

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

4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

2022

- 207 Church, Mission and Salvation
(Part Two)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 217 The Cult of the Lord of Heaven in Chinese Popular Religion
Umberto BRESCIANI
- 226 Quelle parole non dette
Matteo REBECCHI
- 231 Buddismo, ambientalismo e animalismo
(Seconda parte)
Tiziano TOSOLINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 240 Novelle Bengalesi — XX
Methor / Menho / Un singolare rito funebre
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 253 Il secondo incontro con la signora centenaria
Silvano DA ROIT
- 256 Lettere dal carcere — VII
REDAZIONE

INDICE 2022

Church, Mission and Salvation

Plantatio Ecclesiae and the Contemporary Context of Mission (Part Two)

ROCCO VIVIANO

The Challenge Arising from *Plantatio Ecclesiae*

De Lubac, Charles and the Louvain School mission theologians, Conforti, *Ad Gentes*, and *Redemptoris missio* draw attention to the planting of the Church as essential to the mission. Thus, refocusing on establishing the Church as the goal of the mission comes down to the question of how missionaries conceive, not implicitly, but at a conscious level, the relationship between their mission and the Church, and their role within her. Their degree of awareness is necessarily reflected in their missionary practice.

Obviously, it would be naïve and out-of-touch to think that *plantatio ecclesiae* may have exactly the same meaning today as a century ago. Nonetheless, it challenges missionaries to assess the notion of mission that drives their efforts, examining in particular the extent to which the goal of building the Church actually affects their preaching, witness of charity, engagement in ecumenical dialogue, interreligious relations, social commitment, and any other specific activity. Catholic Magisterium clearly affirms that these activities are all elements, or paths, of the «one single but complex and articulated reality» of mission (*Dialogue and Mission* 13), which also includes the establishment of local Churches (*Redemptoris Missio* 48f).¹ The fact that these aspects are intrinsically connected, entails the need for them to be, as it were, to some extent, «present to each other». In reality, in certain circumstances that call for missionary work to take a specific form, for example, when engaging in interreligious dialogue, there is an actual danger that the goal of establishing a Christian community may be put aside, at least in practice. It is therefore truly important to bear this goal in mind as much as possible, bringing the mandate to work for the growth of the universal Church, Christ's family intended to embrace all people, back into the picture. Doing so will necessarily have an impact on our missionary activity, even when it seems unrelated, inspiring appropriate choices with a view to

1. Secretariat for Non-Christians, «Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione», 10 June 1984, *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 76 (1984): 816-828 (*Dialogue and Mission*); John Paul II, *Redemptoris Missio*, 1990.

long-term results. For the Xaverian missionaries, it may signify not only reflecting on it, but also factoring it explicitly into our Personal and Community Projects of Life, and Regional and Delegation plans, not just as an isolated activity, but by explicitly connecting it to each one of all our other ministries. Mission as *plantatio ecclesiae* contains a summons to revive and strengthen our ecclesial sensitivity, so that, as we go about our missionary work, our *sentire cum ecclesia* may also become, as it were, *operari cum ecclesia*, acting with the Church.

A recent internet search of the phrase *plantatio ecclesiae*, conducted purely out of curiosity, yielded a number of hits. However, these were almost all in connection to other Christian denominations. It appears that, especially in Protestant Christian circles, the term is frequently used with regard to mission. On the contrary, there is virtually no mention by Catholics. Perhaps the term has been abandoned to avoid misunderstandings about mission, because the image of Church-planting may evoke «colonialist» attitudes, and the idea of Christianity being imposed on peoples. If so, this may well be yet another unfortunate case of throwing the baby out with the bathwater, as the positive meaning of «sowing» and «planting», rooted in biblical and patristic literature, is also lost. For example, according to Joseph Masson,

The Old Testament refers more than once to the people of God as a vine that their Lord plants or uproots. The same idea is reflected in *The Ascension of Isaiah* (3.3), a very old Hebrew document subject to Christian interpolations: «They will molest the planting that the apostles have planted». Jesus himself uses the words tree and vine in reference to the church: Paul employs the figure of the olive tree (Rom. 11: 17, 24); Irenaeus, in *Adversus Haereses* (5.20, 22) has this phrase: «plantata est Ecclesia paradisi in hoc mundo»; and the Roman Breviary says that the apostles planted the church with their blood (not with laws – even those unquestionably legislated, beginning with the Council of Jerusalem).²

Retrieving this biblical and patristic meaning might benefit the mission in the contemporary context. At least in Protestant circles, such attempts are already taking place. For example, Reformed Dutch theologian Stefan Paas, in his 2016 book *Church Planting in the Secular West: Learning from the European Experience*, has studied how in the Middle Ages, the European Continent was Christianised through Church-planting, and argued that the same model would be effective in post-Christian secularised contexts, not only in the West, but also in certain modern Asian democracies.³

2. Masson, «Pierre Charles, s.j. 1883-54. 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

3. Stefan Paas, *Church Planting in the Secular West: Learning from the European Experience* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016). Prof. Paas is the director of the Centre of Church and

Making the Church Visibly Present

In the present context, Church-planting could be positively understood as making the Church meaningfully and existentially present where it is not. The fact that, from the juridical point of view, virtually any place is now officially part of a diocese, should not give the illusion that the Church is present everywhere in a significant way. Take, for example, the Osaka Archdiocese, one of the largest and probably best-organised dioceses in Japan, with a complex administrative system that somehow reflects the Japanese corporate model. Its territory is vast, covering 15,000 square kilometres, and comprising three Prefectures, Osaka, Hyogo and Wakayama. In major cities like Osaka, Kobe, and Wakayama, parish churches are easily accessible and have their resident clergy, mostly Japanese. Even though the number of faithful is small, the communities are visible and recognised. However, away from those centres, the situation is very different. In fact, there are vast areas in which the Church is not present, or negligibly so. This reveals the lack of mature communities where believers may have a meaningful experience of Christian life, find the support and the means to advance in their spiritual growth, and where others may have a meaningful encounter with the Christian faith. The only church in the Northern part of Hyogo prefecture is located in Toyooka, a 160 km drive from Osaka Cathedral. The next Catholic churches are about 45 km away, to the South and to the East, and 72 km to the West, by road. Between these churches, there are extensive areas where the Church is absent. The roads are not very good, especially in winter. For over one and a half years now, one of my Xaverian missionary confreres, has, almost every Sunday made a three-hour drive, from Osaka city to Toyooka to celebrate the Mass for the local Catholic community, because there is no resident parish priest. This means that although, thanks to dedicated parishioners and the help of a visiting priest, the church maintains a minimum level of operation, the faithful are precluded from a full experience of Church, under the leadership of an ordained minister. More importantly, the parish can hardly be a missionary presence for non-Christians in the area. The question should be asked whether it can be said that the Catholic Church has really been planted in that vast area around the officially constituted parish of Toyooka. Moreover, what does this situation reveal about the Osaka Archdiocese, under the criterion established in the magisterium, that a Church is mature when it becomes a missionary Church?

Mission in the West, Professor of Missiology at Theologische Universiteit Kampen (Utrecht), J. H. Bavink Professor of Missiology and Intercultural Theology at Vrije Universiteit Amsterdam, and Associate Researcher at the Faculty of Religion, University of Pretoria (South Africa).

Faced with this situation, how should the Xaverians pursue the goal indicated by Conforti, of making the people in this vast area «members of the one family of Christ»? Should we perhaps, in response, establish a Xaverian community there? Even if resources were available, that would probably not be the best course of action if we think «ecclesially», that is, bearing in mind the goal of establishing the Church, and not just evangelising individuals. That would provide only a short-term and partial solution, reverting to an «independent» model of mission, unrelated to the work of the local Church. A more appropriate response would be to help the Archdiocese become effectively and meaningfully present among the people who live in that area, so as to place the possibility of encountering Christ within their reach. Such help should not be limited to being available to celebrate Mass when requested by the Archdiocese, but should consist in actively encouraging, even urging the local Church to become aware of its peripheries in need, become aware of its responsibility towards Christians and non-Christians alike, and of the need to make its presence meaningful where it is not. Respectfully taking the back seat, to allow the local Church to take responsibility for the mission to non-Christians, should not exempt missionaries from the duty to put our missionary charism, sensitivity, experience, and expertise at its service.

Plantatio ecclesiae as a goal of the mission, as described in *Ad Gentes* and *Redemptoris Missio*, is a reminder of the essential role of the visible Church, the concrete body of Charity, in the mission. «The pilgrim Church is missionary by her very nature» (*Ad Gentes* 2). These words are indelibly impressed in our minds. After Vatican II, it is impossible to think of the Church without thinking of its mission. Church and mission are intrinsically connected, as form and essence of the same reality, and are therefore inseparable. However, the connection works both ways, meaning that it is also not possible to conceive of the mission without thinking of the Church. As Christopher J. H. Wright put it, «it is not so much the case that God has a mission for his Church in the world, as that God has a Church for his mission in the world. Mission was not made for the church; the church was made for mission».⁴ However, overlooking this point has been and continues to be a real danger for missionaries. If the mission is ecclesial, its ecclesial character must be a constant guiding principle of missionary practice. If not, it falls back into a reductive notion of mission limited to the conversion of individuals, failing to provide them with the opportunity of a full Christian experience, in the Body of Christ.

4. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Westmont, Illinois: InterVarsity Press, 2006), 62.

It is imperative, therefore, that the edification and growth of the visible Church be taken explicitly as a priority in whatever form of missionary work, be it running parishes, education, social work, social media, academic work, and so on. For example, in interreligious dialogue, my main missionary commitment, this means acting openly on behalf of the local Church at all times, not in parallel with it, even though this particular form of mission relies heavily on building personal relationships. In my experience, far from becoming a hindrance to interreligious dialogue, it opens up an abundance of opportunities. There may be good reasons why one would be tempted to proceed independently, without explicit reference to the Church, relying solely on the implicit connection to its overarching mission. In certain delicate circumstances, this might even be inevitable. However, as a permanent stance, it would lead to a private, isolated experience, which may certainly have a positive impact on many individuals, but would not constitute a significant contribution to the local Church's engagement with the followers of other faith.

Active Presence and Involvement in the Local Church

Operari cum ecclesia, working with the Church, in full communion with her, entails being truly part of her at the local level. Members of missionary institutes and congregations, such as ours, in virtue of a specific vocation, are set apart from the ordinary structure of the dioceses in which they operate, and are granted a certain degree of independence, for the sake of missionary work. However, visible communion needs to be nourished by a constant effort to be fully present in the life of the local Church and part of her operation, as much as possible, avoiding both excessive self-promotion and also unnecessary reticence. One aspect, whose importance is not always recognised, is that missionaries have somehow a pastoral responsibility not only towards the faithful, but also towards their shepherds, to assist them in the pastoral care of the people entrusted to them. For the Xaverian missionaries, one way of doing so, far from becoming patronising, has very often been to extend our fraternal relationships to the bishops, the clergy and others, inviting them, as it were, into our family life, albeit maintaining the necessary boundaries. As a matter of fact, the Xaverian houses have been and continue to be, all over the world, houses with open doors, where hospitality is an important aspect of our mission and a sacred duty.

The Physical Dimension of the Mission

One last point worth mentioning, which would deserve a more detailed treatment, is that the notion of mission as Church-planting is also a reminder that the physical dimension of the mission is indispensable. This is an aspect that, until several years ago was considered obvious, but nowadays, in a context that has changed much, particularly in the past three decades and even more as a consequence of the Covid-19 pandemic, can no longer be taken for granted. The advent of new means of communication, now deeply embedded in our lives and the functioning of our societies, has opened possibilities for evangelisation, which would have been unthinkable before. These means of communication have taken such a prominent role that they have generated a new environment for social interaction, often described, to use a spatial metaphor, as the «digital world». By now, a vast portion of humanity, «inhabits» this new «space», in different ways and degrees. Nobody can be completely disconnected from it. Even the documents of the last Xaverian General Chapter speak of the «digital world» and «digital continent».⁵ The spatial metaphor is a dangerous one, though, because it may gradually and surreptitiously foster the illusion that the «digital» environment functions exactly as any physical place.

This may be dangerous to our missionary practice. Undoubtedly, the simple fact that, even metaphorically, people «inhabit» that space, in the sense that a significant amount of interaction happens through these means of communication, imposes on the Church, and especially on missionaries, a duty of presence, to bring the light of the Gospel there. However, we are also sufficiently aware of the tremendous limitations of the digital world, its harmful effects, and even its potential for evil. The proclamation of the Gospel is above all the transmission of an existential experience, and cannot fully happen through virtual relationships. Means of communication, even the new ones, must remain such, «means», instruments, in support of the human relationship that is necessary for an authentic transmission of the faith. The mission requires interpersonal encounter, going out to meet them in their real lives. It requires the sacrifice of leaving the familiar, to enter another space, which is not one's own.

Moreover, proper evangelisation is a dialogical event, in which the voice of the other must be heard, and taken to heart, so that Christ may be offered to men and women in response to their deepest hopes and aspirations. Non-verbal communication is not infrequently more important and effective than words, and being near, making oneself a neighbour to the other, and the concrete transmission of love and friendship, demand

5. Xaverian Missionaries, *Documents of the Seventeenth General Chapter*, 2017, 42, 60 (No.48), 61 (No. 55), 74 (no. 98).

physical presence. The means of communication may be useful instruments to exchange information, offer instruction, and even nurture existing relationships. However, they can be no replacement for the exchange of spiritual gifts that can only occur through an encounter. Mission as Church-planting may function as an antidote to the risk, even for missionaries, of losing the balance, and letting the presence in the «digital world» become a reason, or excuse, for not «going out» and planting the seed of the faith and of the Church. The Xaverian Constitutions are crystal clear: «By virtue of our specific charism we are sent to non-Christian peoples and human groups, outside our original environment and culture». ⁶ We are «sent», «outside».

Jesus' Great Commission must continue to echo with the same strength and undiluted vitality: «Go out» into the world, «make people my disciples». Its fulfilment entails going out, to meet men and women and, by the proclamation of the faith and by making the Church present to them and among them, offer them the possibility to become members of Christ's family. In the Church, they may already experience, although not yet fully, the salvation that has been prepared for them, because, as de Lubac explained, the «visible and transient» Church is the Body of Christ, who is not only the way to life, but also the life to which the way leads. So is it for the Church: She is not only way to salvation, but also its terminus; the Church is the «spiritual unity in which the reality of salvation consists». ⁷

*The first part of this essay
was published in Quaderni del CSA 17/3: 139-151*

6. Missionari Saveriani, *Costituzioni*, no. 9. The official text reads: «In virtù del nostro carisma specifico siamo inviati a popolazioni e gruppi umani non-Cristiani, fuori del nostro ambiente e cultura di origine».

7. H. De Lubac, *Per una teologia delle missioni*, trans. Costante Marabelli (Milano: Jaka Book, 1975, 41. My translation. Original work: H. De Lubac, *Le fondement théologique des missions* (Paris: Éditions du Seuil, 1946).

