'obiettivo fondamentale del Buddhismo è guidare gli esseri umani dalla cecità della sofferenza alla luce della liberazione, ne consegue che ciò che davvero conta, sono gli esseri umani, non la natura in sé che deve essere protetta solo per il loro bene.

Etica animalista

Tuttavia, ad uno sguardo etico più attento su come il Buddhismo possa rapportarsi nei confronti degli animali e della natura, si nota che i testi canonici, di fatto, veicolino l'idea che ogni essere senziente deve sempre essere rispettato e tutelato: il primo precetto che ogni buddhista, monaco o laico che sia, deve rispettare, infatti, sembra avere una rilevanza diretta anche nei confronti degli animali in quanto prescrive di mantenere un atteggiamento

13. Il cadere delle foglie d'autunno, per esempio, oppure l'appassire dei fiori, il cambio delle stagioni... sono tutti fenomeni che evidenziano il continuo mutare delle cose, e quindi il loro carattere intrinsecamente passeggero e transitorio. Come afferma il monaco Bhadantācariya Buddhaghosa nel suo celebre manuale di dottrina e di tecniche di meditazione: «La percezione dell'impermanenza è suscitata dalla visione del continuo cambiamento delle tenere foglie; l'avarizia per le dimore e l'amore per i lavori di costruzione sono assenti; egli abita in compagnia delle divinità; vive in conformità con i principi della scarsità dei desideri, e così via» (II, 58) in B. Buddhaghosa, *The Path of Purification: Visuddhimagga* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publications Society, 1991), 73. Ricordiamo che questo apprezzamento dell'ambiente naturale come residenza del monaco è presente anche nei testi di tradizione Mahāyāna, come ad esempio in Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra. Una guida al sentiero buddhista del risveglio* (Roma: Ubaldini Editore, 1998), 114: «Quando andrò a stare in un tempio vuoto, ai piedi di un albero, o nelle grotte, libero da preoccupazioni, senza guardare indietro? Quando dimorerò in vaste regioni non possedute da nessuno, allo stato naturale, riposando o vagando a mio piacimento?» (VIII, 27–28).

14. MN i 76ss: «Questa persona si comporta in modo tale... da arrivare a questo stesso stagno; e poi più tardi vede che si è immerso nello stagno, ha fatto il bagno, ha bevuto e ha alleviato tutti i suoi disturbi, la fatica e la febbre ed è uscito di nuovo ed è seduto o sdraiato nel bosco provando sensazioni esclusivamente piacevoli».

giamento non violento verso tutti, proibendo di uccidere non solo gli esseri umani, ma ogni creatura vivente (*pāna*).¹⁵ Il precetto riguardante l'astenersi dalla violenza, poi, è un requisito dell'Ottuplice Sentiero, che lo menziona sia sotto il principio del Retto agire (che include il non uccidere)¹⁶ che in quello del Retto modo di sostentarsi (il quale proibisce alcune professioni, come il commercio di carne e delle armi).¹⁷ Nei testi canonici vengono poi esplorate e discusse altre ragioni o motivazioni per astenersi dall'uccidere o maltrattare gli animali. Per quanto riguarda i laici, essi vengono dissuasi dal commettere violenza o uccidere animali soprattutto per il risultato *karmico* che ne deriva, il quale presuppone una rinascita positiva (per la maggior parte in mondi celesti) se ci si è astenuti dall'uccidere, e una rinascita dolorosa se invece si è procurato la morte di un essere senziente.¹⁸ Nel caso dei monaci, invece, l'astensione dall'uccisione è sia un elemento di disciplina monastica (ovvero di quella purità di condotta che ci si aspetta da coloro che hanno volontariamente rinunciato al mondo), sia un requisito necessario per la liberazione (ovvero di quella purità spirituale necessaria per giungere al *nirvāna*).¹⁹

15. AN iii 211: «Inoltre, il discepolo dei nobili riflette così: «Finché loro vivono, gli arahant — non uccidendo — si astengono dall'uccidere. Gettano via il coltello, scrupolosi, misericordiosi, compassionevoli per il benessere di tutti gli esseri viventi»».

16. DN ii 312: «E cos'è la retta azione? Astenersi dall'uccidere».

17. AN v 208: «Monaci, un seguace laico non dovrebbe prendere parte in cinque tipi di affari. Quali cinque? Commerciale in armi, in esseri umani, nella carne, in alimenti e bevande intossicanti ed in veleni. Questi sono i cinque tipi di affari in cui un seguace laico non dovrebbe prendere parte». Ricordiamo che tutti i fattori dell'Ottuplice Sentiero sono preceduti dall'aggettivo «retto» (ovvero, «appropriato» o «adatto»), e che essi non sono stadi da superare e lasciarsi dietro sulla via verso il *nirvāna*, ma esemplificano piuttosto i modi in cui la moralità, la meditazione e la saggezza (le tre categorie entro cui possono essere raggruppati gli otto fattori del Sentiero) devono essere coltivate con continuità.

18. MN i 313–315: «E qual è il modo di vivere che porta bene presente e bene futuro? Ecco che uno si astiene con piacere e soddisfazione dall'uccidere, dal rubare, dalla dissolutezza, dal mentire, dal calunniare, dall'essere villano, dalla loquacità, dalla bramosia, dalla cattiveria, ed è con piacere e soddisfazione sincero; e tutto ciò gli dà pure piacere e soddisfazione. E costui, con la dissoluzione del corpo, dopo la morte, giunge su buoni sentieri, in un mondo celeste». Per i maltrattamenti si veda, MN iii 204: «Ecco che una donna o un uomo è seviziatore degli esseri con le mani, la mazza o la spada. Per tale agire, alla sua morte va all'inferno. Ma se non va là e rinasce uomo, sarà molto malato. Ecco però che una donna o un uomo non è seviziatore degli esseri. Per tale azione, dopo la morte, si trova in un mondo celeste. Ma se non si trova lassù e diviene uomo, è più sano». Si deve tuttavia notare che per il Buddhismo Mahāyāna il *karma* negativo accumulato a causa di azioni moralmente riprovevoli può essere annullato mediante diverse pratiche, come ad esempio adorare o evocare il nome del Buddha, o di un *bodhisattva*, oppure recitare dei *dhāraṇī* (formule o versetti rituali), oppure ancora far eseguire delle cerimonie di espiazione e pacificazione. Tutti questi espedienti, fa notare Schmithausen, «sono sicuramente adatti a stimolare la mente di chi, come i contadini o i pescatori, non ha la possibilità di evitare l'uccisione di animali. Ma allo stesso tempo possono portare a un indebolimento delle inibizioni fino a rendere praticamente inefficace il precetto stesso di non uccidere gli animali» in L. Schmithausen, *Buddhism and Nature. The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990*, op. cit., 52.

19. Cfr., ad esempio, DN i 4: «Detestando ogni tipo di uccisione, l'asceta Gotama si astiene dall'uccidere, vive senza bastone o spada, coscienzioso, compassionevole, gli sta a cuore solo il benessere di tutti gli esseri viventi. Per questo motivo gli uomini lodano il Tathagata».

Un ulteriore motivo che si riscontra nei testi canonici riguarda la «regola d'oro» che, anche se non specificatamente di matrice buddhista, ha però il pregio di appellarsi direttamente al cuore del fedele (sia laico che monaco) senza far ricorso a presupposizioni o disquisizioni dottrinali (come quelli, ad esempio, riguardanti il *karma* o la rinascita). Tale regola afferma che come ogni essere umano desidera vivere ed essere felice, ed ha paura del dolore e della morte, così anche gli altri esseri senzienti provano gli stessi desideri e le stesse paure: come si potrà allora ucciderli o ferirli?²⁰ La ricompensa nell'osservare una simile regola, poi, può essere già sperimentata già in questa vita, senza attenderne una futura: infatti, «beata è la benevolenza riguardo al mondo, il non nuocere alle creature viventi».²¹

Altre norme e disposizioni chiaramente finalizzate alla protezione degli animali sono quelle riguardanti il divieto categorico alla caccia, alla macellazione e ad altre professioni simili.²² Inoltre, l'enfasi posta dal Mahāyāna sulla «grande compassione» (*mahā karuṇā*) e sulla «gentilezza amorevole» (*mettā*) dei *bodhisattva*, oltre che la nozione sostenuta dal Buddhismo Yogācāra dell'«embrione (o matrice) del Buddha» (*tathāgata garbha*) — la quale ritiene che la Natura-di-buddha (o la buddhità) sia insita in tutti gli esseri senzienti (inclusi gli animali) — rafforza ulteriormente l'identificazione etica tra sé e gli altri, un'idea questa che è di vitale importanza per ogni discorso animalista ed ecologico.²³ I valori buddhisti della non-violenza e della inviolabilità della vita (*ahimsā*) sono poi chiaramente espressi dal disaccordo manifestato dal Buddha storico nei confronti dei sacrifici animali: questi ultimi furono severamente criticati, mentre vennero lodati i sacrifici alternativi che utilizzavano olio, burro e melassa.²⁴ Il Buddha, poi, udendo che si

20. *Dhammapada* (Versi della Legge) nn. 129–132: «Provando empatia per gli altri / si scopre che tutti gli esseri hanno paura / della punizione e della morte. / Allora, non si assale / né si provoca più nessuno. / Provando empatia per gli altri / si scopre che tutti gli esseri / amano la vita e temono la morte. / Allora, non si assale / né si provoca più nessuno. / Far male agli esseri viventi / che come noi cercano appagamento / significa far male a noi stessi. / Non far del male agli esseri viventi / che come noi cercano appagamento / significa far felici noi stessi».

21. *Udana* ii.1.

22. MN i 343: «Il tormentatore del prossimo è un macellaio, uno che scanna i maiali, un uccellatore, uno che cattura coi lacci, un cacciatore, un pescatore, un brigante, un carnefice, un carceriere, o uno che in modo crudele si dedica a tormentare il prossimo».

23. Per la gentilezza nei confronti degli animali, si veda AN ii 72–73: «Sono colmo d'amore universale verso tutti gli esseri striscianti, i quali non mi faranno del male, / Sono colmo d'amore universale verso tutti i bipedi, i quali non mi faranno del male, / Sono colmo d'amore universale verso tutti i quadrupedi, i quali non mi faranno del male, / Sono colmo d'amore universale verso tutti gli esseri del regno animale, i quali non mi faranno del male».

24. DN i 141: «In questo sacrificio, Bramano, nessun toro fu ucciso, né capre o pecore, né galli e maiali, né altri esseri viventi furono macellati, né tagliati alberi o erba, e gli schiavi, servitori o lavoratori non eseguirono i loro compiti per timore di bastonate o minacce. Ognuno era libero di decidere se lavorare o no: facevano ciò che volevano fare, e non ciò che non volevano fare. Il sacrificio fu eseguito con ghee,

era programmato un grande sacrificio che avrebbe incluso il massacro di diversi animali, affermò che nessun grande merito sarebbe risultato da una siffatta azione.²⁵

Tuttavia, e malgrado i numerosi precetti e raccomandazioni che si possono rintracciare nei testi, devono essere tenuti presenti altri aspetti peculiari dell'etica buddhista nei confronti del regno animale e vegetale.