Religioni e missione



The Cult of the Lord of Heaven
in Chinese Popular Religion
UMBERTO BRESCIANI

Quelle parole non dette
MATTEO REBECCHI

Buddhismo, ambientalismo e animalismo
(Seconda parte)
TIZIANO TOSOLINI

The Cult of the Lord of Heaven in Chinese Popular Religion

UMBERTO BRESCIANI

Chinese popular religion is nothing else but the original religion of the Chinese land, consisting in the cult of ancestors, and the veneration of the forces of nature and numerous deities, come with a large variety of temples and religious activities. Such popular religion has a strong Confucian ideology as its background. Through the centuries, the Chinese religion assimilated Buddhist concepts, such as karma, reincarnation, etc., together with Buddhist deities and practices. It also assimilated Daoist deities and practices. Having Confucian thought as its backbone, Chinese popular religion can exist in practice together with Daoism and Buddhism, even though the three are quite different, and devout people practice them together sometimes in the same temple and through the same rites or prayers.

In China, since the nineteenth century and especially during the twentieth century, popular religion was the object of oppression, culminating in the Cultural Revolution, a whole-scale attempt to eliminate it once for all. However, in Taiwan and in overseas Chinese communities, the heritage of traditional expressions of popular religion has been preserved almost in its entirety. As of now, even in China, popular religion is undergoing a strong revival and gradually returning in the life of the masses. Since ancient times, popular religion has held the belief in a supreme deity, the highest spirit of heaven,¹ ruler of the universe and of all other spirits of heaven and earth. It has been called «the Lord of Heaven» (*Tiangong*), «the Ancestor Lord of Heaven» (*Tiangongzu*), the «Jade Emperor» (*Yuhuang dadi*), «Jade Emperor on High» (*Yuhuang shangdi*), the «Reigning Sovereign in the Heavens» (*Haotian shangdi*), or the «Great Emperor of the Jaded Heavens» (*Yutian dadi*). Among the people, the most commonly used names have been *Tiangong* (Lord of Heaven), or *Yuhuang dadi* (Jade Emperor), or *Tiangongzu* (Ancestor Lord of Heaven). Given that Heaven (*Tian*), because of its highness and vastity, is represented by no fixed body or form, in ancient times the worship of Heaven was mostly done without a statue,

1. Ancient philosopher Mozi (479–390 BC) listed the existence of three kinds of spiritual beings: the spirit of heaven, the spirits of mountains and lakes, and the spirits of dead persons.

but with an incense burner, or with a tablet bearing the inscription *Shangcang* («Lord Above»). If a statue or figure was used, the only one used was that of the «Jade Emperor»,² the representative of the spirit of heaven.³

Every temple or shrine of the popular religion has a special burner called the «Incense Burner of the Lord of Heaven» (*Tiangong lu*). It is a large one, bearing the inscription «Jade Emperor» (*Yuhuang dadi*), or «Jade Great Celestial Venerable» (*Yuhuang da tianzun*). The location of the incense burner is, as seen in various buildings and according to local custom, either under a small pavilion near the entrance to the temple, or just inside the door. If the burner is located inside the temple, it should be located in the inner patio, which in Chinese is called *Tianjing* («Pit of Heaven»). The purpose of the *Tianjing*, a commonly used element of traditional Chinese architecture and geomancy, is to receive light and air, and let people see heaven as well as the seasonal weather variations. If the incense burner is decorated with reliefs on the surface and two ornamented handles, the traditionally established motifs are «dragons chasing a ball» or mythological animals. Despite variations in terms of location and shape, since antiquity two fixed rules have been followed as regards the special burner. First, it is located in a place from where one can see the sky. Second, the burner should be round in shape⁴ and resting on three feet symbolizing the three elements composing the totality of cosmic reality: heaven, earth, and man. Two feet are turned inwards, the third outwards.

Legends dating back not to the earliest ages, but to later centuries, describe a plurality of «Lords of Heaven», besides the primary one, namely one for each of the cardinal points: a white emperor for the West, a green emperor for the East, a red emperor for the South, a black emperor for the North, and a yellow emperor for the centre. The pluralistic belief is still held in certain modern Chinese religions, such as the *Yiguandao*. The Phoenix Halls, another Confucian-based religion that counts numerous followers in Taiwan, believes that the role of supreme deity is held in rotation by different deities. In the present age, it is the turn of *Guansheng dijun*, the divinity usually called *Guan Gong*. In religious folklore, the supreme deity is sometimes thought of as a giant, residing in the «Great Bear», who protects countries and kings, punishes crimes, protects and avenges the in-

2. See Lin Meirong, «Yuhuang dadi», in *Encyclopedia of Taiwan (Taiwan baike quanshu)*, published by the Taiwan Ministry of Culture.

3. In Daoist religion, the Jade Emperor (*Yuhuang dadi*, 玉皇大帝) is an important deity, one of the Three Pure Ones (三清), the supreme trinity in the Daoist pantheon. Some specialists, like for instance Dong Fangyuan (董芳苑), have pointed out that the name existed earlier among the people. When it was established, toward the end of the Han Dynasty, the Daoist religion eventually borrowed it and included it in its pantheon.

4. In antiquity sometimes there were also square burners.

nocent, and welcomes oaths and prayers. The worship given to the «Lord of Heaven», the supreme god, ruler of heaven and earth, is an expression of respect and gratitude, and at the same time a prayer for protecting the life, health, and well-being of the family.

In Daoist mythology, there is a large variety of stories about the «Jade Emperor». One of the best known is the story of how he became the «Lord of Heaven».⁵ A promising young man, born from a miraculous conception, spent his days to help the poor and needy. When his father, the king, died, he succeeded to the throne and became a benevolent king intent on ensuring the well-being of his subjects. He made sure that everyone in his kingdom found peace and contentment. After sometime, he told his ministers that he wished to cultivate the Dao and retired to the mountains. After 1750 aeons, each lasting 129600 years, he attained immortality. After another one hundred million years of cultivation, he finally became the Jade Emperor.⁶ The nickname «Ancestor Lord of Heaven» (*Tiangongzu*), often used for this deity, comes from the idea contained in the ancient Confucian Classics, that Heaven made (*zao*) all things. However, regarding human beings, the Classics do not say that «Heaven made them», but that «Heaven generated (*sheng*) them». The different vocabulary reflects a peculiar view of humans as a special category of beings, with a very special relationship with Heaven, meaning that humans are closer to heaven than any other being, as it is their original ancestor. In this perspective, Heaven becomes the ultimate ancestor of humankind. Contemporary Confucian philosophers would explain that each human being possesses a mind-heart (*xin*), that is the incarnation of Heaven in them.

The Cult of the Lord of Heaven

In popular religion, there is a belief that the position of the Lord of Heaven is so high in the religious pantheon, and so powerful, that common people usually do not dare to inconvenience him with their requests. In fact, they just pray to him directly around midnight on New Year's Eve and at dawn on New Year's Day, and then wait for day nine⁷ of

5. His story is narrated in the «True Scripture of the Jade Emperor» (*yuhuang zhen jing*), a book of the Daoist canon, often recited by Daoist priests. According to recent scholars, the book was composed around 1217-1218 (Song Dynasty) in Sichuan by someone wanting to comfort the population suffering from destructions due to the war and invasion of the Khitans.

6. Early Catholic missionaries to China wrote often about the Jade Emperor. They noticed that, «the stories of Jesus and the Jade Sovereign are, in certain aspects, quite similar. In both cases it is claimed that a god incarnated as a human being.» (Bony Schachter, «Beyond the Kingly Metaphor: A Sociological Reading of the Scripture of the Jade Sovereign», *Journal of Chinese Studies* 60 (2015), 95-157 (145-155).

7. Nine is considered the most perfect number, or the most *yang*.

the new year for the solemn celebration of his «birthday».⁸ This is a common explanation for the secondary role of the Lord of Heaven in ordinary popular religious practice.

There is another explanation, deriving from ancient Chinese history, which is actually more credible, and is the following. The beginnings of Chinese culture are shrouded in legend and myth. According to tradition, after the legendary age, there came the first three historical dynasties, the *Xia*, *Shang*, and *Zhou* Dynasties. Even though about three thousand years distant in time, the *Zhou* Dynasty is the best historically documented of the three. It started in 1046 BC, when King Wu of the fief of *Zhou* defeated the ruling king of the *Shang* and founded a new dynasty. The religion of the *Shang* rulers was centred on the worship of a supreme deity called Shangdi (Emperor on High). The new dynasty of *Zhou*, whose founders were the sage King Wen, and his sons King Wu and the duke of *Zhou*, established in the feudal kingdom a reformed political and religious structure. The *Zhou* worshipped Heaven (*Tian*), rather than *Shangdi*. At the time of the *Shang*, the offer of human sacrifices for burials was very common, but it quickly declined during the *Zhou* period. While in the *Shang* period the life of the people was dominated by obsessive fear of the deities, under the new dynasty, religious fear was present to a more reasonable degree. Confucius later would state the principle behind it, namely that wisdom consists of «respecting ghosts and spirits while keeping a distance from them».⁹ The great novelty of the new institutions established by the *Zhou* rulers was the concept of the «Mandate of Heaven». It meant that the appointment of the *Zhou* house to rule over the country had been Heaven's choice. The new king, however, was supposed to rule responsibly, or else Heaven would take away his right to rule and give it to somebody else. This concept was transmitted to posterity, and was exploited by ruling emperors, down to the abdication of the last emperor of the *Qing* Dynasty (1911). Being the «chosen one», the emperor called himself the «son of Heaven» (*Tianzi*), put in charge of ruling humankind (*Tianxia*), and believed that he alone was in the position to give official worship to Heaven on behalf of the people.

A special system of rites developed from the idea that only the emperor was worthy to worship Heaven. Thus, worship of Heaven became the exclusive privilege of the emperor, while the lesser feudatories and officials would worship the «spirits of land and grains», protectors of the land, and the common people would worship lower deities and seek protection from them. In recent centuries, the idea had a most visible monument in the Beijing Temple of Heaven, where the *Ming* and *Qing* Emperors would go once a year

8. In popular religion, the celebration of a certain deity is usually called their «birthday».

9. *Analects*, 6:22.

for the most solemn ritual of worship. This concept of the aloofness of Heaven and of the privileged position of the emperor remained in the psychology of the ordinary persons for thousands of years. Ordinarily, common people give worship to Heaven (to the Lord of Heaven) only at New Year. Certain temples have the tradition of «grabbing the first fragrance» (*qiang touxiang*). They will open the doors at the stroke of midnight, so that people may rush into the temple. The first person grabbing the incense, or some wrapped gift prepared by the temple attendants, will get an extraordinary blessing for the new year. In Taiwan, everybody will go to the temple on New Year Day to perform the most important act of the New Year celebration, the worship of the Lord of Heaven (*Tiangong*). From early morning, the road leading to the temple looks like a river of people going or coming back. The devout followers of popular religion visit a temple to thank Heaven for the past year and to ask for blessings for the new year.

In popular religion, there are other minor occasions of contact with the Lord of Heaven, for instance, when the worshipper stands or kneels in front of the home altar to do the daily prayer, in the morning or evening, or both. Most people do this every day. In front of the ancestors' tablets, the first three sticks of incense are burned in honour of the Lord of Heaven. In the old days, most houses in Fujian and Taiwan had an incense burner hanging from the lamp beam. Every morning and evening, when doing their prayers, the first deity they worshipped was the Lord of Heaven. Something that I have seen done in Taipei by traditional families is that every morning the head of the household or the mother, when opening the main door of their home to a new day, will light an incense stick and, standing on the threshold near the entrance of the house, will bow respectfully to heaven in prayer, and then place the stick in a hole in the wall, leaving it there to burn. Something similar is done at night, before closing the door and going to bed. When Taiwanese people visit a temple for any occasion, after stepping into the temple, the devotee lights the first three incense sticks from a bunch they brought themselves, or purchased from the temple guardian. Before going forward, standing at the entrance door, they will turn around and perform an act of worship toward the high heaven with the incense sticks. Thereafter, they will turn toward the inside of the temple and walk to the halls or statues they are going to worship.

Another important circumstance when a person will solemnly worship the Lord of Heaven is when they have to inform their ancestors about the marriage of a son or daughter, the birth of a grandchild, moving into a new house, or other significant events. On that occasion, the person will first worship Heaven, and then turn to the ancestors.

In these cases, the ceremonies of *Ling yu zhi* and *zhi tian tai* are performed.¹⁰ The expression *Bai Tiangong* literally means «worshipping the Lord of Heaven», and refers to the feast of day nine of the New Year, the feast of the Lord of Heaven. However, in Taiwanese religious practice, the term has acquired a specific meaning, indicating the ritual by which a person thanks Heaven for a special benefit received, for which, originally, they had perhaps made an oath. The following is a common example. If a child is often sick, the parents make an oath, praying Heaven that the child may grow up to maturity or to marriage. Many years later, when the son reaches adulthood (capping ceremony), or when he marries, the parents will perform a *Bai Tiangong* ritual.

The ritual includes the setting up of a lavishly decorated three-layer altar in a suitable place near the house and preparing a plethora of offerings, double or triple the usual number of items and food cups of the «doorway worship», and a lot of gold-coloured paper money, incense, bamboo leaves, etcetera. Placed on the top layer are: six cups of different vegetables, noodles, fruits, *qianzi* (a kind of fruit), *tangyuan*, twelve cups of cooked vegetables, including at least a cup containing cooked duck eggs, a cup with floret clams, bean cake, a cup of cooked rice, betel leaves, and incense. All these objects are decorated with colourful paper lanterns. The two lower layers of offerings are destined for Heaven's assistant spirits, that is all the spirits of the three realms (heaven, earth, and water). Here the offerings are three kinds of meat, namely pork, chicken, and duck or fish; red *qianzai* cake, red turtle-shaped bread, gold-coloured paper money, and cups of wine and tea. For all the offerings, there are rules about their shape and position. As for chicken, or duck, or fish, there are even prescriptions about the colour of the feathers and the way they must be killed. The paper money used for worshipping the Lord of Heaven is also special, it is called «Lord of Heaven Money» (*Tiangong jin*). It is shiny gold-coloured, bearing the printed figure of the three stars of happiness: fortune, fame, and longevity (*fu-lu-shou*). Given that ritual prescriptions about this matter are plentiful and complicate, for these occasions most people hire a shaman (*Jitong*, or *Dangki*), or a Daoist priest, to come to their home to attend the ritual, and take care of all the details.

10. *Ling yu zhi* (領玉旨, «Obtaining the precious will») is a ritual to obtain knowledge of the deity's approval or disapproval, the most common means for this is the use of the wooden divination blocks, the *gao* (筊, also called *jiaobei* 筊杯, in minnan dialect *poáh-poe*, 跋柁). *Zhi tian tai* (置天台, «Arranging the Heavenly Table») is another ritual of the same kind, but much more elaborate and lavish, performed by the temple personnel in important occasions, such as at the inauguration of the temple, or before any large scale temple activity.