In primo luogo, le fonti buddhiste presuppongono che il mondo delle creature viventi sia strutturato in maniera gerarchica. Ciò risulta evidente innanzitutto dalla descrizione buddhista del *samsāra* in cui si menzionano i sei regni (*gati*) in cui gli esseri possono rinascere: tre regni particolarmente infelici (l'inferno, il regno animale e il mondo degli spiriti, o *preta*, che vagano ai confini del mondo degli uomini e a volte sono intravisti sotto forme di ombre), e tre regni desiderabili (il livello dei titani, il mondo degli uomini e il regno delle divinità). A ciascuno dei sei regni (spesso raffigurati nell'arte buddhista sotto forma di «ruota della vita», o *bhāvacakra*) viene accordato uno status e una natura separati, nel senso che gli animali abitano in un mondo e gli esseri umani in un altro, ed è chiaramente preferibile rinascere in quest'ultimo regno rispetto al primo. Questo perché trovarsi nella condizione della «preziosa rinascita umana» permette al soggetto di esercitare la ragione e il libero arbitrio necessari per sfuggire all'ignoranza, all'odio e all'attaccamento — oltre che di comprendere il *dharma* e di mettere in pratica gli insegnamenti buddhisti ponendo così fine al ciclo delle rinascite.²⁶ In questo contesto risulta eviden-

olio, burro, cagliate, miele e melasse».

25. SN i 75-76: «A quel tempo il re Pasenadi del Kosala aveva fatto preparare un grande sacrificio di 500 tori, 500 vitelli, 500 vitelle, 500 capre e 500 maiali, già pronti per il sacrificio. Persino gli schiavi, i messaggeri e i manovali svolgevano il loro lavoro con cura, pieni di spavento e con le lacrime agli occhi per paura di essere puniti. Molti monaci, di mattina presto, dopo essersi vestiti ed aver preso le loro scodelle e i loro mantelli si recarono a Savatthi per la questua. Dopo la questua e dopo il pasto, di ritorno dal loro giro di elemosina si recarono dal Beato e, dopo averlo riverito ed essersi seduti ad un lato, gli dissero: «Venerabile signore, il re Pasenadi del Kosala, ha fatto preparare un grande sacrificio di 500 tori, 500 vitelli, 500 vitelle, 500 capre e 500 maiali, già pronti per il sacrificio. Persino gli schiavi, i messaggeri e i manovali svolgono il loro lavoro con cura, pieni di spavento e con le lacrime agli occhi per paura di essere puniti.» Il Beato, conoscendo nel profondo il significato, recitò queste stanze: «I sacrifici di cavalli, i sacrifici di esseri umani, con strumenti e con pettegolezzi vari, con grandi alberi di banana, tutti questi rituali non portano buoni frutti. Lì, capre, pecore e bovini sono ingiustamente uccisi, tali sacrifici non sono approvati dai saggi. I sacrifici senza danno, dove tutto è piacevole dove capre, pecore e bovini non sono ingiustamente uccisi, sono retti sacrifici e sono approvati dai saggi. Il saggio svolge tali sacrifici perché danno buoni frutti e persino i deva ne gioiscono».

26. «Nei regni inferiori c'è molta sofferenza e poca libertà d'azione. Nei regni celesti, la vita è beata rispetto a quella umana, ma questo tende a rendere compiacenti gli dèi, soprattutto quelli dei cieli più alti, che possono pensare di essere eterni, senza bisogno di liberazione. Il regno umano è un regno intermedio, in cui c'è abbastanza sofferenza da motivare gli uomini a cercare di trascenderla attraverso lo sviluppo spirituale, e abbastanza libertà da poter agire in base a questa aspirazione. È quindi il regno più favorevole allo sviluppo spirituale» in P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 30.

te che la vita animale sia valutata in maniera negativa. In particolare, gli animali sono considerati intellettualmente inferiori all'uomo. Essi, infatti, pur possedendo la capacità dell'«attenzione» (*manasikāra*), sono però privi della facoltà della «sapienza» (*prājñā*): fintantoché rimarranno nella loro condizione e non rinasceranno come esseri umani (cosa, questa, considerata possibile, anche se di estrema rarità),²⁷ essi non potranno ottenere la liberazione finale.²⁸ In secondo luogo, gli animali non solo sono soggetti alla sofferenza, ma essi soffrono in maniera ancora più intensa dell'uomo perché sono sfruttati e maltrattati da quest'ultimo, oltre al fatto che di sua natura l'animale più debole e indifeso è sempre minacciato dall'animale più forte o potente. Molti animali, inoltre, vivono in luoghi scomodi e si nutrono di cibi ripugnanti.²⁹ Di fatto, rinascere come animale è, al contrario della «preziosa rinascita umana», considerata sempre una rinascita infelice e dolorosa.³⁰ In terzo luogo, gli animali sono per la maggior parte considerati esseri moralmente inferiori, se non addirittura cattivi e malvagi, a causa della loro promiscuità.³¹ Una simile

27. MN iii 169: «Se io ora volessi continuare a raccontare delle nascite animali, non mi sarebbe facile descriverne adeguatamente i dolori. Come se si gettasse in mare una nassa ad una apertura ed i venti la trascinassero a caso in tutte le direzioni e vi fosse una tartaruga con un occhio solo che emergesse una volta ogni cento anni; che pensate, quella tartaruga incapperebbe col collo nell'unica apertura di quella nassa?». «Forse una volta dopo il corso di un lungo tempo». «È più facile che accada ciò, monaci, piuttosto che lo stolto caduto nel profondo possa raggiungere lo stato umano. Perché? Perché laggiù, monaci, non v'è retta e virtuosa condotta, opera salutare e meritoria: divorarsi l'un l'altro vige laggiù, uccidere il debole».

28. A questo riguardo si veda quanto afferma il *Milindapañha*. *Le domande del re Milinda*, trad. M. A. Falà (Roma: Ubaldini Editore, 1982), 48–49. Libro II, 7: «Il re dice: “Venerando Nāgasena, colui che non si reincarna non si reincarna a causa della sua propria attenzione?”. “Sì, gran re, è a causa del modo proprio dell'attenzione, della comprensione e di altri buoni stati mentali”. “Ma, signore, non è l'attenzione lo stesso che la comprensione?”. “No, gran re, una è una cosa e l'altra un'altra. Di queste (due) pecore, capre, buoi, bufali, cammelli e asini hanno l'attenzione, gran re, ma non hanno la comprensione.” “Sei avveduto, venerando Nāgasena». In nota, la curatrice del testo afferma che l'attenzione (*manasikāra*) è il portare alla mente, l'avvertire mentalmente; è il primo confrontarsi della mente con l'oggetto, è l'attenzione che esamina l'oggetto e lo porta alla mente. È come il timone di una barca, indispensabile per guidarla bene, sulla giusta rotta verso la destinazione... Unita all'attenzione vi è poi la comprensione (*prājñā*) per mezzo della quale gli uomini possono arrivare a comprendere le Quattro Nobili Verità e interrompere la ruota delle rinascite.

29. MN iii 168: «I golosi autori di cattive azioni risorgono in compagnia degli animali erbivori come cavalli, buoi, asini, capre, antilopi e così via; i golosi autori di cattive azioni divengono animali sterco-vori che sentendo da lontano l'odore dello sterco, accorrono: “Qui mangeremo!”».

30. MN ii 193ss: «Che ne pensi, Dhanañjani: è meglio l'inferno o la generazione animale?”. «Meglio dell'inferno è la generazione animale». «Ed è meglio la generazione animale o il regno dei defunti?”. «È meglio il regno dei defunti». «È meglio il regno dei defunti o il mondo degli uomini?”. «Il mondo degli uomini».

31. DN iii 72: «Fra coloro la cui vita dura 10 anni non ci sarà stima per la madre o i parenti, per il maestro ed i suoi familiari e così via — tutto sarà promiscuo nel mondo come fra capre e pecore, polli e maiali, cani e sciacalli. Inoltre, una feroce avversione prevarrà fra loro, un feroce odio, una feroce ira ed intenzione di uccidere, madri contro figli e figli contro madri, padri contro figli e figli contro padri, fratelli contro fratelli, fratelli contro sorelle, proprio come il cacciatore prova odio per le bestie che

valutazione negativa degli animali, e della loro esistenza, difficilmente potrebbe essere posta a fondamento per l'elaborazione di un'etica ecologica e animalista, e di fatto, questa visione pessimistica del regno animale pone l'interrogativo se valga davvero la pena adoperarsi per perpetuarlo o proteggerlo. Infatti, se per il pensiero buddhista la presenza di un numero maggiore di animali rispetto a quello degli uomini è un indizio che il mondo si trova in una situazione degradata e misera (in quanto vi è un numero maggiore di rinascite animali), non sarebbe più saggio augurarsi un aumento della popolazione umana e una decrescita di quella animale, se non addirittura una loro scomparsa?³²

Un'altra peculiarità del pensiero buddhista nei confronti del regno animale, e altro elemento che conferma la natura gerarchica tra gli esseri che popolano il mondo, risiede nella diversa gradazione con cui viene discussa la gravità della colpa assegnata all'uccisione. Secondo il codice di disciplina monastica *prātimoksa* (ovvero, la lista delle 227 regole di condotta incluse nel *Vinaya Pitaka* che tutti i monaci sono tenuti a rispettare) uccidere un essere umano è molto più grave che uccidere un animale: nel primo caso si incorre nell'espulsione dall'ordine (in quanto si è commesso il *pārājika* 3), mentre nel secondo caso, nonostante si tratti di un'azione che viola il primo precetto, si tratta di una colpa minore che può essere espiata e perdonata (*pācittiya* 61).³³ Sebbene il codice monastico

caccia». Tuttavia, e come ci avverte Schmithausen, «In un altro filone della tradizione buddhista — nei *Jātaka* [«Vite anteriori del Buddha», una raccolta di 547 storie di altrettante vite anteriori del Buddha storico contenute nella sezione *Khuddaka Nikāya* del *Sutta Pitaka* del Canone Pāli] e nei testi correlati — gli animali sono spesso visti in modo molto diverso. Ammetto che si tratta di una visione più popolare e non è nemmeno specificamente buddhista, ma non per questo è necessariamente meno appropriata, e ha esercitato una notevole influenza sui sentimenti e gli atteggiamenti dei buddhisti laici. Come è noto, in questi testi gli animali sono descritti come infelici e felici, stupidi e prudenti, cattivi e buoni. Sono persino suscettibili di ammonizione religiosa. Certo, questi testi antropomorfizzano ampiamente gli animali. Ma non considerandoli come creature particolarmente infelici e malvagie, sembrano avvicinarsi alla verità» in L. Schmithausen, «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics», *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997): 31

32. Si noti che i racconti che descrivono i mondi ideali, come ad esempio il paradiso *Sukhāvatī*, di solito li descrivono come ambienti idilliaci ma privi totalmente di esseri animali, o con al massimo la presenza solo di alcuni volatili il cui canto deve essere seguito con attenzione perché esso intesse le lodi del *dharma*, cfr. L. Schmithausen, *Buddhism and Nature. The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990*, op. cit., 16.

33. I *pārājika* («sconfitta») sono regole che comportano l'espulsione a vita dal *sangha* (la comunità buddhista). Se un monaco infrange una delle regole viene automaticamente «sconfitto» nella vita santa e decade immediatamente come monaco non permettendogli di diventare di nuovamente monaco durante la sua vita. I quattro *pārājika* sono: 1. Non avere rapporti sessuali; 2. Non rubare; 3. Non uccidere; 4. Non pretendere delle realizzazioni non sperimentate. In tutti e quattro i casi è necessario che sia presente l'intenzione per costituire il reato. I *pācittiya* («confessione») sono invece 92 regole che riguardano violazioni minori e che non comportano l'espulsione. Il *pārājika* 3 recita: «Qualunque monaco privi intenzionalmente un essere umano della vita o si guardi intorno in modo da essere il suo portatore di coltello, o lodi la bellezza della morte, o inciti (qualcuno) alla morte, dicendo: «Salve, amico mio, a cosa ti serve questa vita malvagia e difficile? La morte è meglio per te della vita», o chi

non sia motivato principalmente da considerazioni etiche (o *karmiche*), dato che esso tratta soltanto delle regole per il buon funzionamento e l'armonia all'interno della comunità buddhista, in alcuni commentari del Buddhismo Theravāda viene espressamente affermato che uccidere una persona santa (cioè un *arhat*) è un'offesa molto più grave che uccidere una persona comune, e che uccidere un individuo è molto più grave che uccidere un animale.³⁴ La ragione per questa distinzione risiede nel fatto che la persona ordinaria ha molte meno qualità di quella del santo, mentre gli animali non ne posseggono alcuna. Le qualità qui discusse, ovviamente, sono quelle che rientrano all'interno della sfera spirituale, ovvero la diversa potenzialità presente nel santo e nella persona comune di comprendere e mettere in pratica l'insegnamento del Buddha raggiungendo così la meta finale del *nirvāṇa*. La differenza tra la persona ordinaria e l'animale, invece, risiede nel fatto che la persona possiede perlomeno la potenzialità di attuare un avanzamento spirituale, mentre l'animale, non possedendo la sapienza, ma solo l'attenzione, ne è completamente privo.³⁵

Occorre poi notare che gli stessi commentari non fanno uso di questa struttura gerarchica all'interno del mondo animale (oltre che di quello vegetale), discussione che sarebbe stata importante per derimere alcune questioni come la conservazione della specie o la conservazione selettiva (quali specie salvare) che sono invece affrontate nei dibattiti sull'ecologia moderna. L'unico suggerimento offerto dai commentari è che più grande è la stazza dell'animale, maggiore è il demerito nell'ucciderlo, così che uccidere (ad esempio) un elefante è considerato un reato più grave dell'uccidere una mosca. La ragione per tale differenza risiede innanzitutto nello sforzo richiesto per l'uccisione (molto più intensa quella richiesta per uccidere l'elefante) e, in secondo luogo dall'intenzione che l'uccisore ha posto in atto.³⁶

La morale buddhista, infatti, pone molta enfasi sull'intenzionalità dell'azione, restringendo così il concetto di colpevolezza alle sole azioni malvagie (in questo caso l'uccidere o il ferire) che sono state compiute in maniera intenzionale, o come risultato della negligenza umana.³⁷ Questa enfasi posta sull'intenzionalità dell'agire morale deve poi

deliberatamente e di proposito in vari modi elogia la bellezza della morte o incita (qualcuno) alla morte: anche costui è uno che viene sconfitto, non è in comunione» in *Vin* III, 73. Il *pācittiya* 61, invece, recita: «Qualunque monaco privi intenzionalmente un essere vivente della vita, commette un'offesa da espiazione» in *Vin* IV, 124–125.

34. D. Keown, *Buddhism and Bioethics* (London: St. Martin's Press, 1995), 96–9.

35. A questo riguardo si veda J. Stewart, «Dharma Dogs: Can Animals Understand Dharma? Textual and Ethnographic Considerations» in *Journal of Buddhist Ethics* 24 (2017): pp. 39–62.

36. D. Keown, *Buddhism and Bioethics*, op. cit., 96–9.

37. AN vi 415: «L'intenzione, vi dico, è il Kamma. Con l'intenzione, si crea del Kamma attraverso il

necessariamente trovare espressione in azioni che siano più corrette e idonee possibili, in quanto, talvolta, del male può essere compiuto anche da coloro che sono spinti da motivazioni più che nobili e altruiste.³⁸

A questo riguardo, una questione importante connessa all'etica animale e all'intenzionalità riguarda quei casi in cui il precetto di non uccidere entra in conflitto con lo spirito compassionevole ed empatico che deve essere nutrito nei loro confronti, ovvero quando, per esempio, un animale è ferito mortalmente o è in preda a una intensa sofferenza e si agisce per sopprimerlo (o lo si chiede di farlo a qualcun altro). All'interno della disciplina monastica, si afferma in maniera categorica che anche solo suggerire per compassione il suicidio a una persona che soffre,³⁹ o chiedere al carnefice di non torturare un prigioniero ma di ucciderlo per risparmiargli del dolore, il monaco commette il *pārājika* 3, ed è quindi espulso dall'ordine.⁴⁰ Tuttavia, nella tradizione Mahāyāna i principi e le dottrine che le fonti antiche intimano di osservare in maniera assoluta e incondizionata non sono esenti da eccezioni. Infatti, i *bodhisattva* a volte rivendicarono una maggiore apertura e flessibilità morale fondata proprio sul riconoscimento dell'importanza della compassione. Se il *bodhisattva* agisce per salvare tutti gli esseri senzienti, allora una certa tendenza a modificare o a sospendere le regole a vantaggio della compassione pare esse-

corpo, la parola e la mente». A questo riguardo, e con una visione sull'intenzionalità che si estende anche nel rapporto con l'ambiente, si veda P. Harvey, «Avoiding Unintended Harm to the Environment and the Buddhist Ethics of Intention», *Journal of Buddhist Ethics* 7 (2014): 1–34.

38. L'accento posto sull'intenzionalità dell'azione aiuta a derimere alcune situazioni limite. Ad esempio, si ritiene colposo ogni atto cosciente di uccisione indiretta come, ad esempio, nel caso di coloro che causano la morte dei pesci non uccidendoli direttamente, ma estraendoli dall'acqua e lasciando che muoiano da soli, oppure, nel caso dell'etica ambientale, usando dei pesticidi, mediante i quali gli insetti muoiono non perché direttamente uccisi dall'uomo, ma come risultato del prodotto chimico. Questi casi possono essere distinti, anche se una separazione netta non sempre è così scontata, dalle morti causate come effetto collaterale delle proprie azioni (come quando, ad esempio, dei vermi vengono uccisi al momento dell'aratura). Anche la disciplina monastica regolata dal *Vinaya Pitaka* non cataloga sotto il *pārājika* 3 l'uccisione accidentale di una persona. Il *pārājika* 3 è infatti commesso quando sono presenti i seguenti cinque fattori: a) La vittima è un essere umano; b) Il monaco sa che la vittima è un essere umano; c) il monaco ha l'intenzione di uccidere; d) il monaco commette, o fa commettere l'atto di uccidere; e) l'omicidio riesce.

39. «In quel periodo un certo monaco era malato. Per compassione i monaci gli lodarono la bellezza della morte e quel monaco morì. Erano in preda al rimorso e dissero: «E se fossimo caduti in un'offesa che comporta la sconfitta?» (il *pārājika* 3)? I monaci raccontarono la questione al signore (al Buddha). Egli disse: «Voi, monaci, siete caduti in un'offesa che comporta la sconfitta» in *Vin* III, 79.

40. «Una volta un certo monaco, recatosi sul luogo dell'esecuzione, disse al boia: «Reverendo signore, non farlo soffrire. Con un colpo solo privalo della vita». «Va bene, Venerabile», rispose il boia, e con un solo colpo lo privò della vita. Il monaco fu in preda al rimorso. «Tu, monaco, sei caduto in un'offesa che comporta la sconfitta (il *pārājika* 3)», disse (il Buddha). Una volta un certo monaco, recatosi sul luogo dell'esecuzione, disse al boia: «Reverendo signore, non farlo soffrire. Con un colpo solo privalo della vita». «Non eseguirò i tuoi ordini», rispose, ma lo privò della vita. Il monaco fu in preda al rimorso... «Monaco, non è un'offesa che comporta la sconfitta, ma una cattiva azione (*dukkata*)» in *Vin* III, 85–86.

re non solo tollerata, ma persino ammessa. In casi estremi anche uccidere è giustificato al fine di prevenire un crimine atroce per il quale l'esecutore soffrirebbe una punizione *karmica* (per esempio, l'assassinio di una persona illuminata). Anche la menzogna e altre infrazioni al quarto precetto sono considerate ammissibili in certe circostanze eccezionali.⁴¹ Sembrerebbe quindi che, sebbene le fonti non si dilunghino molto ad elaborare questi concetti, anche in questo caso ai *bodhisattva* sia concesso di applicare la «legge della compassione» e, seppur infrangendo il primo precetto, possano agire per porre fine alla sofferenza di un essere senziente.

All'interno del tema dell'intenzionalità si pone anche la questione della sperimentazione animale e della vivisezione: parrebbe infatti che l'enfasi posta sulla compassione e sulla sacralità della vita consideri queste pratiche crudeli e dolorose, ritenendole quindi del tutto inaccettabili.⁴² Tuttavia, la struttura gerarchica tra gli esseri evidenziata in precedenza, secondo la quale che il valore assegnato agli altri esseri senzienti rispetto all'uomo non è egitario, ma relativo, pone il problema sotto una luce nuova. Il processo di addestramento degli elefanti, per esempio, provoca certamente dolore all'animale, ma i testi buddhisti non paiono condannare apertamente questa prassi, ad eccezione di alcuni passi in cui si riconosce il dolore inflitto all'animale, senza però che sia emesso alcun giudizio negativo sull'accaduto.⁴³ Sembrerebbe, perciò, che a volte sia consentito procurare delle sofferenze agli animali se tale pratica viene eseguita in vista di un guadagno o di un benessere umano.⁴⁴

41. L'*Upāyakaśālyā Sūtra* (il *Sūtra degli abili mezzi*) racconta, ad esempio, come in una sua vita precedente il Buddha, pur consacrato al celibato, abbia avuto un rapporto sessuale con una ragazza che minacciava di morire per amor suo. Allo stesso modo, un'altra storia ben nota nei circoli Mahāyāna narra come il Buddha, in una sua vita precedente, abbia ucciso un uomo: si trattava dell'unico modo di impedirgli di uccidere 500 altre persone e di precipitare, così, nel più profondo degli inferni per un lungo periodo di tempo. Quell'atto del *bodhisattva*, insomma, era motivato da una pura e semplice compassione: egli sapeva di agire contro il codice morale corrente, ma, per il suo amore verso il prossimo, era realisticamente pronto a precipitare egli stesso in un inferno. La conseguenza di ciò, ci rassicura però il *Sūtra*, fu non solo che il *bodhisattva* compì un ulteriore progresso spirituale ed evitò l'inferno, ma anche che il potenziale assassino rinacque in un regno celeste.

42. Sulla sperimentazione animale, si veda P. A. Lecso, «To Do No Harm: A Buddhist View on Animal Use in Research», *Journal of Religion and Health* 27, n. 4 (1988): 307–12.

43. Si veda, ad esempio, il *Dubbalaṅkathajātaka* (Il racconto del legno marcio) nel quale si racconta di un monaco che viveva nella costante paura di morire. Il Buddha narra che, in una vita precedente trascorsa come elefante, era stato talmente maltrattato durante l'addestramento che, anche quando era riuscito a fuggire, continuava a temere per la sua vita.

44. Lo stesso tipo di problematica la si incontra quando, ad esempio, la propria abitazione è danneggiata da insetti o parassiti: a volte, quando non sussiste un'alternativa non-violenta alla situazione, è possibile agire per disinfestare il sito sapendo che l'intenzione non è quella di distruggere una vita, ma semplicemente rendere abitabile la propria casa. Per un approfondimento su questo tema si veda J. Steward, «Violence and Nonviolence in Buddhist Animal Ethics», *Journal of Buddhist Ethics* 21 (2014): 623–55.