The Feast of the Lord of Heaven

In Taiwan, as elsewhere among the Chinese, there is a tradition of celebrating Chinese New Year, which occurs, according to the lunar calendar, between the end of January and mid-February. This is the main feast of the year and involves a cycle of celebrations and rituals, starting from the previous month. On the twenty-fourth day of the twelfth month the feast of the «kitchen god» (*Zaoshen*) is celebrated, when the god is supposed to ascend to heaven, to make the annual report to the Lord of Heaven on the activities and behaviour of the family. The previous evening, each family performs a special ritual, which includes smearing the image of the deity with honey, or offering the deity some sweets, which will be eaten afterwards, to symbolize an act of bribing the «kitchen god» into giving a favourable report.

The cycle of festivities continues at least until day fifteen of the new year, when the Lantern Festival occurs. The official celebration (the «Birthday») of the Lord of Heaven takes place on the ninth day of the New Year. The celebration includes community activities, such as a solemn religious procession (*raojing*) through the streets. At the temple, a Jade Emperor ritual, called *bai tiangong*, is held, during which priests and laymen prostrate themselves, burn incense and make food offerings. The altar-table is of the most lavish type, with plenty of flowers, candles, and lanterns, and all kinds of foodstuff, candies, nuts, cakes, etcetera. Each family also celebrates privately, in various ways according to the region.

The complete celebration of the Lord of Heaven includes therefore three moments: at midnight of New Year Eve, the morning of New Year Day, and day nine. On New Year's Eve, each family sets up the «doorway worship» table at the entrance of their home. The doorway worship, a ritual common in Taiwanese religious practice, entails the setting up of a table at the entrance of the home, company building, or institution. Various offerings are arranged on the table according to the festivity and the deity involved. For the Lord of Heaven feast day, the preparation is more abundant than usual, and there are special rules, admitting many local variations. The sacred table is to be set right outside the entrance, or inside the entrance, facing outwards. Flowers, candles or lanterns, and incense are set, together with gold-coloured paper money and foodstuff, including two dishes of fruits, six cups of candies, cakes, and noodles.

The first ritual takes place at midnight on New Year's Eve, and consists in the sending away the past year and praying for the new year. At the established hour, the whole family will kneel together three times and kowtow nine times, to pay homage to the Lord of Heaven and ask for his blessing. In the morning of New Year's Day, it is possible to

worship again in the home or visit a temple and pray for the new year. Finally, early at six o'clock in the morning of day nine, the ritual of worship to the Lord of Heaven, with kneeling, prostrations and prayers, is performed.

When performing the worship for the Lord of Heaven (*Bai Tiangong*), numerous taboos must be observed. Neglecting them would bring about a whole year of misfortune. First, offerings must be arranged in two layers, on the upper layer, dedicated to the Lord of Heaven, there should be only vegetables, no meat. There is meat on the lower level, in specifically a whole chicken or duck. Only cockerels, not hens, should be used. Second, offered fruit should not be arranged in clusters or bunches. Apples, grapefruits, oranges, or peaches are most suitable. Third, chicken, duck or fish should be whole, head or tail should not be removed. Fourth, Joss money (*Tiangong jin*) must be in large size, double the usual size. Fifth, it is forbidden to kill the animals on the day of the worship. Sixth, Worship of the Lord of Heaven should not be done later than worship of ancestors or worship of the god of the place (*Dijizhu*). Seventh, during the worship, it is strictly forbidden to utter dirty words and swear at people; blasphemy of the Lord of Heaven must be avoided, or one might easily be punished. Eighth, if the worship is of the simple kind, there should be only vegetarian offerings, no meat. Ninth, hanging women's underwear to dry near the worship table is not permitted, as it would be impolite toward the Lord of Heaven.¹¹

Chinese, as well as Taiwanese, popular religion has been assiduously studied by anthropologists, on account of the great variety of temples, deities, rituals, and celebrations it offers. On the contrary, it has attracted much less interest from scholars of religious studies, who tend to dismiss it as a hodgepodge of social customs rather than real religion. Given its lack of a founder, holy scriptures, and consistency of beliefs, they see it as a collection of crass superstitions, expressions of selfish interests, aimed at asking deities for material advantage.

However, a survey of the cult to the Lord of Heaven reveals that, actually, underlying popular Chinese religion is the Confucian worldview and "theology", not unlike Western folk religious practices, with all kinds of popular devotions, Marian shrines, miraculous healings, popular beliefs and questionable traditions, which nevertheless preserve, in the background, basic elements of the Christian faith.¹²

11. «How to worship Tiangong at New Year 2022, procedure, offerings, and taboos» (「2022拜天公怎麼拜過年拜天公流程、供品與口訣禁忌總整理」, <https://mrmad.com.tw/how-to-worship-tiangong>).

12. 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*

Bibliography

CALTONHILL, Mark.

2002 *Private Prayers and Public Parades. Exploring the Religious Life of Taipei*. Taipei: Taipei City Government Department of Information, .

DONG, Fangyuan,

1984 *Taiwan minjian zongjiao xinyang (Taiwan popular religious beliefs)*. Chongqing: Wenhua Shiye Corp.

DONG, Fangyuan,

2008 *Taiwan ren de shenming (the gods of the Taiwanese)*. Taipei: Avanguard Publishing House.

MEIRONG, Lin.

«Yuhuang dadi», in *Encyclopedia of Taiwan*. Taiwan Ministry of Culture.

SCHACHTER, Bony.

2015 «Beyond the Kingly Metaphor: A Sociological Reading of the Scripture of the Jade Sovereign», *Journal of Chinese Studies* 60, pp. 95–157 (145–155).

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).

Quelle parole non dette

Riflessioni per una spiritualità del dialogo interreligioso

MATTEO REBECCHI

Nel dialogo tra fedeli di diverse religioni, come pure in ogni incontro missionario *ad gentes*, l'ascolto dell'altro è un atteggiamento fondamentale. L'accoglienza di ciò che l'altro condivide della sua fede comporta diversi aspetti. Uno è l'ascolto attento dei contenuti presentati. Un altro è l'attenzione anche a ciò che non viene detto e che invece ci si aspetterebbe di sentire quando si parla di cose spirituali, come Dio, il trascendente, il paradiso.

Mi è capitato di assistere diverse volte a presentazioni fatte da musulmani sui valori della loro fede. In genere¹, con qualche eccezione quando parla un sufi, non compare il termine «spiritualità», ma si enfatizza la sottomissione della persona a Dio. La paternità di Dio, elemento fondamentale del mio modo di vedere cristiano, non viene invece menzionata. Non si parla tanto di contemplazione, ma piuttosto di obbedienza alla volontà di Dio. Il paradiso è descritto come il luogo della retribuzione materiale, in termini di piaceri, incluso il cibo, per i meriti accumulati in vita, mentre si fa poco riferimento a un'esperienza simile alla *visio beatifica*, alla comunione con Dio.² Anche la parola «amore» è nominata raramente. In un dialogo avvenuto a tavola, dopo una conferenza, mi fu detto da un musulmano che, dal suo punto di vista, i cristiani pensano di dover amare sempre, mentre nell'Islam ci sono situazioni in cui si deve amare, e altre in cui l'amore va messo

1. Mi riferisco in generale a opinioni che ho raccolto in diverse occasioni di incontro con l'Islam, anche se il singolo musulmano potrebbe avere idee che si distanziano da esse. Il mondo musulmano è infatti molto variegato, e comprende diverse scuole di pensiero. In particolare, il sufismo si discosta molto da queste posizioni, prediligendo una visione mistica del rapporto con Allah che in qualche modo lo rende più consono a un modo di pensare cristiano. Inoltre, esso ha avuto storicamente diversi rapporti con il monachesimo cristiano che hanno prodotto un vocabolario comune. Se da un lato questo filone mistico dell'Islam sembra quello più aperto ad un dialogo col cristianesimo, va però anche ricordato che nella storia il sufismo è stato ostracizzato dagli stessi musulmani e attualmente costituisce una realtà di minoranza che difficilmente rappresenta la totalità del mondo islamico.

2. Il Corano afferma che il compiacimento di Dio è il massimo premio per il fedele (cf. Corano 9:72), ma in genere la descrizione della retribuzione escatologica è tendenzialmente di tipo materiale. Cf. Antonio Cuciniello, «La morte e l'aldilà nelle credenze dei musulmani», <https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2018/07/Cuciniello_Morte-e-aldil%C3%A0_Paper_lug2018_ed.pdf>.

da parte. Per non parlare di quanto sia scandalosa per un islamico l'idea evangelica di «offrire l'altra guancia» (Matteo 5,39), un'affermazione che il Corano corregge, rivelando un atteggiamento «bilanciato» riguardo alla violenza e alla vendetta.

La lista di cose non dette, oppure affermate in modi inaspettati potrebbe continuare. Se faccio attenzione a quanto non detto, mi sorprende l'assenza di parole che a me paiono ovvie nel discorso religioso. Tuttavia, in realtà, ovvia ne è l'assenza più che il loro utilizzo. Ascoltare l'altro, infatti, richiede da parte mia l'accettazione del fatto che l'altro sia effettivamente diverso da me, e che quindi abbia un punto di vista che non coincide con ciò che io credo sia normale, standard. L'altro è altro, e se voglio accoglierlo, devo accettare il prezzo di ascoltare ciò che egli pensa e non quello che io, cristiano, mi aspetto che egli mi dica. Questo atteggiamento è necessario per un ascolto profondo e rispettoso dell'alterità.

Nel caso dell'Islam, l'altro non è incline a parlare di spiritualità, perché manca l'idea di una «vita nello Spirito», dato che dal punto di vista islamico, lo Spirito Santo è l'angelo Gabriele e non Dio. Inoltre, la sottomissione a Dio, che a me può apparire come una forma di schiavitù spirituale, partendo dall'idea che Dio è mio Padre, per il musulmano non è problematica, visto che Islam significa proprio sottomissione e che il Corano afferma chiaramente che Dio non ha partners e non genera figli.³ Egli non è quindi l'Abbà che dona senza misura, ma è onnipotente e gode di ogni diritto⁴ e privilegio, compreso quello di chiedermi di difenderlo di vendicarlo. Questo Dio non è tenuto ad amare l'essere umano, tanto meno a soffrire per esso.

Poiché nell'Islam mancano le nozioni di incarnazione, passione e morte di Cristo, non posso pretendere che il mio interlocutore musulmano posseda un sistema di pensiero che contempla la *kenosis* cristiana. D'altro canto, la radicale unicità di Dio (*tauhid*), elemento cruciale dell'Islam, esclude in modo radicale la visione trinitaria di Dio, considerata politeista. L'idea di un'alterità all'interno dell'Essere è completamente estranea al pensiero teologico islamico. Dio è solo sé stesso. Metaforicamente, potremmo dire che esiste solo il Padre che gioisce di sé stesso,⁵ mentre il resto è non-essere. Ciò si ripercuote sulla nozione di creazione, la quale è difficilmente giustificabile partendo da una visione

3. Cf. Sura 112,3-4.

4. La morale islamica prevede l'«estrinsecismo» morale, nel senso che Allah è assolutamente libero e può volere qualsiasi cosa, indipendentemente dal fatto che sia intrinsecamente buona o cattiva. La volontà di Dio, qualunque essa sia, diventa buona semplicemente perché è voluta da Allah.

5. L'associare «rivali» o «partners» ad Allah è un peccato gravissimo (*shirk*) che lede il principio dell'unicità di Dio (*tauhid*): «In verità Allah non perdona che Gli si associ alcunché; ma, all'infuori di ciò, perdona chi vuole. Ma chi attribuisce consimili ad Allah, commette un peccato immenso» (Corano 4,38).

dell'Essere che non conosce ciò che è altro da Sé, e sui rapporti con gli altri, in particolare con chi pensa e crede diversamente.

Nell'Islam, il paradiso è spesso presentato in toni materialistici, perché l'idea della comunione con Dio presuppone un abbassamento del divino al livello della percezione umana. Ciò mette in questione l'assoluta trascendenza di Allah, che permane anche nell'aldilà.⁶ Ne risulta un Dio che è una «super-realtà eterea», e non un Dio personale che mi ama e con cui è possibile instaurare una relazione di comunione.

Percepire nell'animo l'assenza di parole importanti e la presenza di affermazioni che sconcertano, fanno parte del mio «farmi tutto a tutti» nel dialogo. L'alternativa sarebbe quella di ascoltare interpretando quello che l'altro dice in chiave cristiana, proiettando sull'altro la mia idea religiosa, rendendo il dialogo una manipolazione della controparte. Questo non sarebbe un atteggiamento rispettoso l'altro, della sua unicità, della sua coscienza e la sua fede. Se ciò accade, ciò che ne risulta non è dialogo, ma un monologo dominato dalla mia interpretazione, un rapporto forzato, che non rende giustizia delle differenze, dei punti di vista, delle tradizioni, delle scritture, producendo una falsa intesa. Questo modo di relazionarsi viola la sacralità dell'altro, di ciò che è più caro alla sua coscienza. Per quanto io possa percepire sbagliato il punto di vista dell'altro, il rispetto nei suoi confronti è fondamentale per amare la persona che ho davanti così come è realmente.

Le parole non dette o dette in maniera diversa da come me le aspetterei, arrivano inevitabilmente a delineare una visione di Dio che potrei percepire come «distorta», sconcertante, perfino inaccettabile. Il mio interlocutore, infatti, non sta solo parlando di idee astratte, ma di una Persona che io conosco nel mio intimo e amo con tutto me stesso. Dio è la Persona più importante della mia vita, più importante dei miei stessi genitori. Sentirla descritta in modo «inconsueto» non può lasciarmi indifferente. In quanto cristiano, non posso condannare la visione dell'altro, ma la sospensione del giudizio passa attraverso la sofferenza di dover accettare il fatto che Dio, questa Persona che io amo, sia percepita e descritta in modo diverso da come la conosco io. Questa sospensione del giudizio richie-

6. Il *takbir*, e cioè l'espressione *Allāhu akbar* usata nella preghiera, nei momenti di difficoltà e di sfida, significa «Allah è più grande». Il superlativo indica l'assoluta alterità (superiorità) di Dio rispetto a tutto. Ciò impedisce il fatto di confinare Dio in nessun tipo di definizione ed esperienza finita. Inoltre, l'Islam vieta l'uso delle immagini e antropomorfismi per descrivere Allah. Ciò è dovuto all'opposizione verso le tradizioni pagane antecedenti all'Islam, ma anche per il fatto di preservare l'assoluta trascendenza di Dio rispetto all'uomo e alla percezione finita che esso ha del divino. Creare un'immagine di Dio viene associata con la fabbricazione di un idolo. Cfr. «Allah is Greater than Everything», <<https://www.islamweb.net/en/fatwa/432856/allah-is-greater-than-everything>>; Anna Canton, «L'arte nell'Islam: quando il divino trascende l'immagine», <<https://www.difesapopolo.it/Media/OpenMagazine/Il-giornale-della-settimana/ARTICOLO-IN-ARRIVO/L-arte-nell-Islam-quando-il-divino-trascende-l-immagine>>.

de uno sforzo d'amore: accetto, per amore, la persona che mi sta davanti, nonostante il suo pensiero non sia il mio. Si tratta di una vera ascesi nel dialogo. Nel dialogo si dice spesso che bisogna mettersi nelle scarpe degli altri. È una metafora bellissima, finché non la si sperimenta nella realtà. Basta provare veramente a camminare qualche chilometro con le scarpe di qualcun altro, per renderci conto che, soprattutto se la misura è un po' più piccola della nostra, può essere scomodo e anche doloroso.