Un'ulteriore tematica riguardante l'etica animale è quella della consumazione di carne. Secondo il codice di disciplina monastica, ad un monaco è permesso accettare carne o pesce solo se egli non ha visto, sentito o abbia avuto il sospetto che l'animale fosse stato ucciso per lui.⁴⁵ Da questi passi molti deducono che il Buddha non fosse contrario al consumo di carne da parte di monaci, anche se si può ugualmente ritenere che tale consumo fosse una pratica diffusa e consentita per scopi puramente pratici. Nelle stesse fonti si menziona anche il tema del vegetarianismo, anche se non sono incluse ingiunzioni specifiche per adottare o vietare tale pratica.⁴⁶ Nel *Jivaka Sutta* vengono prese in considerazione le varie azioni che devono essere compiute per la macellazione dell'animale, e ciascuno di questi passaggi è ritenuta essere un'azione malvagia che è causa di demerito. I passaggi includono l'ordine di cattura dell'animale, l'atto di andare a ritirarlo, l'ordine di macellarlo, l'atto di macellarlo (che infligge dolore all'animale) e la carne che viene servita al Buddha o monaco che la mangia a sua insaputa.⁴⁷ In questo caso, il testo sembra promuovere il vegetarianismo su basi strettamente «umanitarie», ovvero per cercare porre fine (o almeno di ridurre) la sofferenza inflitta all'animale.

La tradizione Mahāyāna, al contrario, vieta categoricamente il consumo di carne ed è quindi in favore del vegetarianismo. Il *Lankāvatāra Sūtra*, ad esempio, enumera una lunga serie di ragioni per evitare di mangiare carne, tra cui il fatto che gli animali vengono cibati con cose impure, il fatto che la carne renda inefficaci i sortilegi e gli incantesimi, che provochi incubi, che mandi cattivo odore e che, da un punto di vista esistenziale, sia fonte di angoscia (in quanto un tempo, forse, quell'animale era stato un lontano parente). Il *Sūtra* menziona anche la storia di un re la cui golosità lo aveva portato a mangiare carne umana, alienandolo così dai suoi parenti e dalla popolazione, tanto che questi misero fine

45. MN i 369: «Il Buddha: “Jivaka coloro che dicono questo non ripetono ciò che io ho detto. Essi mi calunniano con menzogne. In tre casi ho detto che non si deve mangiare carne: se vista, sentita o sospettata. Questi sono i tre casi in cui la carne non può essere mangiata. In tre casi ho detto che la carne può essere mangiata: se non vista, non sentita o non sospettata. Questi sono i tre casi in cui la carne può essere mangiata”».

46. Sul vegetarianismo si veda J. Steward, *Vegetarianism and Animal Ethics in Contemporary Buddhism* (London and New York: Routledge, 2016).

47. MN i 371: «Chi ora toglie la vita per il Compiuto o per un suo discepolo, costui si acquista cinque volte grave colpa. Perché egli comanda: “Andate e portate qui quell'animale!”; per questo egli acquista per la prima volta grave colpa. Perché poi l'animale, trascinato tremante e riluttante, prova dolore e tormento; perciò egli acquista per la seconda volta grave colpa. Perché poi egli ordina: “Uccidete questo animale!”; perciò egli acquista per la terza volta grave colpa. Perché poi l'animale nel morire prova dolore e tormento; perciò egli acquista per la quarta volta grave colpa. Perché poi egli fa ristorare sconvenientemente il Compiuto o i suoi discepoli; perciò egli acquista per la quinta volta grave colpa. Ecco cosa accade a chi toglie la vita per il Compiuto o per i suoi discepoli.

al suo regno.⁴⁸ — **Fine della prima parte.**

*La seconda parte dell'articolo
sarà pubblicata sul prossimo numero di Quaderni del CSA*

48. *Il Lankāvatāra Sūtra*, trad. R. Pine (Roma: Ubaldini Editore, 2012), 200–204.

Tiziano Tosolini, missionario saveriano, è docente presso la Pontificia Università Gregoriana, collaboratore con il Pontificio Consiglio per la Cultura, membro per il tavolo di studio sul Buddhismo dell'UNEDI (Ufficio Nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso) della Conferenza Episcopale Italiana, membro del Consiglio del Centro Studi Interreligiosi della Pontificia Università Gregoriana. Padre Tiziano ha svolto il suo lavoro missionario in Giappone per vent'anni (1999–2019), durante i quali ha fondato e diretto il Centro Studi Asiatico (CSA).

Logos or Dao?

UMBERTO BRESCIANI

Heup Young Kim is a Korean theologian who has dedicated his whole life to the theological dialogue between Christianity and Confucianism.¹ Professor emeritus of Theology at Kangnam University, South Korea, and a former president of the Korean Society for Systematic Theology, he has published extensively in the area of East Asian constructive theology, and interreligious dialogue. Heup Young Kim has also carried out extensive research in the area of science and religion, and in recent years also written about the topical issue of transhumanism.² He was a visiting scholar at the Center for Theology and Natural Sciences (Graduate Theological Union), a senior Fellow at the Center for the Study of World Religions (Harvard University), a co-moderator of the Congress of Asian Theologians, a founding member of the International Society for Science and Religion, and advisor to the Yale Forum on Religion and Ecology.

Heup Young Kim was born in South Korea in 1949 into a traditional family, strongly Confucian, but at the same time also Daoist and Buddhist. He completed his schooling with a BSE degree in aeronautical engineering from Seoul National University. He then found work as an airplane mechanic in Korean Airlines. Sometime later, he was hired to work in the planning office of Daewoo Corporation, a Korean multinational company, and then in Samhwa Corporation, a general trading company, which eventually sent him to work in their New York office. While in New York, he started frequenting a Christian church, where he was soon baptized, having converted to Christianity. Passionate about theological studies, he left his job and enrolled in Princeton Theological Seminary, where he earned an MDiv and MTh degrees. He then moved to the Graduate Theological Union, Berkeley, where he completed a PhD, under the direction of Claude Raymond Welch (1922–2009). Not having yet satisfied his craving for knowledge of Christian theology, he pursued further studies as a Senior Fellow at the Center for the Study of World Religions at Harvard University, and the Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

1. In the Chinese world he is known as *Jin Qiarong* (金治榮).

2. His view of transhumanism is found in his article «Cyborg, Sage, and Saint: Transhumanism as Seen from an East Asian Theological Setting», in *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer and Tracy J. Trothen (Santa Barbara: Praeger, 2015), 97–114..

at Doshisha University, Kyoto, Japan. He was also a visiting Fellow at the Centre for Advanced Religious Theological Studies at the University of Cambridge and the University of Oxford, as well as a visiting scholar at the Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS) at the Graduate Theological Union at Berkeley (USA). After returning to South Korea, he became Professor of Systematic Theology at Kangnam University (Kyonggi-do) and, subsequently also Dean of the College of Humanities and Liberal Arts, the Graduate School of Theology, and the University Chapel. He was President of the Korean Society for Systematic Theology and founding member of the International Society for Science and Religion. Prof Kim has received numerous awards, including the *John Templeton Foundation Research Grant* (2004–5), the *Graduate Theological Union Alum of the Year* (2009), the *Global Perspectives on Science and Spirituality Award* (2005–6), and the *Kangnam University Most Distinguished Research Professor Award* (2003). He has participated in numerous international meetings on the subject of interreligious dialogue, also as organizer, in October 2017 in Seoul, in cooperation with the World Christian Council of Churches. This was the first international interreligious dialogue between Christians and Confucians held on Korean soil, and was quite successful. Heup Young Kim is a fervent advocate of the possibility of double religious belonging, namely that it is possible to be a Christian and a Confucian at the same time. He has authored numerous works in English.

The present essay presents his principal ideas on dialogue between Christianity and Confucianism through a brief review of three of his major works.

***Wang Yangming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue (1996)*³**

Heup Young Kim is a Presbyterian and follower of Barth's theology. In this book, he argues that Confucian-Christian dialogue as a genuine theological task is possible. For him, the convergence of Wang Yangming's Confucian doctrine of self-cultivation and Barth's theology of sanctification is «a point of contact in which a genuine Confucian-Christian dialogue can be made». He argues that one of the Confucian teachings—the intellectual pursuit, or the «tao learning» search for truth—is also similar to the Christian message concerning the idea of Jesus Christ as being «the way, the truth and the life» for all who can accept His Word in faith. Kim believes that a strong resemblance exists between Confucianism and Christianity, and thus he tries to formulate a Confucian Christology on

3. Heup Young Kim, *Wang Yang-Ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue* (Lanham: University Press of America, 1996).

the basis of the Confucian concept of *tao*⁴ and Karl Barth's Christocentric theology. Kim stresses that the need for a Confucian-Christian dialogue is particularly imperative in Korea for the following three reasons:

(1) Korea is the only country in East Asia where Christianity is no longer a small minority religion, but takes a leading role in society; (2) in the history of East Asia, Korea was and still is most strongly influenced by Confucianism; (3) Korean Christianity is basically a Confucian Christianity.⁵

Given the Confucian-Christian context in Korean Christianity, in his work on *Wang Yangming and Karl Barth* (1996), Heup Young Kim argues that the Confucian-Christian dialogue as a genuine theological task is possible.

As a matter of fact, on the Korean religious scene, Heup Young Kim is not the first to point out this line of thought. Sung-bum Yun, a Methodist interpreter of Barth's theology, in his work *Hangukjeok Sinhak: Seongui Haeseokhak* (The Korean Theology: The Hermeneutics of Sincerity, 1972), argued that genuine Confucian-Christian dialogue and the formulation of a Korean theology of Confucianism are possible by integrating the theology of Karl Barth and Neo-Confucianism. This is because Karl Barth, as he argued, «has significantly influenced Korean Reformed theology, which was ultimately influenced by Confucianism». Yun's argument is supported by the American Baptist missionary Martha Huntley. In her work *Caring, Growing, and Changing: A History of the Protestant Mission in Korea* (1984), she also claimed that the sociocultural legacy of Confucianism influenced Korean Reformed theology.

***Christ and the Tao* (2003)⁶**

This book is the fruit of a serious theological reflection in the intellectual context of East Asia, where the Confucian philosophical framework has been decisive in all aspects of the life of the people. One should not overlook the difficulty of the endeavour, given that

4. At the time, Heup Young Kim used to write *tao*, according to the traditional spelling. Later, starting with his book *A Theology of Dao* (2017), he uses *dao*, following the current international spelling based on Beijing's pinyin.

5. As a matter of fact, as acknowledged by many observers, not only does the system of Confucian practice still persist in Korea today, but it also exists in combination with modern Korean Christianity. Its behavioral pattern and familial structure have exerted an influence on the Korean Christian community since the beginning of Korea's evangelization by Western missionaries. There is, therefore, no doubt that a Confucian-Christian encounter in the Korean Christian faith exists.

6. Heup Young Kim, *Christ and the Tao* (Hong Kong: Christian Conference of Asia, 2003); republished in Heup Young Kim, *Christ and the Tao* (Eugene: Wipf and Stock, 2010).

«since the very beginning of missionary activities in China, the way of relating to Chinese tradition and culture has been a serious challenge for Christian theology. Confucianism in particular was always perceived as an «embedded cultural-linguistic matrix»: in order for Christianity to be relevant within the Chinese context, doing theology entailed a critical wrestling with this living tradition. Overall, the *Chinese Weltanschauung* (be it considered as wisdom, philosophy or a religious way of life) has a consistency of its own that makes it difficult to accommodate the conceptual framework through which the Christian faith is expressed in other cultural settings.⁷ The book is in two parts, the first part bearing the title «Christ and the Tao: Confucian and Christian Dialogue»; the second, «Christ and the Tao: East Asian Constructive Theologies». Altogether, it is composed of six separate articles. Though they are written separately, they form an organic whole and are interconnected. In the first part of the book, the author engages in Confucian-Christian dialogue, using two pairs of thinkers, namely Wang Yang Ming and Karl Barth, and Yi Toegye and John Calvin.⁸

Discussing the first pair – dialogue between Wang Yangming and Karl Barth – Heup Young Kim compares and discusses two pairs of concepts: Confucian *cheng* (sincerity) and Christian *agape*,⁹ and Confucian *liangzhi* (conscience, moral self, inner sage) and the Christian notion of *humanitas Christi*. The latter two metaphors, in Heup's view, are the centres and hermeneutical principles of their entire thought. They are very similar, but have different nuances and foci. *Liangzhi* focuses on immanent transcendence, while *humanitas Christi* underscores historical transcendence. The author, however, finds that both Wang and Barth are congruent not only in viewing these root metaphors as the transcendent ground for attaining full humanity, but also in emphasizing the unity between knowing and acting (theology and ethics) in the process of humanization (self-cultivation and sanctification). With regard to Yi Toegye and John Calvin, the author focuses on the Confucian *tianming* (heavenly mandate) and the Christian *imago Dei*, concepts that are central to their respective anthropologies. The comparison yields striking similarities within radical differences in method and contents.