Perché accetto questa sofferenza? Penso che la risposta sia duplice. Il primo motivo è che io dialogo per amare la persona che mi sta davanti, non tanto la sua religione e il suo sistema di pensiero. Se percepisco che non conosco Dio nello stesso modo in cui lui l'altro lo sta descrivendo, questo non mi impedisce di amare il fratello con cui sto dialogando. Riconosco in lui Cristo, qualsiasi sia la consapevolezza che lui ha di questa Presenza nella sua anima. Il secondo motivo è che credo in una mistica dell'incontro. Esso avviene non tanto tra me e l'altro, ma tra quel Cristo presente in me in virtù del battesimo e la mia adesione al vangelo, e il seme del Verbo, presenza «embrionale» di Cristo nel cuore del fratello non cristiano. È questo incontro che rende il dialogo fruttuoso e che ripaga della sofferenza insita nell'ascolto profondo. In questo incontro tra Cristo presente in me e nell'altro, Egli, che è la Luce, illumina entrambi allo stesso tempo. È Cristo il vero Maestro davanti al quale cui i dialoganti si mettono in ascolto. E questo provoca cambiamento, conversione, suscitando nuovi modi di vedere, sia in me che nell'altro. E questo non è altro che evangelizzazione; un'evangelizzazione operata da Cristo presente in noi.⁷

Spesso questa Luce opera nell'anima della persona in maniera autonoma. Ho in mente diversi musulmani che, dopo l'esperienza di relazioni positive con cristiani, hanno iniziato un pellegrinaggio verso un sistema di pensiero che loro ritenevano più umanizzante e spirituale, un percorso attraverso diverse scuole di pensiero (*madhhab*), passando ad esempio dall'Islam di tendenza *wahabita*, a quello sciita, per poi approdare al sufismo. Ma certe volte questa Luce si serve anche del nostro contributo diretto. Lo si nota, per esempio, quando l'interlocutore inizia a incuriosirsi della fede cristiana, fa domande, riflette sulle nostre affermazioni, aprendosi a una nuova realtà. E così si crea lo spazio dell'annuncio anche esplicito, con le parole.

Negli incontri di dialogo interreligioso si ripete spesso che dobbiamo cercare il terreno comune. Questo approccio è fondamentale e necessario. Lo usano anche i papi,

7. Giovanni Paolo II afferma che «Attraverso il dialogo [interreligioso] facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi; poiché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio». (Giovanni Paolo II, *Incontro con esponenti delle religioni non cristiane nella Rajaji Hall di Madras, Calcutta, India, 5 febbraio 1986*).

come ha fatto Francesco con il documento sulla Fratellanza Umana di Abu Dhabi,⁸ e gli esponenti musulmani che risposero alla crisi che seguì la controversa conferenza di Benedetto XVI a Ratisbona nel 2006, con il documento «A Common Word between Us and You».⁹

Condividiamo l'umanità, amiamo la pace e i rapporti fraterni, abbiamo tutti a cuore il bene comune, abbiamo una visione condivisa su alcune tematiche teologiche e morali. Bisogna scoprire questi valori e utilizzarli come elementi per crescere nella fraternità.

Tuttavia, l'amore per la persona non cristiana non può interrompersi una volta che si raggiunge il *limes* di questo territorio comune. Il farsi tutto a tutti, la logica dell'incarnazione e *kenosis* di Cristo (cf. 1 Corinti 9,22; Filippesi 2,7), richiede di superare il confine dello spazio condiviso, per entrare da ospiti, in punta di piedi e con pieno rispetto, nella casa dell'altro. Non sarà necessariamente territorio nemico o ostile, ma per me sarà sempre un territorio alieno.¹⁰ Non mi ci troverò a casa, e qualche elemento di questo territorio continuerà a disorientarmi.

Eppure posso visitarlo, osservarlo, apprezzarlo, goderne la bellezza, fare miei i valori positivi che vi trovo, perché desidero amare quel prossimo che in quella casa ci abita. Personalmente, ogni incontro col mondo musulmano è un continuo richiamo a una mia conversione a Dio. Alcuni valori Islamici che più mi sfidano e che fanno appello ad una maggiore serietà nella mia vita di fede sono l'amore alla Scrittura, la serietà nel vivere la volontà di Dio, la fedeltà alla morale, l'impegno ascetico. I semi del Verbo mi evangelizzano. Tuttavia, questo essere «fuori casa», richiede un piccolo sacrificio, ma è il modo che ho per far sì che il Maestro, vivo in me e nell'altro, allarghi, con i suoi tempi e modi, lo spazio comune, finché tutto il mondo non diventerà casa.¹¹

8. Papa Francesco e Ahmad Al-Tayyeb, «Documento sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza comune», <https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>.

9. Il documento mette in rilievo come i comandamenti dell'amore a Dio e al prossimo siano ugualmente presenti nella tradizione ebraica, cristiana e islamica, rappresentando in questo modo un comune terreno di dialogo tra esse. (<https://www.acommonword.com/the-acw-document/>).

10. Lo Spirito Santo opera e genera frutti positivi anche al di fuori dei confini visibili della chiesa. Nell'Enciclica *Redemptoris Missio*, Giovanni Paolo II afferma, riguardo al dialogo interreligioso, che «con esso la chiesa intende scoprire i “germi del Verbo” (*Ad Gentes* 11.15), “raggi della verità che illumina tutti gli uomini” (*Nostra Aetate* 2); germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e la carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti» (RM 56).

11. Father Matteo Rebecchi, a Xaverian missionary, is the rector of the Xaverian Theologate of Asia, in the Philippines. He previously worked in Indonesia for many years.

Buddhismo, ambientalismo e animalismo

(Seconda parte)

TIZIANO TOSOLINI

Etica della natura

Per quanto riguarda la vegetazione, che oggi costituisce una tematica importante dell'agenda ecologica, il Buddhismo non fornisce delle indicazioni specifiche per la sua conservazione o protezione, sebbene nei testi si riscontrino dei riferimenti estetici alla vegetazione,¹ oltre che, come abbiamo visto, si indichi negli habitat naturali i luoghi più indicati per perseguire, nella completa solitudine² e senza distrazioni, la via della liberazione.³ Ci si può tuttavia chiedere se il precetto di non nuocere o non recare danno agli esseri senzienti, cioè il primo precetto, si possa estendere anche al regno vegetale. Alcuni testi, ad esempio, affermano che del karma negativo ricade su colui che taglia un ramo o un albero che un tempo dava frutto e ombra, e che del merito è concesso a chi pianta boschi e par-

1. La bellezza naturale del boschetto della foresta di Gosinga vicino a Vesāli, piena di alberi profumati in fiore, ad esempio, è descritta come molto piacevole alla vista in una notte di luna. Si veda: MN i 212: «Sia benvenuto l'onorevole Anando che assiste il Sublime. Bella, fratello Anando, è la selva Gosingam, magnifica la chiara notte lunare, gli alberi stanno in pieno fiore, pare che celesti profumi spirino intorno. Quale monaco, fratello Anando, può dare splendore alla selva Gosingam?».

2. La solitudine trovata in luoghi naturali è consigliata anche per la pratica della meditazione. Come afferma uno dei discorsi dottrinali più importanti del Buddha, nel quale si descrive come lo sviluppo della presenza mentale nei quattro *satipatthana* («fondamenti della presenza mentale», o «cornici di riferimento») — sul corpo, sulle sensazioni, sulla mente e sugli oggetti mentali — possa condurre al perfetto risveglio: «E come fa un monaco a rimanere concentrato presso il corpo sul corpo? «Un monaco — si reca in una foresta, ai piedi di un albero in un luogo isolato, siede incrociando le gambe, mantenendo il corpo eretto e applicando la piena attenzione. Consapevole inspira, consapevole espira. Quando inspira lungamente è consapevole di inspirare lungamente; quando espira lungamente è consapevole di espirare lungamente; quando inspira brevemente, è consapevole di inspirare brevemente; quando espira brevemente è consapevole di espirare brevemente. Egli si esercita ad inspirare sperimentando l'intero corpo e ad espirare sperimentando l'intero corpo. Egli si esercita ad inspirare calmando l'attività corporea dell'inspirazione e ad espirare calmando l'attività corporea dell'espirazione» (DN ii 291). Si veda anche DN iii 54: «Signore, ho sentito dire che coloro che erano Arahāt, Supremi Buddha, Tathagata quando si riunivano non erano soliti gridare o discutere ad alta voce di re... ma si ritiravano in una foresta in completa solitudine, come succede adesso».

3. Cfr. ad esempio, MN i 274: «Ecco, monaci, il monaco cerca un luogo tranquillo, appartato, un bosco, il piede d'un albero, una grotta nelle rupi, una caverna di montagna, un cimitero, il folto d'una selva, un giaciglio di stame nell'aperta pianura».

chi.⁴ Tuttavia, e al contrario di altri movimenti religiosi, come ad esempio il Giainismo che sostiene come le piante e perfino i minerali contengano il principio vitale o anima (*jīvas*) includendole così nel del ciclo delle rinascite, nei testi buddhisti non compare alcun accenno al fatto che si possa rinascere come una pianta (non vi è alcun accenno ad un regno vegetale nei sei stadi della rinascita), o che anche le stesse piante possano rinascere. La questione da risolvere sembra dunque incentrarsi sulla domanda se le piante siano da considerarsi come esseri senzienti, ovvero dotati di sensazione e percezione (come lo sono gli animali, ad esempio), oppure se le piante (e con esse le pietre, la terra, l'acqua e altri esseri inorganici) non posseggano quelle qualità che le renderebbero senzienti, e quindi siano escluse dal precetto che impone di astenersi dall'ucciderli o dal ferirli.

Nel Buddhismo primitivo, affermano alcuni studiosi, esistono delle fonti che indicano, o accennano, al fatto che le piante fossero considerate come degli esseri viventi, o se non altro non come degli esseri completamente inanimati.⁵ In una delle sentenze incluse nel codice monastico *Pātimokkha*, si afferma esplicitamente che se un monaco rovina delle piante, commette una colpa minore che deve essere espiata (*pācittiya* n. 11), mentre in un passo parallelo si sostiene che il monaco che agisce moralmente non deve danneggiare semi e piante.⁶ Tuttavia, a queste indicazioni non viene proposta alcuna motivazione plausibile sul perché si dovrebbe rispettare la vegetazione (le varie soluzioni tentate spaziano dal rispetto che si deve al raccolto e alle piante coltivate per non danneggiare il possessore del campo, al fatto che nelle piante si annidano altre piccole forme animali — e che quindi uccidendo la pianta si ucciderebbero anche gli esseri senzienti che vivono in essa, come formiche e insetti — oltre al fatto gli alberi sono ritenuti essere anche la sede privilegiata di alcune divinità) eccetto forse che nell'antichità l'ingiunzione di non di ledere la vegetazione era derivata dal fatto di essere considerata come una forma di vita che possedeva almeno una facoltà sensoriale (*ekindriya jīva*).⁷ In questo senso le piante non sono da ritenersi esseri senzienti così come lo sono gli animali, ma esse certamente non sono neppure esseri non-senzienti, in quanto sono vive. Ciò significa soltanto che non ci è

4. SN i 33: «Quale saggezza cresce costantemente giorno e notte? Quale persona virtuosa vive rettamente e raggiunge i mondi celesti?». «Coloro che piantano frutteti, foreste e costruiscono ponti, coloro che forniscono acqua da bere e dimore, la loro saggezza cresce costantemente giorno e notte. Quelle persone virtuose vivendo rettamente raggiungono i mondi celesti».

5. Si veda, a questo riguardo, L. Schmithausen, *The Problem of Sentience of Plants in Early Buddhism*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1991, pp. 1–22.

6. DN i 5: «L'asceta Gotama si astiene dal danneggiare semi e raccolti».

7. L. Schmithausen, *The Problem of Sentience of Plants in Early Buddhism*, op. cit., p. 14. Si veda anche L. Schmithausen, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees*, Lumbini International Research Institute, Lumbini, 2009.

dato conoscere cosa significhi per una pianta essere danneggiata, anche se certamente se ne possono mangiare i frutti, dato che la pianta ne produce come se avesse «calcolato» che molti di questi frutti sarebbero stati mangiati (oltre che per fornire una certa quantità di semi per continuare il ciclo riproduttivo). Forse alcune ragioni per sostenere l'interesse per l'ecologia e l'ambiente nel Buddhismo potrebbero essere ricercate sia estendendo anche al regno vegetale l'applicazione delle virtù della compassione, della equanimità (*upekkā*) e della gioia empatica (oltre che dell'appagamento per ciò che uno già possiede — *santutthi* — evitando così di assecondare il vizio dell'avidità e di ogni forma di attaccamento)⁸, sia nel fatto di riconoscere che, sebbene la sopravvivenza dell'uomo sia possibile solo nuocendo altri esseri viventi, la scelta migliore che l'uomo possa fare è quella di ridurre al minimo l'impatto negativo che le sue azioni hanno sull'ambiente circostante, opponendosi con forza alla deliberata uccisione degli animali e alla incontrollata distruzione dell'ecosistema⁹. Occorre tuttavia notare che anche queste ragioni sembrano porre

8. SN ii 194–195: «A Savatthi. «Monaci, Kassapa è soddisfatto di qualsiasi veste, e loda la sua soddisfazione nell'indossare ogni tipo di veste, e non cerca impropriamente altri tipi di veste. Se non ottiene una veste non si rattrista, e se ne ottiene una la utilizza liberamente con distacco e senza attaccamento. Monaci, Kassapa è soddisfatto di qualsiasi cibo elemosinato ... di qualsiasi dimora ... di qualsiasi medicina ... e se li ottiene li utilizza liberamente con distacco e senza attaccamento. ... Monaci, vi esorto a seguire l'esempio di Kassapa o di uno come lui. Così esortati, dovrete ben esercitarvi».