In the second part of the book, Heup Young Kim develops a link between Christian theology and the East Asian philosophical notion of *tao*, leading to a Christological

7. Benoît Vermander, «Theologizing in Chinese Context», *Studia Missionalia* 45 (September 1996): 119–34.

8. Yi Toegye (Yi Hwang, 1502–1570) was a great Korean Confucian scholar.

9. Heup Young Kim deems that the concept of *cheng* is more suitable for a dialogue with the Christian concept of *agape* than *ren* (usually mentioned as the corresponding concept). He believes instead that, in Neo-Confucian thought, and especially Wang Yangming's thought, due to its ontological nuance, *ren* has a remarkable parallel in the Christian concept of *imago Dei*.

reflection, and makes an important Christological statement, that «Christ is the Tao». This second part consists of three chapters. The first deals with a visit to an art colony where the old Confucian environment still remains relatively intact. The author draws the lesson that a blind application of Christian doctrines without a proper consideration of the context could cause serious and long-lasting damage to the Church and society as a whole. The second chapter deals with «God as the Tao, toward a Theo-Tao». In his view, the notion of *logos* has the disadvantage that it is separate from *praxis*. *Tao*, on the contrary, includes both thought and practice. Heup Young Kim points to a new direction in Asian theology, by employing the resources of Asian religions. He takes an Asian cosmic religious and philosophical framework and uses it to tackle the issue of the integrity of life in the cosmos. He realizes that Western philosophy and modern science have fundamental flaws in dealing with this question. Heup Young Kim has taken a very important step to develop an Asian pneumatology. However, he reveals himself to be primarily a Christological thinker, which is natural, given Calvin and Barth's Christological focus. Moreover, East Asian religions and philosophies invite Christological thinking, rather than abstract theological thinking. The cosmos and humanity are one single reality in which God is present. This invites a Christological direction.

A recurring theme of this book is that Western Christianity is anchored to *logos*, which is a *static* concept. The East, instead, is anchored to *tao*, which is a dynamic concept, which includes both thought and practice. This is the typical Confucian attitude. Heup Young Kim avers that he is both Christian and Confucian, and in his opinion, many Korean Christians are living out a double belonging.

Many Asian theologians are engaged in creative theological engagement, in India, China, Korea, Vietnam, and elsewhere. Heup Young Kim is an active representative of this impressive wave of new theological thinking.¹⁰

Theology of Dao (2017)¹¹

This is a collection of six essays that Heup Young Kim published in various journals over several years. They represent the early period of his theological journey into the Christian faith as a Korean Christian and, more broadly, as an East Asian Christian. In the Preface,

10. For a recent and fairly complete survey of the variety of expressions of Far Eastern new theological thinking, see Edmund Kee-Fook Chia, *Asian Christianity and Theology: Inculturation, Interreligious Dialogue, Integral Liberation* (London: Routledge, 2021).

11. Heup Young Kim, *A Theology of Dao* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2017).

he states that «these essays deal primarily with religious-cultural themes related to my existential situation».

In this book, Heup Young Kim argues for a future theological development going beyond classical theology (*theo-logia*), and beyond present-day liberation theology (*theo-praxis*). The new stage of theological reflection should be qualified as a *dao-theology*. Kim notes that Western modes of thinking (including theological thinking) have, for centuries, been slaves to the legacy of Greek dualism, with the result that the theological ideas exported to the rest of the world are also often affected by an either/or mentality. He proposes his *dao paradigm* of theology as a third way that may lead theologians beyond the inevitable impasses of a dualistic system.

East Asian theological perspectives, as an antidote to Western modes of thinking, may present an alternative hermeneutic to the dualism inherited from Greek philosophy that still prevails in Western theologies. Contemporary theologies (including Asian theologies), heavily influenced by this dualism, are often divided into two macro-paradigms; namely, *theo-logia* (classical theology) and *theo-praxis* (liberation theology). Heup Young Kim argues that a third way, the *dao* paradigm of theology, can encompass these disparate traditions but also move beyond them into more fruitful theological, scientific, and philosophical areas of reflection. This book provides something that Christian theology has long needed: a sustained and original analysis of the relationship between the Confucian *dao* tradition and Christian traditions. Offering valuable insights for interreligious dialogue, Kim also addresses a number of subfields of theology, including comparative theology, Christology, pneumatology, liberation theology, and ecclesiology.

When he received the *Alum of the Year* award from the Graduate Theological Union (Berkeley) in 2009, Heup Young Kim stated:

My family has been Confucian for one and a half millennia. I came to the U.S. and became a Christian. Immediately, I had a problem with my own culture. Born a Confucian Korean, but theologically 100% «Made in the USA». Since then, I have been building bridges between these two worlds, East meets West. You could also say I am creating theological space for East Asian Christians. What am I trying to do? I'm trying to construct a theology of the Tao or «Theo-Tao». The current dualistic way of thinking of the West consists of *theo-logia* or theology, which is primarily doctrinal, and its counterpart *Theo-praxis*, or action. I try and bring in the Tao, the embodiment of the cosmic way in our historical existence. If you know Tao, you cannot divide knowing and acting. *Theo-Tao* provides a new paradigm for this millennium characterized by dialogue.¹²

12. www.gtu.edu/news-events/currents/spring-2010/freedom-to-be-outrageous

Speaking about his work, Heup Young Kim said:

People will develop an attitude to listen to our voice. So far, my work has been rhetorical, debatable, controversial, and provocative, but the people after me would ideally be masters of both traditions, Western and Eastern, and be able to build up their theologies to be both local and global.¹³

He is convinced that his work of a lifetime has not been fruitless. The new generation will develop the seeds planted by past theologians.¹⁴

13. Ibid.

14. Umberto Bresciani has lived in Taiwan for more than forty years. He obtained an MA and a PhD in Chinese Literature from the National Taiwan University. His main academic interests are Chinese philosophical and religious thought, and comparative cultural and theological studies. He is the author of *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement* (Taipei 2001, also published in Italian as *La filosofia cinese nel ventesimo secolo. I nuovi Confuciani*, 2009); *Il primo principio della filosofia confuciana* (2014); *Wang Yang-ming: An Essential Biography* (2016); *Dimenticare, ricordare, capire: Dizionario di Confucianesimo* (Rome: Chorabooks, 2021).

Cultura e società



«Lunghi distesi, sdraiati piatti»

Considerazioni su un recente fenomeno sociale apparso in Cina

FABRIZIO TOSOLINI

Novelle Bengalesi — XIX

Il piccolo saltimbanco

ANTONIO GERMANO

«Lunghi distesi, sdraiati piatti»

Considerazioni su un recente fenomeno sociale apparso in Cina

FABRIZIO TOSOLINI

*All'ombra de' cipressi e dentro l'urne
confortate di pianto è forse il sonno
della morte men duro? Ove più il Sole
per me alla terra non fecondi questa
bella d'erbe famiglia e d'animali,
e quando vaghe di lusinghe innanzi
a me non danzeran l'ore future,
nè da te, dolce amico, udrò più il verso
e la mesta armonia che lo governa,
nè più nel cor mi parlerà lo spirto
delle vergini Muse e dell'Amore,
unico spirto a mia vita raminga,
qual fia ristoro a' dì perduti un sasso
Che distingue le mie dalle infinite
ossa che in terra e in mar semina morte?
(Ugo Foscolo, I Sepolcri, incipit)*

Vaghe di lusinghe le Ore danzano davanti agli uomini? Ma no, dovrebbero danzare intorno al Sole, così almeno diceva il mito...

Una scintilla, un incendio

«Sul set della commedia della vita io faccio il morto». Potrebbe essere questa una didascalia della foto che Luo Huazhong aveva postato sulla piattaforma social *Tieba*, del servizio *Baidu* nell'aprile del 2021. La foto lo rappresentava mentre interpretava la parte di un bandito morto, nello studio cinematografico di Dongyang (Zhejiang), il più grande del mondo. Insieme alla foto, Luo, un giovane di poco più di trent'anni, aveva postato anche un breve scritto di grande valore, quasi un manifesto: «Lying flat is justice» («Lunghi distesi, sdraiati piatti è giustizia»)¹.

1. I due caratteri cinesi 躺平 (tǎng píng) significano, il primo: «giacere», «stare sdraiati, distesi», e il secondo: «piano», «piatto». Una traduzione inglese corrente è «lying flat». Come in tutte le lingue, anche le possibili traduzioni italiane sono molte.

Spiegava come aveva imparato, nei due anni precedenti, a vivere una vita di pochi desideri, zero pressione, senza impiego stabile, abitando con i genitori. Andava a cercare lavoro agli studi quando se la sentiva, e aveva trovato la parte più adatta per lui, la parte del cadavere nei molti film storici che si girano là. Aveva poi risposto in una intervista: «Con l'espressione "Lunghi distesi" non intendo dire che sto sdraiato tutto il giorno e non faccio niente. "Lunghi distesi" è una attitudine della mente. Sento che molte cose non meritano la mia attenzione ed energia»². Il post è stato in seguito cancellato, ma non prima di essere diventato virale. Come dice una frase emblematica del movimento: (躺平的韭菜不好割, *Tǎng píng de jiǔcài bù hǎo gē*), «L'erba cipollina piegata a terra non è facile da tagliare».

Ragioni immediate

Virale? Ciò ha attirato i media, che hanno dato fondo alle loro migliori risorse per analizzare e spiegare il fenomeno: come mai ci sono dei giovani che non ritengono di riversare le loro energie alla ricerca spasmodica di una serie di traguardi considerati chiave del successo da parte delle precedenti generazioni e di tutto il tentacolare *establishment* politico-sociale cinese?

Le analisi hanno fornito risultati impietosi, che largamente spiegano la reazione, o meglio, la non-reazione da parte di tanti giovani. In sintesi: i traguardi che la società fa danzare davanti ai loro occhi sono praticamente irraggiungibili dai più. Le infinite ore di lavoro («996»: dalle 9 del mattino alle 9 di sera per 6 giorni la settimana) non riescono a dare stipendi sufficienti per poter acquistare, con i mutui delle banche, un appartamento. Risulta difficile, proprio a causa di redditi così bassi, potersi sposare, e tantomeno allevare dei figli.³ Non c'è speranza di salire la scala sociale, di ottenere dei posti più redditizi nelle

2. Nel 2016, a 26 anni, Luo aveva lasciato il suo lavoro in fabbrica perché lo faceva sentire vuoto. Dopo essere andato, in bici, per 2100 km, dal Sichuan al Tibet, è tornato nella sua città natale, Jiande, nella provincia orientale dello Zhejiang, trascorre il suo tempo leggendo filosofia, facendo alcuni lavori saltuari e prendendo 60 dollari al mese dai suoi risparmi. Mangia solo due pasti al giorno. Nel suo post si leggeva anche: «Posso semplicemente dormire nella mia botte godendomi un bagno di sole come Diogene, o vivere come Eracito in una grotta e pensare al "Logos". Poiché non c'è mai stata davvero una corrente di pensiero che esalti la soggettività umana in questa terra, posso crearla per me stesso. Stare sdraiati è il mio saggio movimento, solo sdraiandosi gli esseri umani possono diventare la misura di tutte le cose». (https://en.wikipedia.org/wiki/Tang_ping)

3. «People who choose "tang ping" find that due to high house prices, survival is hard and the future is in general hopeless, even if they work as hard as possible to make money, borrow a loan to buy a house, to buy a car, get married and have a family, they are still unhappy and unsatisfied. They'll have to repay the mortgage for the next 30 years, then watch as their children go through the same hard life of involution. (...) They do not buy housing, do not buy cars, do not get married and do not buy material things; they maintain the lowest possible standard of living and refuse to become money-making machines exploited by others.

compagnie dove si lavora, perché mancano gli amici giusti, che altri hanno.