9. Questa estensione della pratica delle virtù anche al mondo vegetale, di cui si fa promotore ad esempio D. Keown nel suo «Buddhism and Ecology: A Virtue Ethics Approach» in *Contemporary Buddhism*, 2007, 8/2: pp. 97–112, non è del tutto esente da critiche. Qualche studioso, infatti, fa notare che «Un'etica della virtù non fornisce un modo rapido per prendere decisioni. Inoltre, aspettarsi che la maggioranza degli esseri umani coltivi caratteri virtuosi, e quindi corregga le proprie azioni distruttive per l'ambiente, sembra, nel migliore dei casi, utopico» in C. Ives, «Resources for Buddhist Environmental Ethics» in *Journal of Buddhist Ethics*, 2013, 20: p. 554. Ecco perché, prosegue lo studioso, «In un certo senso, l'impegno generale del Buddhismo ad alleviare la sofferenza di tutti gli esseri senzienti punta, oltre l'etica delle virtù buddhiste, a un impegno consequenzialista, ad agire in modi che risultino in una diminuzione netta della sofferenza del maggior numero di esseri senzienti e forse anche a un'implicita posizione deontologica secondo cui abbiamo il dovere di alleviare la sofferenza» (*ibidem*). Una seconda considerazione sull'estensione delle virtù buddhiste al regno vegetale (oltre che animale) riguarda il fatto che la pratica della virtù è diretta non alle *specie* nella loro totalità, ma all'*individuo* nella sua singolarità. Utile, a questo riguardo, ci sembra la distinzione effettuata da Schmithausen tra un'*etica della natura che si occupa degli individui*, e un'*etica ecologica*. «Per quanto riguarda gli individui, penso in primo luogo agli individui senzienti, soggetti a qualche forma di *sofferenza* (come il dolore, la paura o lo stress), quindi, in primo luogo, agli animali (come individui: «etica animale»). Ma anche le piante e persino le formazioni degli elementi possono essere prese in considerazione quando sono focalizzate come individui (come, ad esempio, un singolo albero), a maggior ragione se anch'esse sono considerate senzienti. Al contrario, ritengo che l'*etica ecologica* si occupi di *ecosistemi*, o paesaggi, e di *biodiversità* (cioè, di *specie*), quindi di livelli normalmente considerati sovraindividuali. Certo, entrambi i livelli sono in qualche modo interrelati: gli individui *appartengono* a una specie ed *esistono* in un ecosistema, le specie si estinguono se tutti gli individui che vi appartengono muoiono, e il collasso di un ecosistema può causare la morte degli individui che lo abitano. Tuttavia, gli «interessi» (se così si può dire) o i valori in gioco nell'etica degli individui, da un lato, e nell'etica ecologica, dall'altro, non sempre coincidono e talvolta possono entrare in conflitto. Gli individui vogliono sopravvivere e ottenere la massima propagazione, mentre l'ecosistema e la sua biodiversità si basano sull'equilibrio, che comporta la morte degli individui in eccesso»

l'accento sull'aspetto antropocentrico del rapporto che l'uomo intrattiene con la natura, e che quindi anche l'ambiente naturale viene rispettato solo in quanto supporto per l'asceta o il credente in cammino verso la realizzazione della sua pienezza spirituale.

Rimangono infine da risolvere alcuni dubbi riguardo al fatto se e fino a che punto gli elementi che costituiscono la natura siano soggetti alla legge del *karma*, e se, in secondo luogo, anche questi esseri animati posseggono la «natura-di-Buddha», se cioè anch'essi possano ritenersi, nella loro natura autentica, dei buddha.

Circa il primo interrogativo, lo studioso David Keown sostiene che il precetto di non uccidere alcun essere senziente certamente include gli animali, ma esso non può essere applicato anche alle forme di vita microscopiche perché «è improbabile che il Buddhismo consideri questi piccoli organismi come esistenze *karmiche*».¹⁰ Per «vita *karmica*» l'autore intende quelle forme di vita che sono senzienti, reincarnate e moralmente autonome. Questa regola includerebbe senza dubbio gli esseri umani e i mammiferi superiori, ma ai livelli inferiori della scala evolutiva ci sarebbe un numero di specie con uno status morale a dir poco ambiguo. Alcuni testi affermano che per «esseri senzienti» si devono intendere tutti gli animali che sono visibili, oltre al fatto che tra le forme di vita in cui si può rinascere sono inclusi scorpioni e millepiedi¹¹, blatte e vermi.¹² Tuttavia, superata questa soglia, come nel caso di forme di vita microscopiche (come ad esempio dei virus) il precetto di non uccidere non si applicherebbe in quanto esse, pur essendo parte dell'ambiente, non sono esseri senzienti (non provano dolore in quanto privi del sistema nervoso centrale), non hanno dietro a sé una storia *karmica* (un nuovo virus non è vissuto prima), e non sono certamente capaci di scelte morali. Tuttavia, ciò non significa che l'adozione del concetto di «vita *karmica*», che considera la maggior parte della vita naturale come privo di valore morale intrinseco, precluda il rispetto della natura anche se solo dal punto di vista strumentale: privati di quanto la natura e l'ecosistema offre agli esseri senzienti

(L. Schmithausen, «Buddhism and the Ethics of Nature. Some Remarks» op. cit., pp. 27–8).

10. D. Keown, *Buddhism and Bioethics*, op. cit., p. 48.

11. AN v 289: «E affermo che per chi si avvierà verso una meta e una rinascita perversa, vi sono solo due destinazioni: o gli inferni dolorosi o una specie di animali striscianti. E quali sono le specie di animali striscianti? Il serpente, lo scorpione, il millepiedi, la mangusta, il gatto, il topo e il gufo, qualsiasi altro animale che si allontana quando vede l'uomo. Così un essere rinasce da un essere; si rinasce attraverso le proprie azioni. Quando si è rinati, i contatti lo influenzano. È in questo modo, dico, che gli esseri sono eredi del loro *kamma*».

12. MN iii 168–169: «Altri divengono animali che nascono, invecchiano e muoiono nell'oscurità come blatte, vermi, tarme e così via; altri nascono, invecchiano e muoiono nell'acqua come pesci, tartarughe, coccodrilli e così via; altri nascono, invecchiano e muoiono nell'immondizia, nel pesce, nella carne, nel latte putridi, nei letamai, nelle pozzanghere, nelle sostanze in putrefazione».

(ad esempio l'ossigeno e l'acqua), infatti, anche coloro che sono inclusi e condividono la vita *karmica* stessa verrebbero ben presto a mancare e a scomparire.¹³

Per quanto riguarda una delle dottrine fondamentali presente nel Buddhismo Mahāyāna, quella della «Natura-di-Buddha», vi sono almeno due problemi che devono essere evidenziati.¹⁴ Sebbene questa dottrina sia stata utilizzata con grande efficacia per promuovere il vegetarianismo (gli animali, in quanto esseri senzienti, posseggono la *buddhitā*), il problema che sorge nell'attribuire questa qualifica anche alle piante e alla vegetazione, è che allora all'uomo non rimarrebbe più nulla di commestibile da mangiare, oltre al fatto che danneggiare o uccidere degli esseri animati che compongono l'eco-sistema significherebbe infrangere il primo precetto, e quindi accumulare del karma negativo. La seconda difficoltà, invece, riguarda il fatto che se la Natura-di-buddha è identica con la vera essenza di tutti gli enti e pervade ogni cosa, allora non solo gli elementi naturali, ma anche ogni prodotto delle società antiche e moderne possiede la Natura-di-Buddha: i muri come i robot, le sedie come le discariche, i rifiuti tossici come le bombe nucleari. Ora, se per Natura-di-buddha si intende la semplice impermanenza di tutte le cose, allora il concetto, se applicato a tutte le cose della realtà, non pone particolari problemi: tutto ciò che esiste è infatti soggetto alla legge della transitorietà e della fugacità. Ma se per Natura-di-buddha si intende indicare la *buddhitā* stessa insita in tutte le cose, allora la teoria parrebbe essere di scarsa utilità per fondare o stabilire un'etica ecologica in quanto essa non sarebbe di alcun aiuto nel distinguere e giudicare quali sarebbero gli elementi nocivi a cui porre rimedio, e quelli benefici da salvaguardare.¹⁵ Tuttavia, e a favore dell'idea che ogni cosa della realtà possiede la Natura-di-buddha, si possono citare alcuni monaci illustri, come il filosofo Eihei Dōgen (1200–1253), fondatore in della Scuola Sōtō Zen in

13. D. Keown, *Buddhism and Bioethics*, op. cit., pp. 48–9: «Gli organismi minuscoli e altre forme di vita non *karmica*, come la vita vegetale e delle piante, svolgono un ruolo importante nel mantenere l'equilibrio ecologico necessario per la prosperità della vita umana e animale. Distruggere queste forme di vita significa minacciare il benessere della comunità *karmica* e ha quindi serie implicazioni morali. La vita vegetale e delle piante ha anche un valore strumentale più diretto, ad esempio come fonte di nutrimento e ossigeno. La base della preoccupazione ecologica nel Buddhismo va quindi ricercata nell'importante ruolo che l'ambiente naturale svolge nel sostenere la vita *karmica*. Poiché l'ecologia del pianeta è un sistema complesso e delicato, ne consegue che l'ambiente naturale deve essere trattato con rispetto».

14. Si veda, a questo riguardo, L. Schmithausen, *Buddhism and Nature. The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990*, op. cit., pp. 24–6.

15. Occorre notare che nel Buddhismo tantrico (così come in quel particolare movimento spirituale giapponese chiamato *Shugendō*, 修験道 o «la via del potere spirituale mediante l'ascesi») esiste l'idea che certe zone montuose siano rappresentazioni fisiche del corpo o del mandala di una divinità tantrica, oltre che l'idea che tutto il mondo sia il corpo del Buddha cosmico Vairocana. Tuttavia, anche in questo caso non è facile comprendere come, se il mondo intero è il corpo di Vairocana, solo la natura sarebbe santificata, e non anche artefatti di ogni tipo. Si veda, ad es., A. Grapard, *Mountain Mandalas. Shugendō in Kyūshū*, London and New York, Bloomsbury 2016.

Giappone, e il monaco vietnamita Thích Nhất Hạnh (1926–2022). Il primo è convinto che il mondo fenomenico non tanto contenga in sé, o manifesti, la Natura-di-Buddha, quanto piuttosto che esso stesso sia già la Natura-di-Buddha. Ogni aspetto della natura, per Dōgen, ha un valore intrinseco perché buddha non si lo diventa, ma lo si è già, ovvero la buddhità non deve essere acquisita, ma semplicemente attualizzata: essa non è una potenzialità latente, ma la fondamentale e originaria natura di tutti gli esseri. Allorquando si avverte che l'impermanenza è la vera natura degli esseri e si accetta di lasciar cadere il proprio io rinunciando all'erronea idea di possedere un sé sostanziale, ecco che allora non esiste più alcuna dualità tra il sé e la realtà delle cose e si realizza la vera mente dell'illuminazione.¹⁶ Il monaco Thích Nhất Hạnh, invece, scriveva nel suo undicesimo precetto dell'Inter-essere: «Consapevoli che l'ambiente e la società hanno subito grandi violenze e ingiustizie, ci impegniamo a non vivere di una professione dannosa per gli esseri umani e per la natura».¹⁷ Egli ricordava poi ai suoi seguaci che sussiste una relazione di causa e di effetto, o di originazione in dipendenza, tra tutte le cose del mondo, non esclusi gli elementi vegetali, così che dobbiamo sentirci responsabili nei confronti non solo degli animali, ma anche della stessa natura. Anche in questo caso, ciò che dovrebbe guidare il pensiero e il comportamento dell'uomo nei confronti dell'eco-sistema e dell'ambiente è quella «regola d'oro» che stabilisce come tutti desiderino vivere e aborriscono la distruzione e la morte. Tuttavia, anche in questo caso, il rispetto che l'uomo deve nei confronti nella natura non riguarda tanto la natura considerata in se stessa, ma soltanto il fatto che un comportamento nocivo nei suoi confronti influirebbe negativamente sul progresso del fedele in cammino verso la propria realizzazione spirituale.

16. A. Tollini, *Buddha e natura di buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini, Roma 2004, pp 84–5: «L'impermanenza è la natura di buddha». La permanenza è la trasformazione non ancora avvenuta. Quando la trasformazione non è ancora avvenuta, anche se si cambia avendo eliminato le passioni, o se anche si cambia perché le passioni si eliminano da sé, non necessariamente non si ha più a che fare con le tracce di quanto è stato in precedenza o sarà e quindi è permanenza. Quindi, la stessa impermanenza dell'erba, delle piante e dei boschi è essa stessa la natura-di-buddha. La stessa impermanenza degli uomini, delle cose e della mente è la natura-di-buddha. L'impermanenza di paesi, terre, monti e fiumi è tale perché essi sono la natura-di-buddha. La suprema e perfetta illuminazione è impermanente perché è la natura-di-buddha. Il grande *nirvāna* essendo impermanente è la natura-di-buddha». Per un'introduzione al pensiero di Dōgen, si veda T. Watsuji, *Il monaco Dōgen*, trad. T. Tosolini, Edizioni Mimesis, Udine-Milano 2016.

17. Cfr. <<https://www.avalokita.it/i-quattordici-addestramenti-alla-consapevolezza/>>.

Conclusione

La riflessione e gli atteggiamenti buddhisti nei confronti degli animali e della natura sono abbastanza complessi, se non a volte persino contraddittori. Da una parte i vari riferimenti che si riscontrano nei testi riguardanti le piante e agli animali dimostrano che il Buddhismo è consapevole dell'interrelazionalità di tutte le cose e dell'importanza del mondo della natura, anche se esso certamente non insegna, né auspica, alcuna identificazione con esso¹⁸. Dall'altra, l'importanza riservata agli esseri umani, e la continua sottolineatura che il loro scopo ultimo sia la ricerca della liberazione, pare offrire l'impressione che il mondo animale e quello vegetale abbiano un valore del tutto secondario, se non proprio strumentale, rispetto all'uomo.¹⁹ D'altra parte, gli insegnamenti buddhisti non insistono in alcun modo sulla necessità di riscattare il *samsāra* ripristinando il suo equilibrio ecologico, quanto piuttosto sono incentrati sulla cruciale importanza di raggiungere il *nirvāna*. Anche riguardo al tema su quale sia il modo migliore per dare un fondamento al discorso ecologico e animalista nel Buddhismo non ci sono pareri unanimi. Alcuni studiosi tendono ad estendere le virtù etiche della compassione, della non-violenza, della gentilezza amorevole e della saggezza anche al mondo vegetale e animale e, sebbene siano consapevoli che queste virtù non sono state insegnate principalmente per questo motivo, essi però sono convinti che queste esse tendono a promuovere una visione e uno stile di vita quanto mai rispettoso del mondo circostante. Altri autori, invece, propendono per una visione consequenzialista in quanto raccomandano non soltanto che un'azione debba essere valutata rapportandola ai suoi effetti, ma anche che ci si adoperi a diminuire la sofferenza inflitta dall'uomo agli esseri senzienti senza dover attendere che il soggetto abbia raggiunto una consapevolezza sufficientemente profonda per comprendere e praticare

18. Questo è uno dei motivi per cui il Buddhismo non sembra incompatibile né con quel movimento ecologico contemporaneo denominato «ecologia profonda» (il quale si interroga sul ruolo della vita umana come parte dell'ecosfera e sulla non dualità tra l'organismo umano e il suo ambiente naturale), né con il cosiddetto Eco-buddhismo, (un moderno tentativo americano di articolare una risposta autenticamente buddista agli attuali problemi ambientali). Per un approfondimento critico su questi temi si veda D. H. Henning, *A Manual of Buddhism and Deep Ecology*, Buddha Dharma Education Association Inc, 2002; I. Harris, «Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism» in *Religion*, 1995, 25: pp. 199–211.