Quindi, ritirata, secondo due direttrici: fermarsi al livello dove si può raggiungere quello che si cerca, e soprattutto, importante, abbassare le attese, o meglio, ripensarle, cercando le pagliuzze d'oro in mezzo alla molta e variegata sabbia del greto del torrente. Il paziente lavoro compiuto da Luo Huazhong, con il risultato che la ghiaia del setaccio non vale la fatica della sua ricerca.

Una ricerca individuale, personale, mirata a trovare alla propria esistenza un senso che ne soddisfi le attese più intime e vere. Ma nello stesso tempo una ricerca foriera di impressionanti ricadute a livello culturale, sociale e, inevitabilmente, economico. Se tutti i giovani facessero così, cosa aspettarsi nei prossimi anni?

Movimenti simili

Nel citato articolo, l'autore scorre velocemente la storia per trovare analogie e similitudini che possano aiutare a capire questa nuova tendenza.⁴ Cita nell'ordine la novella Ottocentesca «Oblomov» di Ivan Goncharov⁵, e nel ventesimo secolo, diverse scuole di modernismo euroamericano quali l'assurdismo, la «Lost Generation», l'esistenzialismo, la scelta iconica di «nonviolenza e non-cooperazione». Altri movimenti simili sono apparsi negli anni più recenti. Tra questi un movimento in Giappone a cui è stato dato il nome di «Satori», il risveglio, o meglio l'illuminazione che tanta parte ha nello Zen⁶. Come mostra anche l'esperienza personale di Luo Huazhong, all'inizio degli orientamenti che portano al *tang ping* ci sono delle riflessioni che superano le dimensioni semplicemente economiche o vagamente sociali per addentrarsi nel vasto mondo della ricerca di senso, di filosofie e religioni.

It's true, your consumption behavior and various loans will go on to benefit the very few, who, after seizing your "power", will only use it to oppress you that much more». Ye Kai, «Weekend Long Read: "Lying flat is the New Resistance Movement to Materialism"», 5 June 2021, <https://www.caixinglobal.com/2021-06-05/weekend-long-read-lying-flat-is-the-new-resistance-movement-to-materialism-101723053.html>.

4. Ibid.

5. «Oblomov is a kind and upright man, but unwilling to take action. Despite his discontent with society, he prefers to lead an idle and quiet life», *ibid*.

6. «In the 1990s, the United Kingdom classified a growing group of people as NEET – an acronym for "Not in Education, Employment or Training", and it included those who were unemployed and not looking for work. Around 2010, the "Satori generation" was coined in Japan to describe young people who were seemingly free from material desires and no longer wanted to work. And a few years ago, South Korea had its "Sampo generation", referring to those who had given up on romantic relationships, marriage and having children. Eventually, the generation's name evolved to include a disinterest in employment, home ownership, interpersonal relationships and even hope». (Ji Siqi He Huifeng and Brian Peach, «What is "Lying Flat", and why are Chinese officials standing up to it?», *South China Morning Post* (SCMP), Oct. 24, 2021).

A Shenzhen, esistono i «Sanhe gods», giovani che non hanno lavoro fisso e lo cercano saltuariamente quando ne hanno necessità.⁷ Un piccolo popolo di *internal migrant workers* che non hanno le risorse per interpretare ad alti livelli culturali il proprio stile di vita ma che lo praticano e non sembrano preoccupati di vivere una vita senza apparente futuro.

Reazioni

Una ricerca sulla risposta mediatica mostra uno tsunami di articoli e commenti, in tutto il mondo. Tra le mille reazioni anche quella, immediata, del potere cinese. Il Partito Comunista Cinese (PCC) si è mosso rapidamente per respingere tale idea. Il regolatore internet del CAC (Cyberspace Administration of China) ha ordinato alle piattaforme online di «limitare rigorosamente» i post sul *tang ping* e ha chiesto alla censura di rimuovere il post originale su *Tieba*, mentre un gruppo di discussione di quasi 10000 followers sul sito di social media cinese *Douban* (豆瓣) non è stato più accessibile. È stato contestualmente vietato di vendere online articoli legati al *tang ping*.⁸

Interessante a questo proposito l'articolo pubblicato il 20 maggio 2021, a firma Wang Qingfeng.⁹ Innanzitutto, il titolo riprende quello del post: «Stare sdraiati piatti è vergognoso, dove è il senso della giustizia?». Descrive poi sommariamente il contenuto del post e nota come il messaggio in esso contenuto sia letto «come un tesoro» da molti giovani e abbia portato alla popolarità del «Flat Learning». Si chiede poi come mai dei giovani, che dovrebbero essere pieni di energia si sono trasformati in «giovani buddisti», sono pieni di teorie strane ed eccentriche quali: «Sono un rifiuto umano», «Non voglio fare niente» e «Cosa c'è sbagliato ad essere un pesce salato (stare sdraiati al sole)?»

L'autore continua riconoscendo le difficoltà nuove che i giovani si trovano ad affrontare, differenti da quelle delle generazioni precedenti. Accetta in qualche modo che nei loro post possano sfogarsi in vari linguaggi decostruiti. Me ricorda loro che le parole creano ambiti culturali e generano azioni. «Se sei immerso per molto tempo nel quadro linguistico della “cultura del lutto”, sarai inevitabilmente infettato da emozioni negative». Altri giovani scelgono di impegnarsi, con fatica e sudore, a costruirsi una vita secondo i loro progetti.

7. «Gods of Sanhe: Young Chinese Who Give Up on Life in Mega City. China Undiscovered», documentary, 10 December 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=6ChvPYNRKAk>.

8. «Tang Ping», *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Tang_ping.

9. Wang Qingfeng, «Stare sdraiati piatti è vergognoso, dove è il senso della giustizia?», 20 May 2021, http://www.xinhuanet.com/comments/2021-05/20/c_1127467232.htm.

Dopo di che, contrappone lo scivolare verso «bassi livelli di desiderio», attitudine legata, secondo la comunità accademica, a una mancanza di motivazione per lo sviluppo, alla realtà che circonda questi giovani: la grandezza della Cina, le sue risorse, le opportunità che essa offre per raggiungere l'autorealizzazione.

L'autore alla fine fa il suo appello:

La lotta stessa è una specie di felicità, solo una vita di lotta può essere definita vita felice. (...) Non importa in quale momento, non importa in quale fase dello sviluppo, la lotta è sempre lo sfondo più bello della giovinezza. Scegliere di «sdraiarsi» di fronte alla pressione non è solo ingiusto, ma anche vergognoso: una tale «zuppa di pollo al veleno» non ha alcun valore. Credo che la maggior parte dei giovani possa ancora mantenere una chiara comprensione di questo, e ancora andare avanti e osar ancora sognare».

Che dire a commento? Da una parte è sempre difficile, per chi in qualche modo è arrivato, capire davvero la fatica di chi è ancora lontano dalla meta. Vista dall'alto, la salita è più facile.

Dall'altra, comunque, l'autore sembra dimenticare che anche i giovani oggetto della sua critica stanno lottando per la loro autorealizzazione, e anzi sembra abbiano scoperto, costretti dalla strada imboccata dalla Cina, dei livelli diversi di esistenza e di senso per i quali impegnarsi coraggiosamente. Problemi diversi da quelli dei loro padri? Sicuramente risposte nuove. Se siano o meno ingiuste e vergognose, se abbiano o meno valore, si può dibattere ampiamente. E tale accusa può essere rivolta, con lo stesso diritto, al sistema di valori, meramente materiali, in base ai quali l'autore critica i fautori del «giacere piatti». Anche vivere solo per quei valori è profondamente ingiusto e vergognoso.

Più importante ancora è la presa di posizione del Presidente. Nel suo discorso, «Promuovere organicamente la prosperità comune» alla decima riunione del Comitato Centrale per le Finanze e l'Economia il 17 agosto 2021¹⁰, mettendo in evidenza i passi da fare per progredire verso la piena e finale realizzazione della società comunista, ha detto anche:

È necessario prevenire la solidificazione delle classi sociali, sbloccare i canali di flusso ascendente, creare opportunità affinché più persone diventino ricche, formare un ambiente di sviluppo in cui tutti partecipino ed evitare l'«involuzione»¹¹ e lo stare «sdraiati piatti».

Una maggiore mobilità sociale in vista di maggior ricchezza come risposta alla tentazione

10. http://www.qstheory.cn/dukan/qs/2021-10/15/c_1127959365.htm

11. «Involuzione» (内圈): termine accademico usato per indicare una società che rimane intrappolata in incessanti cicli di competizione.

di ritirarsi dalla gara. Ma se qualcuno sale, chi scenderà? E dove? Nel gioco al massacro, vince chi si ritira.

Altri commenti comunque sono stati più sfumati. Secondo un professore della East China Normal University, la preoccupazione dei media ufficiali per lo stile di vita *tang ping* potrebbe essere legata al suo potenziale di minacciare la produttività; ma «gli esseri umani non sono semplicemente strumenti per creare cose ... quando non si riesce a stare al passo con lo sviluppo della società (...), il *tang ping* è in realtà la scelta più razionale».¹²

Sicuramente il *tang ping* (chiamarlo «movimento»? È proprio l'opposto) può essere considerato una specie di brusco risveglio dal «Chinese Dream», una alternativa praticabile al pericolo di «involuzione», ricorrente nella società cinese. Una mina vagante per il progetto della «Common Prosperity», tanto più pericolosa quanto più diffusa e inafferrabile. Portatrice, forse, di qualche insperata novità.

Un virus endemico e ubiquitario

Luo Huazhong scriveva di non aver trovato una corrente di pensiero che esaltasse la soggettività umana. In realtà (*nihil novi sub soli*) la tradizione cinese conosce da millenni l'alternativa all'impegno nella società propugnato da Confucio. Proponendo l'autocoltivazione in funzione della ricerca della immortalità, i cultori del Daoismo lasciavano la città per vivere solitari nei boschi; ed erano malvisti dagli establishments che di era in era si succedevano al potere nel Paese di Mezzo, quegli stessi autarchi che invece sostenevano in vario modo il confucianesimo, perché in fondo forniva quell'impegno sociale che permetteva loro di dominare le moltitudini. Peccato che, storicamente, il mitico Wu Wei (無為) suggerito dal *Dao De Jing* ai grandi di ogni epoca come saggia linea politica, sia rimasto fondamentalmente lettera morta.¹³

12. In Zhang, Wanqing; Liu, Mengqiu. «Tired of Running in Place, Young Chinese “Lie Down”», *Sixth Tone*, 27 May 2021, <https://www.sixthtone.com/news/1007589/tired-of-running-in-place%2C-young-chinese-lie-down>.

13. «A state may be ruled by (measures of) correction; weapons of war may be used with crafty dexterity; (but) the kingdom is made one's own (only) by freedom from action and purpose. How do I know that it is so? By these facts: in the kingdom the multiplication of prohibitive enactments increases the poverty of the people; the more implements to add to their profit that the people have, the greater disorder is there in the state and clan; the more acts of crafty dexterity that men possess, the more do strange contrivances appear; the more display there is of legislation, the more thieves and robbers there are. Therefore a sage has said, “I will do nothing (of purpose) (無為), and the people will be transformed of themselves; I will be fond of keeping still, and the people will of themselves become correct. I will take no trouble about it, and the people will of themselves become rich; I will manifest no ambition, and the people will of themselves attain to the primitive simplicity.”». (*Dao De Jing*, Chapter 57: «The Genuine Influence», trad. Legge, <https://www.yellowbridge.com/onlinelit/daodejing57.php>).

Questo, fin troppo sommariamente, per quanto riguarda la tradizione cinese. Ma se si allarga lo sguardo e si vola ad esempio in Nord Corea, e si contemplano le ordinatissime, immense masse che sfilano davanti ai compiaciuti sguardi del dittatore, non si potrebbe dire che stanno tutti praticando il *tang ping*? E che dire dei generali al suo fianco? Sono davvero nella stanza dei bottoni? Con quale funzione? E se il loro fosse *tang ping* di élite, fondamentalmente identico al *tang ping* di massa?

In un recente articolo apparso sul *Taipei Times* l'esperto russo Leonid Bershidsky si è chiesto perché molti «grossi topi» non abbiano ancora lasciato la nave di Putin.¹⁴ Tentativamente, ha offerto una risposta:

Even if, deep down, some of the Russian establishment figures — for example, the so-called «systemic liberals» who were always lukewarm toward Putin's imperialist project — are against the war and everything it has meant for Russia's place in the world, their best bet is to lay low and wait out what remains of Putin's rule. Thus far, the war seems unlikely to displace him, barring a major reversal of military fortunes — but even if it does not, he is getting older and is rumoured to suffer from a variety of illnesses. Anyone interested in grabbing a piece of the post-Putin pie should be in Moscow, or close enough to it, when the slicing begins.

«To lay low»: manca il «flat», ma i due concetti sembrano molto simili, se non uguali. Due diversi modi di stare sdraiati: fare i morti per ingannare l'orso e non essere da lui mangiati, e aspettare quatti quatti il momento buono per balzare sulle spoglie del leone. In entrambi i casi, una reazione alla sperequazione nella gestione del potere. Qualcuno ha tutto, gli altri niente. Allora aspettano.

Curiosa è la didascalia alla fine dell'articolo. Prima si presenta l'autore: «Leonid Bershidsky, formerly Bloomberg Opinion's Europe columnist, is a member of the Bloomberg News Automation Team». Poi si aggiunge, scritto molto in piccolo nella edizione cartacea: «This column does not necessarily reflect the opinion of the editorial board or Bloomberg LP and its owners». Con calcolata attenzione a possibili esiti futuri, anche Bloomberg LP assume una posizione diciamo rilassata rispetto a quanto mette a disposizione per essere pubblicato.

Qualcosa di profetico?

Sicuramente uno dei punti forti del *tang ping* è il fatto di non essere organizzato in movimento, ma di essere tappa in un viaggio alla ricerca di significati per cui valga la pena

14. Leonid Bershidsky, «Why so few big rats have fled Putin's ship», *Taipei Times*, May 30, 2022, p. 9, <https://www.taipeitimes.com/News/editorials/archives/2022/05/30/2003778998>.

vivere, una via attraverso la quale la coscienza personale si riprende il suo posto nello spirito di tante persone, liberandosi dalla susservienza ad una fantomatica coscienza di massa annichilatrice dell'umano.

In questo modo esso sfugge. Sfugge a misure repressive, non importa quanto blande, appetibili e invitanti, perché nasce dal raggiungimento di una consapevolezza («satori») da cui non si torna indietro. Come diceva già in antico Qohelet, «se il serpente morde prima di essere incantato, non c'è niente da fare per l'incantatore» (10, 11).

Sfugge anche, in modo ancor più sorprendente, agli incantesimi mediatici, tendenti a esorcizzare, «gnostificando», tutto ciò che le loro unghie grifagne sono in grado di afferrare. Quando qualcuno si ritira nella sua interiorità e cerca pace in essa, al di là della fama e del guadagno ad essa connesso, fare notizia non interessa più, nessuno vuole pagare il prezzo di se stesso, della propria verità per essere in prima pagina un giorno e obliato poi per tutti gli altri.

Che quel post sia stato tolto, paradossalmente gli ha fatto giustizia, era forse ciò che l'autore sperava succedesse: come nella sua vita fisica, così anche nella sua vita mediatica riusciva a trovare una parte che gli piaceva: fare il morto.

Togliersi dagli artigli, come fece Mago Merlino nell'ordalia con Maga Magò: diventare piccolo piccolo, un virus capace di far ammalare il terribile drago viola sputafuoco.

Il *tang ping* ha la potenzialità di cambiare le vigenti regole del gioco sociale, ovunque nel mondo, con l'ausilio dell'arma più fragile e potente: la ricerca personale della verità (che Luo Huazhong abbia citato altri e dimenticato Socrate? O che lo abbia fatto di proposito, no discepoli, no suicidio coatto?). Dicendo che la verità è sopra, è ulteriore, che chiama ciascuno a cercarla, il *tang ping* sfiata gentilmente, senza botti, l'enorme vuoto pallone dei miti creati da qualsiasi potere umano.

È da sperare che questa passione «morda», continui a mordere, prima che i flauti degli incantatori di turno la ipnotizzino, rimandando nella giara i poveri rettili dopo aver fatto loro recitare altre alienanti parti.¹⁵

(Questo articolo è stato scritto prima del 7 giugno 2022)

15. Padre Fabrizio Tosolini, missionario saveriano e biblista, svolge il suo ministero missionario e di insegnamento a Taiwan da oltre vent'anni.

Novelle Bengalesi — XIX

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Il piccolo saltimbanco

L'incontro di due ragazzi della stessa età crea un clima di simpatia, di amicizia, di collaborazione e coinvolgimento di piccoli e grandi davvero commovente. Il ragazzo, protagonista del racconto, che narra in prima persona, non ha un nome; lo ha invece il piccolo saltimbanco del circo, che si chiama Polash. Sono due ragazzi di estrazione sociale diversa: il primo, verosimilmente, appartiene ad una famiglia benestante; lo si rileva dal fatto che il papà è un giornalista con amici di un certo livello. Polash, figlio di saltimbanchi, è legato invece alle vicende alte e basse del circo e fa una vita da nomade; ma ha un cuore grande, capace di liberarsi della cosa a lui più cara per ricambiare l'amicizia.



Ho una grande passione per il circo. Venerdì, in mattinata, mi sono recato alla spianata dove c'era il circo. Mi avevano detto che tra i giocolieri ce n'era uno della mia stessa età, dieci anni. In piedi sul dorso del cavallo lo faceva correre a grande velocità e camminava su una corda sospesa. Sono stato fortunato. Il ragazzo stava accudendo al cavallo. Gli chiesi:

«Come ti chiami?».

«Mi chiamo Polash e sono il figlio del padrone del circo».

«Vai a scuola?».

«Sì, ci vado. Ogni anno, quando inizia la stagione delle piogge, la frequento, ma adesso non mi è possibile, perché ho tanto lavoro da fare».

«Che tipo di lavoro fai?».

«Devo accudire quattro cavalli, dar loro da mangiare, portare loro l'acqua da bere e tenerli puliti. Ogni giorno bisogna controllare le corde del circo se si sono allentate o se stanno per spezzarsi. Nel pomeriggio, una o due volte, bisogna fare le prove delle gare, insegnare ai miei fratelli e sorelle, perché qualche giorno potrei essere ammalato o addirittura cadere dalla corda. Allora qualcun altro giocherà al mio posto. Poi occorre imparare sempre nuovi giochi, altrimenti la gente si annoia».

«Polash, tu sai sorridere in maniera stupenda».

«Lo so, ma vieni, ti mostrerò i miei fratellini e sorelline; il loro sorriso è ancora più splendido». Polash mi condusse dinanzi alla casetta di colui che fa girare la ruota. I suoi fratellini e sorelline sapevano spiccare salti come scimmie, facevano capitomboli e volteggi, piegavano i loro corpicini come se fossero privi di ossa e, gambe all'aria, camminavano appoggiandosi sulle mani. Polash mi fece montare in groppa al cavallo; al termine del giro, tornati a casa, mi mostrò uno dei fratellini in braccio a sua madre... Io rimasi sorpreso; Polash non era solo un abile giocoliere: aveva un papà, una mamma, fratellini e sorelline; andava a scuola, piangeva e rideva come tutti gli altri ragazzi. Alla fine Polash mi mostrò una fionda e mi disse:

«Non c'è una fionda come questa in tutto il Bangladesh; all'infuori di mio padre nessuno sa farne una come questa; inoltre questo tipo di gomma non si trova da nessun'altra parte».

La provai e mi accorsi che era proprio così: i ciottoli volarono così lontano che con i miei occhi non fui in grado di vedere dove erano caduti. Ne fui catturato: in vita mia non avevo mai visto una fionda come quella.

Al momento di lasciarci gli dissi:

«I miei compagni di scuola hanno una gran voglia di vedere il circo, ma non hanno soldi e perciò non possono venire».

Polash rispose:

«Lo dirò a mio padre e farò in modo che possano avere il biglietto a metà prezzo».

Il giorno dopo due scolaresche andarono a vedere il circo a metà prezzo. Polash si esibì in maniera così abile che tutti i ragazzi esplosero in grida di gioia. Verso la fine, però, io mi volsi indietro e vidi che, all'infuori di noi, non c'era un gran che di gente: tre quarti dei posti a sedere erano vuoti. Dentro di me pensai: «La macchina, i cavalli, la tenda, il cibo per i giocolieri, l'affitto del posto... dove troveranno mai i soldi per coprire tante spese? Cosa si può fare per aumentare il numero degli spettatori?».

Mio padre mi disse che il mio ragionamento era sensato:

«Fai così: adesso tu vai a casa da solo; intanto io vado a parlarne con un mio amico».

L'amico di mio padre era un fotografo di professione. Il mattino seguente recò da Polash; gli disse di salire in piedi in groppa al cavallo e di farlo correre. Scattò delle foto in quella posizione. Durante la notte le foto furono riportate sul giornale. In simultanea mio padre pubblicò un articolo, in cui riferiva tutta la mia conversazione con Polash e lo spettacolo che avevo visto. Insomma aveva scritto in dettaglio tutto quello che gli avevo riferito.

Il giorno dopo le rimanenti scolaresche andarono al circo, ma non trovarono i biglietti, perché nel erano stati già tutti venduti. Il giorno seguente sarebbe stato l'ultimo giorno.

Gli scolari arrivarono ed occuparono i primi posti. Dietro non c'era rimasto alcun posto vuoto. Quando Polash con il suo scintillante costume salì in piedi in groppa al cavallo, lo scroscio di battimani non finiva più; quando poi si mise a camminare sulla corda sospesa, gli spettatori trattennero il respiro per la paura. Alla fine Polash scese e si congedò dal pubblico. La platea allora lo salutò con tali grida di gioia che fecero sussultare perfino il cielo e la terra.