19. Questa sottolineatura antropologica è ciò che distingue il Buddhismo dal cosiddetto «eco-femminismo», il quale studia il parallelismo tra la subordinazione delle donne e il degrado ambientale — oltre che indagare le intersezioni tra sessismo, dominio sulla natura, razzismo, specismo ecc. Il Buddhismo, al contrario, non solo non critica (o non riconosce) il concetto di «androcentrismo» (ovvero, che sia la condotta dei soli uomini, e non di tutti gli esseri umani, che è responsabile per l'impoverimento dell'ambiente), ma contiene a volte anche delle interpretazioni sulle donne piuttosto negative. Cfr. ad esempio, DN ii 141: «Allora il Venerabile Ananda disse al Sublime: «Come, Signore, dovremmo comportarci verso le donne?». «Non vedetele, Ananda». «Ma, Signore, se le vedessimo?». «Non parlar loro, Ananda». «Ma, Signore, se ci dovessimo parlare?». «Allora, Ananda, vi occorrerà stabilire la presenza mentale».

le virtù. Non rimane così del tutto chiaro quale debba essere il fondamento teorico sul quale il Buddhismo possa basare i suoi ragionamenti, e offrire così al dibattito contemporaneo una vera e propria ecologia buddhista.²⁰

*La prima parte di questo articolo
è stata pubblicata in Quaderni del CSA 17/3: 159–174*

20. Padre 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.

Cultura
e società



Novelle Bengalesi — XX

Mathor

Menho

Un singolare rito funebre

ANTONIO GERMANO

Novelle Bengalesi — XX

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Methor¹

Questa volta sostituirò la breve premessa con un racconto autobiografico. Solitamente, la giornata di domenica si apre con la celebrazione liturgica. Si comincia di buon'ora, alle sei e mezzo, perché qui in Bangladesh la domenica è giorno lavorativo e quindi bisogna sistemare le cose del Signore prima delle otto del mattino. L'assemblea domenicale risulta formata dal piccolo nucleo di battezzati (una decina in tutto) e da quello più numeroso dei catecumeni, una sessantina, con i quali abbiamo iniziato il lungo cammino (almeno quattro anni) di avvicinamento a Gesù, che culminerà con il battesimo. La liturgia, naturalmente, con i canti e le letture, l'abbiamo preparata in anticipo, perché sia partecipata il più possibile. È uno dei punti su cui ho insistito molto fin dall'inizio, perché si sta ponendo le basi di una tradizione che in futuro sarà il punto di riferimento per tutti quelli che diventeranno discepoli di Gesù nella zona.

Il breve testo del vangelo di oggi riecheggia il passo fondamentale del libro del Deuteronomio: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, uno è il Signore. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt. 6,4), completato da quello del Levitico: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv. 19,18). Da questi due comandamenti, dice Gesù, dipende tutta la Legge e i Profeti. Per la mia gente queste parole sono una novità assoluta, è la novità del messaggio di Gesù, che contiene in sé il germe di quella umanità nuova, senza discriminazione di casta, di razza o di religione e che riconosce ad ogni individuo l'appartenenza alla stessa famiglia, la famiglia dei figli di Dio. La società del sub-continente indiano, a cui appartiene il Bangladesh, da millenni si porta dentro il sistema delle caste, che sottolinea in maniera lacerante la diversità dei gruppi e degli individui legata alla nascita con la stratificazione infinitesimale di chi ha più diritti e di chi ne ha meno o addirittura nessuno. È difficile dire se si tratta sostanzialmente di un fenomeno culturale, a cui si è aggiunto poi l'aspetto religioso o se la visione religiosa precede la ramificazione di questo tessuto che investe ogni aspetto della vita associata. Neppure gli studiosi di Induismo si trovano d'accordo nel definire chiaramente la natura del fenomeno, anche se recentemente si propende per una spiegazione culturale piuttosto che religiosa. Infatti questa mentalità è diffusa e presente anche in Bangladesh, in cui la stragrande maggioranza della popolazione da secoli ormai è musulmana. La struttura stessa del villaggio è uno specchio fedele di questa società stratificata, con gli steccati mentali della differenziazione di casta. Infatti ogni gruppo umano, in base al suo barna (casta), ha anche una diversa collocazione topografica. Per cui abbiamo la para (raggruppamento di case) dei bramini, quella dei commercianti, dei contadini, dei pescatori... e infine i vari para dei fuori-casta con i vari nomi legati al tipo di lavoro svolto. I Muci o Rishi, per esempio, che sono i fuori-casta di Chuknogor, erano scuoiatori di carogne. Lo stigma dell'intoccabilità è rimasta su di loro anche se ora non svolgono più quel mestiere. La mia identificazione con loro è cominciata nei 12 anni trascorsi nella missione di Borodol. Mi ricor-

1. Pulitore di fogne, oppure anche spazzino.

do che quando la gente dei villaggi, che attraversavo, mi vedeva passare, soprattutto i bambini, gridava «Mucider Father asce» («Sta arrivando il padre dei Muci»). Per me naturalmente è stato un titolo di vanto. Se almeno i fuori-casta cercassero di fare unione fra di loro e di coalizzarsi, potrebbero fronteggiare tanti soprusi che vengono perpetrati nei loro confronti. Questo non accade perché, a loro volta, un Muci si sente superiore al Kaura (guardiano porci) o al Methor (colui che pulisce i cessi, che in bengalese vengono chiamati paykhana, parola che indica sia il luogo sia la sostanza).

Questa lunga premessa è stata necessaria per capire quello che sto per raccontare. Terminata la celebrazione eucaristica, mi si avvicina il guardiano della missione, che è un musulmano e mi dice: «Father, schooler paykhana theke oshombob ghondo!» («Padre, dal cesso della scuola viene fuori una puzza tremenda!»). Capisco al volo, per esperienza ormai, che si tratta di un trasbordo del pozzo nero e mi predispongo al da farsi. Il guardiano naturalmente si aspettava che gli dicessi di chiamare i methor e non si aspettava certo che io diventassi il methor di turno. Mi sono procurato un secchio ed una pala e poi mi sono diretto verso il pozzo nero. Mi sono mascherato per bene il naso, ho scopercchiato il pozzo ed ho proceduto all'operazione. Come d'incanto sono scomparsi tutti dalla circolazione, lasciandomi solo nel mio lavoro. Nessuno si è azzardato a darmi una mano, perché nessuno vuol passare per methor agli occhi degli altri. Così mi sono trasportato i miei cinquanta secchi di stabbio, che tra l'altro resero un ottimo servizio all'orto che avevo appena zappato. Questo mio gesto si è trasformato così in un elemento integrante di quella tradizione di cui parlavo che è volta a cambiare la mentalità della gente la quale crede che un certo tipo di lavoro contaminino l'uomo, segregandolo dagli altri e rendendolo intoccabile o paria. Sono certo che questo mio gesto sarà tramandato alle generazioni future e diventerà anch'esso un punto di riferimento per chi vuol diventare discepolo di Gesù.



Quel giorno Jolil era di cattivo umore. Il maestro lo aveva richiamato perché continuava a disturbare durante la lezione e lo aveva di nuovo rimproverato perché non aveva fatto i compiti a casa. E come se non bastasse, agli esami mensili aveva preso cinque. Non sapeva dove nascondere la faccia dalla vergogna. Jolil era il figlio del *chairman*. Il ragazzo non era cattivo, ma quando Shibu lo batté tre volte al gioco delle palline di marmo, Jolil non riuscì più a controllarsi. La rabbia dell'intera giornata si era accumulata su di lui. Al termine del gioco Shibu gli disse:

«Jolil, tu sei in debito con me di cinque palline, dammele!».

«Non te le darò, imbroglione, razza di *methor*!».

«Cosa hai detto?».

«Devo ripeterlo? Ho detto quello che sei! Sei un imbroglione e figlio di *methor*!».

Il volto di Shibu divenne pallido dal dolore e dalla collera, ma non rispose all'offesa. Si riaggiustò la borsa sulle spalle e tornò a casa. Il giorno dopo non andò a scuola. Suo padre andò dal direttore e gli disse:

«Signor direttore, mio figlio non verrà più a scuola».

«Come mai? Cosa è successo?».

«Noi possiamo essere poveri, ma abbiamo una dignità!».

Il direttore si fece raccontare il fatto dagli alunni. Spedì quindi una lettera al *chairman*:

«Rispettabile *chairman shaheb*, la prego di farsi vedere qui da noi a scuola. Si tratta di un problema urgente. I miei rispetti. Shoriph Alom, direttore scolastico».

Consegnò la lettera nelle mani di un alunno, che la recapitò al *chairman*. Il *chairman shaheb*, mentre si recava alla scuola, volle sapere dal figlio cosa era successo.

Appena arrivato in classe, strinse la mano al papà di Shibu e disse:

«Anondo *babu*², mio figlio ha commesso un'ingiustizia; la prego di volerlo perdonare. Le assicuro che fatti di questo genere non si verificheranno mai più».

Poi il *chairman shaheb* disse a tutti di mettersi a sedere nei propri posti. Nell'aula si era creato un tale silenzio che si sarebbe avvertito il fruscio di un filo di paglia. Il *chairman*, rivolto al figlio, esordì con queste parole:

«Jolil, quale lavoro tu pensi sia il più basso?».

«Il lavoro del *methor* e quello degli spazzini».

«Bene! Se il lavoro è basso, allora non bisogna farlo! Non è vero?».

«Certo che è vero».

«Dici sul serio?».

«Ma certo».

«Il nostro pozzo nero si è riempito; io stavo pensando: chiamerò Anondo *babu* e me lo svuoterà. Ma, secondo te, il suo mestiere non è bello. Non è vero?».

«Proprio così!».

«Questo significa che ognuno dovrebbe svuotarsi il proprio pozzo nero. Non è forse così?».

«Non capisco...».

«Lo so, per fare un tale lavoro ci vuole coraggio. Per due o tre ore non è cosa semplice sopportare la puzza e tu non hai quel coraggio. Cosa dici?».

«Significa... che io...».

«All'infuori di questa, non vi è altra soluzione, non credi?».

«Già...».

«Allora faremo proprio così. Oggi, dopo la scuola, noi due svuoteremo il nostro pozzo nero. Fra sei mesi, se nel frattempo tu avrai cambiato opinione, allora io lo farò sapere al papà di Shibu. Cosa ne pensi? Egli verrà e farà il nostro lavoro. Io lo conosco, a lui non manca il coraggio. Io gli sono amico prima ancora che tu nascessi. Lo sanno tutti».

2. Titolo di signore, riservato agli indù.

Quel giorno, dopo la scuola, Jolil insieme al papà svuotò il pozzo nero. Vomitò due o tre volte, ma suo padre non lo lasciò andare finché il lavoro non fu completato. Da quel giorno Jolil capì quanto fosse necessario e pesante fosse quel lavoro. Da quel giorno non mancò più di rispetto a Shibu. Compresse anche che nessun lavoro onesto è spregevole. È spregevole solo il mestiere del fannullone e di chi non vuole lavorare.

Menho

L'autore del racconto, Lucio Ceci, da me citato più volte, trascorse gli ultimi anni della sua vita lavorando nella zona di Chittagong (in bengalese: Chottogram). Come in precedenza era venuto in contatto con i fuori casta e si era prodigato per far capire loro l'importanza dell'educazione, intesa in senso globale. Anche qui svolse la stessa missione tra i tribali, che in Bangladesh come in altre parti del mondo non hanno vita facile. La zona di Chittagong (Chittagong Division) è una zona di confine, a nord con l'India e a sud con Myanmar. Protagonista del racconto è Menho (pronunciare Men e poi ho aspirato), una ragazzina tribale, venuta in città con i genitori e rimasta orfana per la morte del papà in un incidente stradale. La vicenda narrata è verosimile, ma penso sia stata architettata dall'autore per instillare nella gente il senso di collaborazione (vedi Menho e Sheli, due ragazzine tokai, l'una tribale e l'altra bengalese) e di altruismo (vedi l'esempio del papà di Menho, seguito dalla figlia: tutti e due mettono a repentaglio la propria vita per salvare quella di un altro, oltretutto, sconosciuto).



Menho era una ragazzina di otto anni. Abitava a Chottogram. I suoi genitori provenivano da Bandorban. Suo padre guidava il *rickshaw*, ma un giorno finì sotto la ruota di un camion e morì. Adesso Menho viveva con la madre, la quale lavorava in casa d'altri. Nel pomeriggio la mamma portava a casa del riso avanzato che dividano tra loro due. Dopo aver mangiato sentivano ancora fame e pensavano tra loro: «Quando potremo mangiare ancora?». Menho ogni giorno osservava una ragazzina come lei, che girava con una borsa di plastica in una mano e nell'altra un bastone. Un giorno le chiese:

«Vuoi giocare con me?».

«Adesso non posso, devo lavorare. Come ti chiami?».

«Menho. Cosa ci fai con quel bastone e con quella borsa?».

«Ci lavoro; vieni e ti mostrerò».

Menho s'incamminò dietro di lei. Gli occhi di Sheli erano come gli occhi di un falco. Pareva che con i suoi occhi spazzolasse ogni angolo della strada. Nessun oggetto sfuggiva alla sua vista. La più piccola cosa di valore veniva raccolta e messa nella borsa.

Menho, a più riprese, le chiese:

«Ma cosa ne farai di tutte queste cianfrusaglie?».

«Vieni con me, Mengo e capirai».

«Ahà! Il mio nome non è Mengo, ma Menho! Dài a me un manico della borsa, tu non ce la fai più!».

Nel giro di una mezz'ora la borsa era diventata molto pesante. Si fermarono dinanzi ad un piccolo negozio. La barbetta del negoziante era bianca come la neve. La sua età si aggirava intorno agli ottant'anni. Egli si rivolse a Sheli con un bel sorriso:

«Come sta, Sheli?».

«Io sto bene, *dadu*³. E tu?».

«Allah mi ha conservato in vita, cosa vuoi di più?... Vedo che oggi hai molto materiale... Separa gli oggetti di plastica, poi li peserò».

Il negoziante collocò tutto il materiale di plastica sulla bilancia e cominciò a pesarlo; poi, ammucciando il resto, scatolame, spugne, scarpe, si mise a sedere e a fare i conti:

«Sheli, oggi il tuo conto è di sette *take* e cinquanta *poysa*⁴. Prendi i soldi o li segno sul quaderno?».

«Segna cinque *take*; due *take* e mezzo dalle a Mengo, che mi ha aiutato. Oh, dimenticavo, dài una bella borsa a Mengo: da domani, porterà il materiale raccolto. Io le indicherò i posti dove raccogliarlo».

Il giorno dopo Menho incominciò il lavoro dei *tokai*⁵. I suoi occhi si fecero attenti come quelli di Sheli. Per le strade scopriva tutto velocemente e nessun oggetto le sfuggiva più. Se c'era qualcosa di valore, subito lo raccoglieva e lo metteva nella borsa. Quando la sua borsa era piena, si recava dal *dadu*. La sera, quando la madre tornò dal lavoro, Menho aprì un pezzo di stoffa e le mostrò il contenuto. Ogni giorno portava a casa mezzo chilo di riso. La madre le sorrise, l'accarezzò e poi si mette a cucinare. Adesso loro due ogni sera potevano mangiare a sazietà. La madre la prese poi in braccio e le raccontò tante cose: le parlò della casa dello zio, della montagna e della foresta, dove i ragazzi vanno a caccia con le frecce e dove ella si incontrò col papà di Menho. Il papà di Menho era molto buono e voleva molto bene a Menho. Per questo decise di venire in città: qui avrebbe guadagnato molti soldi, e poi avrebbe dato Menho in sposa ad un *rajputro*⁶ così che avrebbe smesso di soffrire... Mentre la mamma parlava, le venne un nodo alla gola. Strinse forte Menho e le disse:

3. Nonno.

4. Centesimi.

5. Ragazzi di strada.

6. Principe.

«Tu sei il mio tesoro...; quando cammini per le strade, fai molta attenzione..., morirei se ti accadesse qualcosa».

Menho, quando lavorava sulla strada, era molto guardinga. Prima di attraversare i crocicchi, si guardava attorno due o tre volte a causa del padre che era morto in un incidente stradale. Anche quel giorno, quando si recò a lavorare, camminava con molta attenzione. Davanti a lei un bambino di cinque o sei anni stava camminando mano nella mano di sua mamma. Sua madre gli aveva regalato una palla e perciò era tutto contento. Il bambino camminava e ammirava la palla pieno di gioia. Ma improvvisamente la palla gli sfuggì di mano e andò a finire in mezzo alla strada. Il bambino, d'istinto e senza guardarsi attorno, lasciò la mano della madre e corse a raccogliere la palla. Menho saltò in piedi gridando al bambino perché stava arrivando una macchina a grande velocità. Menho, senza pensarci due volte, si precipitò verso il bambino spingendolo al lato della strada. Il bambino se la cavò bene, ma Menho fu investita dalla macchina che le ruppe una gamba.

Quando Sheli andò a portare la notizia alla mamma di Menho, la mamma impallidì in volto e per moto tempo non riuscì a proferire parola. Recatasi all'ospedale vide Menho con la gamba ingessata. Menho strinse la mamma in un forte abbraccio:

«Ma, il dottore mi ha detto che per sei mesi non potrò lavorare... Che ne sarà di noi?... Però io non ho nessuna colpa, *ma*, io camminavo con molta attenzione, al contrario di Manik».

«Manik? Chi è questo Manik?».

«Manik è mio figlio, signora. Se tua figlia non si fosse precipitata in suo soccorso, egli sarebbe stato investito dalla macchina e sarebbe morto. Da chi ha imparato a mettere a repentaglio la propria vita per salvare quella di un bambino che non conosce?».

«Non saprei dirti, *didī*. Però sì, suo padre guidava il *rickshaw*. Un giorno una signora col figlio salì sul *rickshaw*. Improvvisamente una ruota si bloccò sulla strada. Stava arrivando un camion a grande velocità. Suo padre scese immediatamente, afferrò la ruota, rovesciò il *rickshaw* sul marciapiede e così li mise in salvo. Non riuscì però a salvare se stesso... Morendo non ha lasciato nulla a sua figlia. Può darsi allora che l'attitudine di suo padre fluisca nelle sue vene».

Il giorno successivo, quando Sheli si recò con la sua borsa dal *dadu*, il *dadu* stava ascoltando la radio. Alla radio stava parlando il primo cittadino di Chittagong:

«Fratelli tutti, due anni fa, per salvare la vita di due persone sconosciute, il papà di Menho ci rimise la propria vita. Noi non possiamo dimenticare il suo nome. Quando però Menho,

7. Sorella.

la sua figlioletta di otto anni, andata in soccorso di un bambino, è rimasta infortunata, noi non possiamo non gloriarci di lei. Quel *jati*⁸ che dà i natali a questo tipo di ragazze, quel *jati* può andarne orgoglioso. Da parte mia, giuro che la proteggerò da ogni pericolo come fosse mia figlia. Allah mi è testimone!».

Un singolare rito funebre

Il racconto in bengalese porta il titolo di Pari-na, e cioè: «Non posso». Ho preferito dare al racconto un titolo diverso, perché tutta la storia è incentrata sul rito di sepoltura di questo pari-na, che è dentro ciascuno di noi, come era dentro gli alunni della scolaresca in questione. L'autore del racconto, oltre ad essere un grande educatore, era anche un pedagogo illuminato. Infatti non solo lui stesso di persona era tutto dedito all'insegnamento, ma si preoccupava anche di preparare i suoi insegnanti, mettendo in atto un metodo di insegnamento capace di coinvolgere gli alunni e renderli creativi. Quando fu scritto questo racconto, in Bangladesh l'analfabetismo era ancora molto diffuso e varie iniziative furono messe in atto per affrontare il problema. Le iniziative confluirono in quella che fu chiamata Adult Education. Il caso qui riferito è tipico di quel periodo. Tra i libri che Lucio Ceci ha scritto ce n'è uno intitolato Shikhok keno? e cioè: «Maestro perché?». Protagonista del libro è un giovane insegnante assegnato ad una scuola di villaggio disastata e con affluenza di alunni quasi nulla. Con iniziative di vario tipo egli riesce a rianimare quella scuola coinvolgendo tutta la gente del villaggio ed ottenendo una risposta tale che alla fine le aule scolastiche non bastavano più e fu necessario assumere altri insegnanti. L'insegnante di questo racconto è una donna e si chiama Nazma. L'appellativo con cui gli alunni la chiamano è apa, che equivale al nostro «Signora» o «Signorina». Pari-na, viene definito dall'autore boro bhai (fratello maggiore), che ha due fratelli, rispettivamente mejho bhai (fratello medio) e choto bhai (fratello minore).



Fuori stava piovendo. Nazma *apa* non riusciva a tenere a freno gli alunni. Nozrul non ce la faceva in matematica, Khokon non ce la cavava col suo bengalese e Babul non riusciva a spuntarla col suo inglese. Pareva che nessuno quel giorno riuscisse ad eccellere in alcuna materia scolastica. Nazma *apa*, a forza di insistere, cadde a sedere esausta. Dinanzi a lei c'erano, contando sia i piccoli che i grandi, trentadue teste dagli otto ai quattordici anni. Quelli della loro età frequentavano già l'*High School* ma questi erano ancora tutti in prima elementare. La qualità della loro vita futura dipendeva interamente da queste due ore scolastiche che frequentavano, eppure loro continuavano a ripetere *pari-na* come il bambino di Lat *shaheb*.

8. *Jati* significa popolo, razza e qui ha un chiaro riferimento alla tribù di Menho.

Improvvisamente a Nazma *apa* venne una splendida idea. Si alzò dalla sedia e disse:

«Chiudete tutto, libri e quaderni».

In un batter d'occhio tutti i libri e quaderni che si trovavano sui banchi furono chiusi.

«Adesso *apa* si siederà sulla stuoia e comincerà a raccontarvi una storia che vi farà ridere...».

Ma *apa* non si sedette; andò alla lavagna e disegnò un pupazzo. Vi scrisse sopra a lettere capitali: *pari-na*.

«Conoscete questo signore? Si chiama *Pari-na*. Questo signore dimora con voi per tutta la durata della giornata. Pensateci un po' e ditemi quante volte oggi avete pronunciato il suo nome... Adesso statemi a sentire: Io darò a ciascuno di voi un foglio. Prima, però, chiudete un istante gli occhi; raccoglietevi in silenzio e, mentalmente, fate un elenco di quello che vi sentite incapaci di fare... Ora prendete il foglio sul quale scriverete tutti i vostri *pari-na*».

I ragazzi incominciarono a scrivere: «Non posso in matematica», «non posso in bengalese», «non posso giocare a pallone», «non sono capace di cucinare», «non so lottare», «non sono capace di salire sugli alberi», «non so andare in bicicletta...». I fogli furono presto riempiti. Nel frattempo Nazma *apa* aveva preparato una scatola di cartone. Poi si recò alla lavagna e tracciò due linee incrociate sul pupazzo:

«Ecco, vedete? Oggi, 15 luglio 1995 *Pari-na* è morto! *Pari-na* non c'è più! Quando una persona muore, tutti quelli che l'hanno conosciuta cosa fanno?».

«Tutti piangono».

«Allora noi tutti adesso piangiamo».

Tutti i ragazzi e le ragazze cominciarono allora a piangere. Mentre piangevano, qualcuno di loro cominciò a dire:

«Ohimè! Quel signore quanto era buono! Che cosa ne sarà di noi adesso?».

E così per tre o quattro minuti tutti continuarono a piangere.

«Quando uno muore, dopo aver esternato il proprio dolore, la gente cosa fa?».

«Gli dà la sepoltura!».

«Bene! Allora portate i vostri fogli, metteteli dentro la scatola e andiamo a seppellire *Pari-na*. Venite uno alla volta e depositate i vostri fogli».

Tutti i ragazzi e le ragazze si misero in fila indiana portando i loro fogli e li deposero nella scatola. Alla fine Nazma *apa* sigillò il coperchio della scatola. Nel frattempo Nozrul aveva recuperato una zappa da una casa contigua.

Fuori aveva smesso di piovere. Nazma *apa* con la scatola in mano, a passo lento, s'incamminò verso l'angolo estremo del campo da gioco seguita in fila indiana dagli studenti.

Tutti, a turno, presero la zappa in mano per scavare la fossa. Arrivati a circa sessanta-settanta centimetri di profondità, Nazma *apa* depositò la scatola sul fondo della buca e fece l'elogio funebre di *Pari-na*:

«Miei piccoli fratelli e sorelle, quel signore che è morto è stato con noi tanti giorni. Innumerevoli volte ci ha interrotti sulla strada dello studio e sulla strada della vita. Noi desideravamo imparare, ma lui ci diceva: “Tu non puoi!”. E allora noi, scoraggiati, ci fermavamo. Volevamo leggere e lui diceva: “Tu non puoi!”. Volevamo salire sugli alberi, volevamo correre, giocare a pallone e quante altre cose volevamo ancora fare, ma lui diceva sempre: “Tu non puoi!”. Adesso lui non ha più nessun potere. Sono vivi soltanto i suoi due fratelli: il *mejho bhai*, che si chiama “Mi sforzerò” ed il *choto bhai*, che si chiama “Io posso”. In loro compagnia andremo avanti sulla strada della vita. Compriamo adesso l'estremo atto della sepoltura».

Nel giro di pochi minuti tutti insieme gli studenti riempirono la fossa. Nazma *apa* vi pose sopra un mattone, su cui c'era scritto: «*Pari-na*, 15.07.95». Dopo di che tutti, facendo lamenti ad alta voce, rientrarono in classe. Lì, mangiando riso soffiato mescolato a melassa, commemorano la dipartita di *Pari-na*.

Molti anni passarono da questo episodio. Nazma *apa* si era sposata, aveva avuto dei figli ed era andata ad insegnare altrove. Un giorno tornò alla casa paterna e si recò a far visita alla scuola dove aveva insegnato venti anni addietro. La scuola si trovava sullo stesso posto di prima, ma l'edificio era molto più grande. Non era più una capanna, ma una costruzione in muratura. Non c'era una classe sola, ma tre classi. Quando *apa* arrivò, era in corso la lezione. Nazma *apa* cominciò a guardare da lontano. Improvvisamente da un'aula vennero fuori in fila 30 alunni, che si accodarono dietro la loro maestra. Insieme s'incamminarono verso l'angolo estremo del campo da gioco. Nelle mani della maestra c'era una scatola... «Il volto della maestra..., ma è proprio lei! Il volto della maestra è delicato come quello della ragazza che si chiamava Yasmin!».

Quando la cerimonia fu terminata, Nazma *apa* sbirciò verso la porta. Yasmin la riconobbe e gridò di gioia:

«Nazma *apa*! È lei!».

«Yasmin, io non potevo immaginare che tu un giorno avresti fatto questo lavoro».

«Perché? *Pari-na* è morto! Non si ricorda? Oggi noi abbiamo ricordato l'anniversario della sua morte. Ecco, guardi: quando i miei scolari dicono “Io non posso”, allora io do loro in mano un fiore da deporre sulla tomba nel punto estremo del campo da gioco. Quando vanno lì, cosa fanno? Dillo tu, Rabeya».

«Essi poggiano l'orecchio sulla tomba e dicono: "Ma tu sei proprio morto?". Poi si alzano e dicono: "Se tu sei veramente morto, allora noi possiamo fare tutto". Poi, tornati in classe, dicono a tutti: "Fratelli tutti, lo sapete? *Pari-na* è morto, adesso noi possiamo fare tutto". Gli altri scattando in piedi, in coro rispondono: "Sì, adesso noi possiamo tutto!"».⁹

9. Presentazione e traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano *Das*.

In
margine



Il secondo incontro
con la signora quasi centenaria
SILVANO DA ROIT

Lettere dal carcere – VII
REDAZIONE

Il secondo incontro con la signora quasi centenaria

SILVANO DA ROIT

Nei giorni prossimi al suo centesimo genetliaco tornai a fare visita alla signora centenaria non cristiana che avevo intervistato due mesi prima. Questa volta, su mia richiesta, la conversazione si incentrò sulle belle relazioni umane che lei aveva sperimentato nella sua lunga vita, su cui aveva insistito nel nostro incontro precedente.