Ad un certo momento, alla fine dei suoi giri in mezzo al pubblico, Polash si fermò dinanzi a me. Tirò fuori dalla sua tasca un pacchetto, me lo consegnò e si allontanò. Io aprii il pacchetto e vidi... la fionda! Dai miei occhi spuntarono le lacrime. Io pensavo di aver fatto chi sa quale grande regalo a Polash, ma quello che lui mi aveva dato era immensamente più grande e di maggiore valore. La fionda era l'unica sua proprietà. In tutto il Bangladesh non si trova una fionda come quella e, all'infuori di suo papà, nessuno è capace di farne una uguale; quel tipo di gomma, poi, non si trova da nessuna parte al mondo.¹

1. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano Padre Antonio Germano *Das*.

In
margine



Un incontro felice
con la signora quasi centenaria
SILVANO DA ROIT

Un incontro felice con la signora quasi centenaria

SILVANO DA ROIT

Qualche mese fa, ho avuto occasione di incontrare una signora giapponese novantanovenne che da poco ha iniziato ad usare in modo molto proficuo il computer.

Mi aveva scritto un bellissimo messaggio, piuttosto elaborato, perché le avevo fatto pervenire un po' di mirtilli della pianta che cresce vicino alla chiesa di Kikuchi. In questa chiesa la figlia partecipa regolarmente e attivamente alla Messa ed agli incontri di studio sulla Bibbia. Avendo ricevuto l'email di ringraziamento, le chiesi se fosse stato possibile incontrare sua madre di persona. La figlia, molto gentilmente ha organizzato questo incontro, per il quale sono stato invitato a casa sua, cosa piuttosto rara.

Era un lunedì mattina, verso le dieci e mezza, e la vegliarda signora mi accolse sulla porta di casa. Piccola, minuta, esile, appoggiandosi al bastone, ma pur tuttavia con un deferente inchino e in modo molto gentile e complimentoso mi rivolse le sue parole di benvenuto. A vederla non sembrava affatto che avesse l'età che le si attribuiva. La mia prima impressione fu di essere di fronte a una persona di settant'anni, in ottima forma, con gli occhi vivi, ben pettinata e ben vestita, con il volto ancora bello ed espressivo, la fronte lucida, e dai modi pacati. Pensai dentro di me: «Una persona così non si può definire anziana, anche se l'anagrafe prova il contrario». Ovviamente, per accogliere l'ospite, si era preparata nel modo più conveniente secondo l'etichetta giapponese. Mi sono sentii un po' a disagio, perché io invece ero vestito come sempre, diciamo decentemente, ma non proprio in modo adatto per un incontro di una certa importanza, come invece sembrava che fosse da parte sua.

Invitato ad entrare mi sedetti nel soggiorno della piccola ma bella casa dove, ogni due mesi, la signora viene a passare alcuni giorni con la famiglia di sua figlia. Qui vivono normalmente sei persone, ma con la sua presenza, ogni due mesi diventano sette. Un altro mese lo passa con la famiglia del figlio maggiore, che vive non molto distante, nella città di Kumamoto. Qui a Yamaga abitano la figlia (l'unica Cattolica della famiglia) e suo marito, un altro figlio con la sua sposa e i due nipoti, una di quarta elementare e il piccolo che va ancora alla scuola materna. Tutti nella stessa casa e, a quanto sembra, molto felici. Quando andai a far visita alla candidata centenaria, mancavano due membri della famiglia, perché uno era al lavoro e uno a scuola.

Mi guardai attorno, al che mi spiegarono che la casa era nuova, essendo stata costruita tre anni prima. Sul tavolo al centro della stanza, c'era una lampada originale con tre luci, che mi sembrava fatta a mano. Espressi la mia osservazione, e il marito della cristiana fu molto felice che lo avessi notato, perché l'aveva fatta lui. Contento dei miei complimenti, mi spiegò come l'aveva realizzava. Nel soggiorno c'erano pochi mobili essenziali e poche suppellettili. Capii che lì vivevano persone benestanti non in senso economico, ma invece nel senso di essere persone felici, che vivono bene la loro vita. Entrando in quella casa si capisce subito che lì ciò che conta sono le persone, non le cose. Dagli sguardi, dalle parole, dai movimenti, dall'insieme dell'atmosfera mi resi conto che in quella casa si vogliono veramente bene, sono liberi, attenti, si stimano, si aiutano a vicenda, dialogano, si capiscono e vivono in armonia. La figlia e la nuora si premurarono di offrirmi del tè e dei dolcetti preparati appositamente per l'occasione. Dopo aver rivolto una parola di saluto a ciascuno dei presenti, il nipotino, che mi conosceva perché lo avevo già incontrato varie volte, mi fece vedere i suoi giochi elettronici, e volle che giocassi con lui. Dopo un po' dovetti scusarmi perché non ho mai preso in mano questi aggeggi, e ripiegammo su un gioco classico che tutti i bambini giapponesi conoscono.

Finalmente ebbi modo di rivolgermi alla persona per incontrare la quale ero entrato in quella casa, la signora quasi centenaria. Il suo piccolo volto era molto attento ad ogni mia mossa. Le feci qualche domanda iniziale per cominciare la conversazione, e così venni a sapere che essa amava la matematica, e da giovane avrebbe voluto dedicarsi interamente agli studi di questa scienza, ma la vita la portò a diventare insegnante di musica, cosa che aveva fatto per decenni con una certa soddisfazione sua e dei suoi studenti. Mi spiegò che dopotutto la musica e la matematica sono piuttosto vicine. Mentre parlava mi accorsi che mi guardava dritto negli occhi, cosa che i giapponesi fanno raramente. Penso che forse fosse per il fatto che sono straniero.

Dopo i primi scambi, venni al dunque e le chiesi ciò che mi interessa davvero: «Nella sua lunga esperienza di vita, quali sono state le cose più belle che le hanno dato maggior gioia e felicità?» Mi rispose subito, con prontezza, come se avesse già saputo che le avrei fatto questa domanda. Con un bellissimo sorriso e gli occhi che brillavano mentre guardavano in alto, con la voce quasi commossa, rispose: «La relazione con i miei genitori, in particolare con mio padre, il quale era veramente delizioso. I miei insegnanti, quando ero studente e andavo a scuola. L'incontro con mio marito e la vita condivisa con lui, anche se purtroppo ora non c'è più. I figli che adoro, la famiglia. Sono veramente riconoscente di tutto».

A sentire questa risposta così immediata, e soprattutto rendendomi conto del modo

in cui la signora cercò di comunicarmi ciò che l'ha resa e la rende felice, ebbi una reazione istintiva di meraviglia, e subito dalla mia bocca uscì la frase: «Lei è una vera e autentica giapponese». La nuora prese la parola e mi spiegò che «questo è il suo modo normale di prendere ogni cosa. Ha un cuore fatto così, ed è forse per questo che è sempre felice e riconoscente». Queste parole mi suonarono come se la nuora avesse detto: «Magari potessi anch'io prendere le cose felicemente come lei! la invidio!»

Questa che ero venuto a trovare, non è una famiglia cattolica. Solamente un membro di essa è stata battezzata diciassette anni fa. Questa unica cattolica ha imparato a parlare di ciò che sente dire alla chiesa con i suoi familiari, e a quanto pare, costoro l'ascoltano attentamente.

Intanto, nella mia testa si incrociavano tutte interpretazioni possibili, religiosa, sociale, culturale, della frase solenne che la signora novantanovenne mi aveva dato come risposta. Mi sembrò che la categoria migliore fosse quella della visione filosofico-religiosa confuciana della vita, di cui la relazione tra genitori e figli, tra marito e moglie, tra insegnante e studente, tra amici, sono l'asse portante.

Purtroppo, a volte quello che penso trova il modo di venire fuori spontaneamente, magari anche in parole poco convenienti! Allora manifestai apertamente la mia interpretazione: «Mi sembra che voi viviate il confucianesimo nel modo più squisito». Spiegai che non era un giudizio da parte mia, ma una constatazione, e un'espressione di ammirazione nei loro confronti. L'anziana signora mi disse che, come appartenenza religiosa, di per sé la sua famiglia sarebbe scintoista. La rassicurai che ciò non era assolutamente problema per me, pensando alla maggior parte dei giapponesi che conosco, anche quelli che si dicono scintoisti, buddisti, o appartenenti a qualche nuova religione, mi pare che nel loro inconscio e nell'impianto sociale, prevalga sempre la relazione di armonia tra le persone insegnata da Confucio, che fu codificata per i giapponesi dal saggio principe Shotoku Taishi (574–622) nei sedici articoli di quella che viene considerata la prima costituzione giapponese.

Mi resi conto che, purtroppo, spiazzando i miei interlocutori, le mie considerazioni fatte ad alta voce ruppero l'incantesimo e la poesia di quell'incontro. Un elefante in una cristalleria! Mi affrettai a chiedere scusa per la mia maleducazione, mostrandomi desolato. Tuttavia, espressi il mio desiderio di poter continuare, se possibile, la conversazione con la signora in un'altra occasione. In particolare vorrei sapere qualcosa di più concreto di queste belle esperienze di relazione umana che hanno caratterizzato la sua vita: episodi concreti, esperienze, pezzi di vita vissuta.

La mia richiesta è accolta con un grosso sorriso della signora, accompagnato dalle

parole «ma certamente venga pure siamo molto contenti di poterla avere tra di noi».

Dopo l'incontro, mentre tornavo alla chiesetta di Yamaga mi dicevo: «Questa non è una famiglia normale, ma eccezionale. Un gioiello di amore, piuttosto raro oggi giorno. Cosa manca a questa famiglia per essere una famiglia cattolica? Manca il battesimo? Manca la conoscenza di Gesù Cristo e del Vangelo?»

Chiesi qualche spiegazione a nostro Signore, nella preghiera, e ricevetti la risposta prontamente. Quello stesso giorno, mentre condividevo con un confratello missionario l'esperienza di quell'incontro, egli mi disse: «Non è vero che non conoscono Gesù! Lo conoscono benissimo attraverso l'unica credente cattolica della famiglia. Essa parla loro dell'amore di Gesù, vive da cristiana, ed è una parte del corpo di Gesù Cristo che è presente in quella famiglia!»¹

1. Padre Silvano Da Roit, missionario Saveriano, lavora in Giappone da quarant'anni.

Dalla redazione

Notices – Informazioni

Corrigenda

It has come to our attention that the previous issue of *Quaderni del CSA* (Vol. 17, no. 2) contained some errors which should be corrected as follows.

- Page 72, line 8 from the bottom: [her flaws and sins] to be replaced with [the flaws and sins of her members].
- Page 75, line 3 from the bottom: [members obtain] to be replaced with [members do not obtain].
- Page 77, line 2 of the quotation: [show] to be replaced with [know]; line 3: [that] to be replaced with [so that]

The digital version of the journal available for download has been amended accordingly.

Sincere apologies for the inconvenience.

CSA Digital Archive

All CSA publications are available in digital format, and can be downloaded from our webpage.

Errata Corrige

Ci siamo accorti che il precedente numero di *Quaderni del CSA* (Vol. 17, n. 2) conteneva alcuni errori che vanno corretti come segue.

- Pagina 72, riga 8 dal fondo: [i suoi difetti e peccati] da sostituire con [i difetti e i peccati dei suoi membri].
- Pagina 75, riga 3 dal fondo: [i membri ottengono] da sostituire con [i membri non ottengono].
- Pagina 77, riga 2 della citazione: [mostrare] da sostituire con [conoscere]; riga 3: [che] da sostituire con [affinché].

La versione digitale della rivista disponibile per il download è stata corretta.

Ci scusiamo sinceramente per l'inconveniente.

Archivio digitale del CSA

Le pubblicazioni del CSA possono essere scaricate in formato digitale dalla nostra pagina web.

<https://centro-documentazione.saveriani.org/biblioteca/rassegne/centro-studi-asiatico>



Asian Study Centre

Xaverian Missionaries – Japan