Le chiesi di parlarmi di suo padre. Il papà morì quando ella era ancora molto giovane e forse questo aveva contribuito a renderlo ancora più grande ai suoi occhi. Ricorda suo padre come una persona molto calorosa e buona, sempre accondiscendente ai suoi desideri ed alle sue richieste. Faceva di tutto per farla felice, pertanto, era come un dio. Con suo padre lei si sentiva sempre al centro dell'attenzione, e percepiva di essere importante ed amata. Osservai che, probabilmente, l'esperienza di sentirsi veramente amata era diventata per lei la base su cui si sono costruite le relazioni umane seguenti. Le chiesi di raccontarmi qualche episodio concreto circa suo padre, ma lei non ne fu capace. Mi disse invece che la madre spariva al confronto con il padre, e che si rese conto del suo ruolo importante e insostituibile, solo quando morì il papà. Sua madre in silenzio sosteneva e serviva tutti con molta dedizione.

Le chiesi poi del suo rapporto con gli insegnanti. Mi parlò in particolare di un bravissimo maestro che sapeva calamitare l'attenzione di tutti durante le lezioni e che insegnava molto bene durante il periodo delle elementari. Sapeva valorizzare e far sentire importanti gli studenti e per questo ella si impegnava moltissimo, e anche le altre compagne gareggiavano per far bene. Peccato che durò solo per due anni perché il bravo maestro fu promosso a cariche superiori nell'organizzazione scolastica. Le feci presente che forse lei proiettava inconsciamente la bella relazione avuta con suo padre sulla figura del maestro idealizzandolo. Mi disse che anche un'altra maestra, che fu sua insegnante alcuni anni dopo, era molto brava. Una volta davanti al Gruppo di ispezione della scuola, questa maestra le chiese all'improvviso di cantare, da sola, un brano piuttosto difficile. Contenta della fiducia risposta in lei e nelle sue capacità musicali, cantò senza sbagli sino alla fine tutto il brano. Era felice che la maestra la stimasse e la valorizzasse sino a tal punto. Era felice di studiare ed andare a scuola, tanto che scelse a sua volta di diventare maestra.

Riguardo alla relazione con i colleghi, mi raccontò diversi episodi che illustravano la premura e le attenzioni che gli altri insegnanti e i direttori scolastici avevano nei suoi confronti; di come la consigliavano, le offrivano i posti migliori, la aiutavano e sostenevano. Mi parlò della stima che c'era tra studenti e insegnanti e dell'orgoglio di poter insegnare con dei buoni collaboratori e buoni studenti. Raccontò che una sola volta non aveva accettato di andare a insegnare in una rinomata scuola della città di Kagoshima, preferendo una scuola lontana nella campagna di Satsuma, perché aveva sentito delle cose sconvenienti nei confronti degli studenti della rinomata scuola cittadina.

Le chiesi poi di parlarmi di suo marito. Disse che egli era un uomo molto buono e premuroso verso la famiglia e verso di lei. Come esempio concreto, raccontò che il marito, quando i figli gli presentavano la persona con la quale intendevano sposarsi, faceva di tutto per diventare loro amico e conoscerli da vicino. Li invitava a bere il sake nel posto dove egli andava ogni tanto con i suoi amici, per capire che tipo di persona il figlio o la figlia stavano scegliendo. Risultò che le scelte furono tutte molto buone, pertanto la bella relazione creata con lo sposo o la sposa della figlia o del figlio sin dall'inizio erano sempre rimaste ottime anche in seguito. Oltre ad un ottimo marito era anche un bravissimo padre per i suoi figli.

Circa la sua relazione con i figli, mi disse che essi sono i suoi veri tesori, veramente belli e buoni e che sono la sua gioia. Osservai che nella storia romana ci fu una matrona che a una persona che le chiese dove fossero i suoi gioielli, rispose indicando i figli, «questi sono i miei gioielli». Da due anni io conosco personalmente una delle figlie della centenaria, e devo dire che è veramente una persona squisita, delicata e servizievole nei confronti di tutti.

Mi sembra che la bella relazione che questa signora centenaria ha avuto all'inizio della vita con suo padre abbia informato e diretto tutte i rapporti con le persone incontrate nella sua lunga vita. Una relazione di stima, fiducia, amore, comprensione, aiuto, benevolenza che non ha fatto altro che allargarsi ed approfondirsi sempre più con tutti. Probabilmente, siccome lei instaurava subito questa relazione positiva con gli altri, gli altri rispondevano a lei nello stesso modo, creando un ambiente felice a tanta riconoscenza.

La mia intervista doveva durare una mezz'oretta, per non affaticarla, e invece durò oltre un'ora. La signora avrebbe potuto andare avanti a raccontarmi altri particolari, ma io dovevo andare a celebrare la messa per la piccola comunità di Yamaga e pertanto doveti lasciarla.

Riflettevo sul fatto che, questa donna ha vissuto durante due guerre mondiali, in un periodo in cui la povertà e la fame erano cose reali per tutti. Tuttavia, sente di aver vissuto

una vita molto felice, per la quale non fa altro che ringraziare. Cosa si può volere di più? Cosa le manca? A me sembra che se questa persona non battezzata, che non conosce il Vangelo di Gesù Cristo, ha questo modo di vedere e vivere la vita, e un cuore così riconoscente, sia stata toccata dalla grazia di Dio, e che le manchi solo il battesimo per essere cristiana.¹

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

Lettere dal Carcere – VII

A CURA DELLA REDAZIONE

Dal carcere Torokko, Kumamoto
5 gennaio 2020

Carissimo Padre,
Un cordiale saluto di un felice anno nuovo!

Padre, spero tanto che anche quest'anno, come lo scorso anno potremo restare in contatto. Anche se siamo appena all'inizio dell'anno la immagino sempre molto occupato. Anche il freddo sta diventando ogni giorno più intenso. Per quanto mi riguarda, sono stato bene di salute, e di questo posso ringraziare il Signore.

Il primo dell'anno e i giorni seguenti penso che lei abbia mangiato e gustato le specialità giapponesi proprie di questo periodo. Il 19 dicembre ho partecipato alla festa del compleanno, quando sono stati passati i fagioli rossi, il caffè e un pasticcino farcito alla crema. Veramente buonissimo.

L'anno scorso non mi sono fatto sentire molto perché sono stato ricoverato a Osaka per un'operazione per rimuovere un tumore, e così non ho potuto partecipare alle festività di Capodanno, non ho potuto mangiare i piatti che cucinano per quell'occasione e non ho partecipato nemmeno alle feste di compleanno e alla tradizionale festa dei fiori di ciliegio che si svolge sotto gli alberi. Solo il 24 dicembre sono riuscito a mangiare un dolce e bere il caffè.

Noi in carcere, di solito, durante la mattinata del 27 dicembre terminiamo i vari lavori, mentre al pomeriggio cominciamo le pulizie degli ambienti. Dopodiché ci dedichiamo alla pulizia personale e facciamo il bagno.

Dal pomeriggio del 27 dicembre fino al 5 gennaio è vacanza, e dal 6 gennaio si riprendono le attività lavorative. Dalla sera del 31 dicembre ci viene passato il tradizionale pasto che comprende gli spaghetti di *soba* per celebrare il passaggio al nuovo anno¹. Se-

1. Tradizionalmente i giapponesi mangiano il *toshikoshi soba* (年越しそば: vermicelli di grano saraceno) il 31 dicembre. Ci sono diverse spiegazioni per questa usanza. Alcuni dicono che sia perché i vermicelli di *soba* sono lunghi e questo è d'augurio per una lunga vita.

guono poi lo *zoni*² e l'*oseichi ryōri*³. Dal 29 dicembre al 3 gennaio ci viene offerto ogni giorno un dolce. Durante la colazione del 1 gennaio ci viene passato il tradizionale pacchetto di cibo che i giapponesi degustano all'inizio dell'anno, oltre che alcuni mandarini. Tutte queste vivande tradizionali sono finalmente riuscito a gustarle quest'anno a distanza di parecchio tempo, e mi sono parse davvero squisite.

A dir la verità, le mie condizioni fisiche non sono buone. I polmoni e il cuore funzionano con difficoltà, sicché il respiro diventa faticoso e lo stomaco mi fa male. Perciò quando mangio impiego parecchio tempo, la televisione la guardo due o tre volte la settimana, e il resto del tempo lo passo sdraiato sul *futon*, cercando di riposare. Quando non sono impegnato con i vari lavori, mi dedico a scrivere le lettere, ed è per questo che quest'anno sono così in ritardo. Anche se mi sento stanco e debole, anche se provo dei dolori per tutto il corpo, cerco per quanto posso di resistere e di rispondere alle lettere. La cosa che più mi rallegra è proprio questa corrispondenza.

Penso che morire sia come quando uno si addormenta. Perciò, se dovessi morire, non credo avrò alcun rimpianto. Quando respiro a fatica e i dolori si fanno più forti o acuti del solito (si ricorda che le scrivevo come ero stato sottoposto ad alcune operazioni davvero delicate, tanto da rischiare più volte la vita?), ebbene, in quei momenti mi sembra cogliere quanto provano le persone in procinto di morire.

La mia, purtroppo, non è una malattia provvisoria. I miei occhi sono annebbiati, e vedo attorno a me come delle ombre. Pertanto, quando lavoro, mi assale la stanchezza. Penso comunque che prima o poi mi farà visitare dal dottore, anche se non so con precisione quando. Se il dottore riuscisse a sedare i dolori che mi accompagnano sempre, sarei veramente felice. Una parte del cancro è ancora presente nel mio corpo e non so fino a quando potrò continuare a vivere.

Mi scusi, Padre, se sono riuscito a rispondere alla sua lettera solo dopo un anno. Ma desideravo ringraziarla infinitamente perché il 27 novembre ho ricevuto la sua cartolina di auguri e ne sono stato particolarmente contento. Il 19 dicembre ho ricevuto anche la cartolina di auguri di Buon Natale. Grazie di cuore anche di questo invio.

2. Lo *zoni* è una zuppa speciale da gustare la mattina di capodanno, composta da una base trasparente di *miso* insaporita con brodo *dashi* e salsa di soia, ortaggi e pani di riso (*mochi*). È una zuppa che contiene parecchi segni beneauguranti come il *kamaboko* (una pasta di pesce cotta al vapore) e i *mochi*, e quindi porta fortuna.

3. In Giappone la tradizione impone di preparare prima una serie di pietanze e contorni che si conservano per più giorni e si consumano nei primi tre giorni dell'anno, dando modo a tutti di riposarsi. Queste pietanze si chiamano *oseichi ryōri* (御節料理) i cui caratteri (*kanji*) significano «stagione importante» (御節, *oseichi*, poi diventato semplicemente indicazione di nuovo anno) e *ryōri* (料理) che significa «pietanza».

Quest'anno non stavo tanto bene pertanto non ho potuto partecipare alla rappresentazione teatrale di Natale.

Suenaga Mitsue-san, la signora che era stata invitata dall'associazione *Mugi no kai* a trattenere una corrispondenza con me, si è ammalata e così ha smesso di scrivermi. Dall'anno scorso, quindi, non c'è più nessuno che mi scrive, perciò mi sento molto solo.

Penso che il freddo durerà ancora per un po'. Faccia quindi attenzione a non lavorare troppo, e soprattutto pensi alla sua salute.

Io prego per lei e per le sue attività nella speranza che non si trascuri.

Sarei davvero felice se riuscissimo a mantenerci in contatto anche quest'anno.

La saluto cordialmente,

K. M.



Dal carcere Torokko, Kumamoto

6 gennaio 2020

Con grande velocità il secondo anno dell'era Reiwa è iniziato. Padre, da Lei non ci sono novità?

Mi è arrivata la sua cartolina con gli auguri di Natale e di Buon compleanno. La ringrazio di cuore per questo Suo pensiero.

Da parte mia, non ho molto di nuovo da raccontare. L'anno scorso il Papa è venuto in Giappone, e credo sia stata un'ottima occasione per il Giappone per conoscere il Cristianesimo e per accrescere l'entusiasmo generale. Padre, quando lei faceva gli incontri catechesi eravamo in sette o otto persone, adesso siamo rimasti solo in tre.

So che per un certo periodo risiederà a Osaka, ma se dovesse cambiare ancora indirizzo la prego di comunicarmelo.

Questa volta, volevo solo ringraziarla per le cartoline che mi aveva inviato, per cui mi fermo qui.

In ogni caso le auguro e prego perché possa trascorrere un bellissimo nuovo anno.

Stia bene.

K.⁴

4. Lettere di detenuti ricevute e tradotte dal missionario Saveriano Padre Piergiorgio Moioli, ex cappellano del carcere di Kumamoto, in Giappone.

Indice 2022

- 3 Gospel, Culture and Society
Rocco VIVIANO
- 69 In Vindication of *Missio Ad Gentes*
The Permanent Value of a Fundamental Concept
Rocco VIVIANO
- 139 Church, Mission and Salvation
The Challenge of *Plantatio Ecclesiae* for Contemporary Mission (Part One)
Rocco VIVIANO
- 205 Church, Mission and Salvation
The Challenge of *Plantatio Ecclesiae* for Contemporary Mission (Part Two)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 19 Saint Guido Maria Conforti, a Tireless Weaver of
Family Relationships among Non-Christians
Luigino MARCHIORON
- 24 Theosis and Chinese Christianity
Umberto BRESCIANI
- 34 Il discorso di Paolo all'Aeropago di Atene
come discorso sulla vera conoscenza di Dio
Giovanni Paolo SUCCU
- 83 Il secondo congresso missionario nazionale delle Filippine
Matteo REBECCHI
- 91 Ancestor-Related Religious Practices in Taiwan
Paulin BATAIRWA KUBUYA
- 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
- 217 The Cult of the Lord of Heaven in Chinese Popular Religion
Umberto BRESCIANI
- 226 Quelle parole non dette
Matteo REBECCHI
- 231 Buddismo, ambientalismo e animalismo
(Seconda parte)
Tiziano TOSOLINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 43 «Cerca la pace e perseguila» (*Sal* 34,15)
Silvano Da Roit
- 46 Novelle Bengalesi — XVII
Le dolci polpette / *Choto doctor*, il piccolo dottore / Libertà, verità e amicizia
Antonio GERMANO
- 103 Avoding Conflict in Japanese Society
Audrey FLETT
- 108 «Il fiore come nel campo»
Riflessioni di carattere pastorale sulla *cerimonia del tè*
Luigi MENEGAZZO
- 120 Novelle Bengalesi — XVIII
Shemoli / Shopon / Un singolare rito funebre
Antonio GERMANO
- 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

- 240 *Novelle Bengalesi — XX*
Methor / Menho / Un singolare rito funebre
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 59 *Siano rese grazie a Dio*
Milka NONINI
- 62 *Mary Standing within the Trinity.*
Celebrating Forty Years of Faith
Takako MATSUMOTO
- 129 *Lettere dal Carcere — VI*
REDAZIONE
- 133 *Il funerale di un ventenne vietnamita in Giappone*
Silvano DA ROIT
- 199 *Un incontro felice con la signora quasi centenaria*
Silvano DA ROIT
- 253 *Il secondo incontro con la signora centenaria*
Silvano DA ROIT
- 256 *Lettere dal carcere — VII*
REDAZIONE

Asian Study Centre

Xaverian Missionaries – Japan

