

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XIX 2011

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XIX 2011

PUBBLICAZIONE SEMESTRALE

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA
Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Anno XIX - 2/2011
ISSN 1122-1917

Direzione

GIUSEPPE BERNARDELLI
LUISA CAMAIORA
GIOVANNI GOBBER
MARISA VERNA

Comitato scientifico

GIUSEPPE BERNARDELLI – LUISA CAMAIORA – BONA CAMBIAGHI
ARTURO CATTANEO – MARIA FRANCA FROLA – ENRICA GALAZZI
GIOVANNI GOBBER – DANTE LIANO – MARGHERITA ULRYCH
MARISA VERNA – SERENA VITALE – MARIA TERESA ZANOLA

Segreteria di redazione

LAURA BALBIANI – SARAH BIGI – COSTANZA CUCCHI
MARIACRISTINA PEDRAZZINI – VITTORIA PRENCIPE

© 2012 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.72342235 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*);
web: www.educatt.it/libri

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it - *web:* www.educatt.it/libri/all

Questo volume è stato stampato nel mese di novembre 2012
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

LINGUE, CULTURE, RELIGIONI: CINA E INDIA IN DIALOGO

PIER FRANCESCO FUMAGALLI

Nell'età contemporanea siamo efficacemente stimolati dal magistero pontificio di papa Benedetto XVI a esaminare pieni di fiducia il rapporto tra fede e ragione, coscienti della comune responsabilità di fronte a concrete ed urgenti situazioni culturali e sociali, dell'Italia in prospettiva europea e in generale della nostra convivenza civile in un mondo 'globale', con particolare attenzione verso minoranze, integrazioni e diritti-doveri comuni. Le grandi Tradizioni sia del pensiero filosofico e laico, sia delle religioni – in particolare ebraismo, cristianesimo e islam – possono proficuamente confrontarsi su valori condivisi quali solidarietà, fraternità, verità, per convergere in impegni concordi a servizio dell'uomo nel mondo contemporaneo, nel quale tutti siamo membri corresponsabili.

Mentre recentemente il Rabbino capo del Regno Unito Jonathan Sacks, di fronte alla domanda *Has Europe lost its soul?* ha sottolineato le comuni radici giudaico-cristiane dell'Europa¹, altri, come l'antropologo Stephan Feuchtwang, esortano ad evitare la tentazione eurocentrica presente nella nozione accettata da molti di religione come "credenza nel soprannaturale"². Possiamo cercare di riflettere sull'unità trascendente delle religioni – senza sincretismi e con attenzione alla comune responsabilità etica dei credenti nei riguardi del creato, dell'umanità e della società in cui viviamo – riferendoci al pensiero di René Guénon a riguardo della Tradizione primordiale e della metafisica³, senza dimenticare il fondamentale contributo di altri pensatori di epoca medievale quali Raimondo Lullo, Averroé, Mosè Maimonide, Ibn Paquda e Tomaso d'Aquino. Il recupero della

¹ Conferenza alla Pontificia Università Gregoriana, Roma, 12 dicembre 2011 (cfr. "L'Osservatore Romano", 9-10 dic. 2012, p. 1) e udienza di Papa Benedetto XVI (<<http://www.news.va/it/news/il-rabbino-capo-jonathan-sacks-sullincontro-col-pa>>, cons. 2/1/12).

² S. Feuchtwang, *The anthropology of religion, charisma and ghosts: Chinese lessons for adequate theory*, de Gruyter, Berlin/New York 2010 (Religion and Society, 46), p. 56.

³ "Si può dire che ogni forma tradizionale particolare è un adattamento della Tradizione primordiale, da cui tutte sono derivate più o meno direttamente, in certe circostanze speciali di tempo e di luogo; così che quel che cambia dall'una all'altra non è affatto l'essenza stessa della dottrina, che è al di sopra di queste contingenze, ma solo gli aspetti esteriori di cui essa si riveste ed attraverso i quali si esprime" (R. Guénon, *La tradizione e le tradizioni. Scritti 1910-1938*, Alessandro Grossato ed., Edizioni Mediterranee, Roma 2003, p. 169). "Il punto di vista metafisico è il solo veramente universale, dunque illimitato; di conseguenza ogni altro punto di vista è più o meno specializzato e soggetto per sua natura a talune limitazioni" (Id., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu, Adelphi, Milano 2005*³, p. 87); è il caso del punto di vista scientifico, filosofico, teologico: "[...] mentre il punto di vista metafisico è puramente intellettuale, il punto di vista religioso comporta, quale caratteristica di fondo, la presenza di un elemento sentimentale" (*ibid.*, pp. 88-89). "[...] il sentimento è relatività e contingenza, e [...] una dottrina che a esso si rivolga e sulla quale esso si rifletta non può essere a sua volta che relativa e contingente" (*ibidem*).

prospettiva metafisica consentirebbe di andare oltre i limiti concettuali delle ‘religioni universali’ e dell’ ‘epoca assiale’ in Eurasia, caratteristici delle visioni di Max Weber e Karl Jaspers⁴. Inoltre in tal modo, seguendo suggerimenti di Guénon, è possibile stringere più profondi rapporti con altre grandi tradizioni asiatiche a partire dall’India:

Il pensiero metafisico è profondamente separato sia da quello scientifico che da quello filosofico; logica e matematica, scienze specifiche, hanno tuttavia verso di esso rapporti analogici, in quanto scienze del ragionamento, ma una enunciazione, per avere una portata metafisica vera, occorre sia sempre formulata in modo tale da lasciare aperte possibilità di concezione illimitate [...] Né spiritualismo né materialismo, ma dottrina ‘non-dualista’ (sscr. *Advaita-vâda*)⁵.

Il legame tra India e Aristotele viene scoperto nella riflessione sull’anima:

Carattere essenziale della metafisica è l’essere una conoscenza intuitiva, più immediata dell’intuizione sensibile; nell’intuizione intellettuale il soggetto e l’oggetto si unificano e si identificano (cfr. Aristotele, *De anima*: “L’anima è tutto ciò che conosce”). Il mondo occidentale conosce la ‘realizzazione mistica’ nella sfera religiosa, mentre in oriente, specie in India, i ‘riti metafisici’ predispongono alla ‘realizzazione metafisica’⁶.

Analogamente si può sviluppare una riflessione congiunta sulle grandi tradizioni sapienziali asiatiche, la confuciana e la taoista, come suggerisce J. Kristeva in un recente saggio dedicato al *Cortile dei gentili*⁷; nell’*Introduzione* che precede l’opera, I. Dionigi, latinista e rettore dell’Università di Bologna, interrogandosi sul ‘confronto tra il *credere* e l’*intelligere*’, ricorda l’interrogativo polemico di Tertulliano:

cos’hanno in comune Gerusalemme e Atene?⁸

e osserva che oggi le nostre domande e il nostro ‘dialogo tra credenti/non credenti’

si caricano di nuovi contributi, nuove difficoltà e nuove prospettive, soprattutto dopo l’avvento di due inattesi “barbari”: la globalizzazione, col suo profeta internet, e le culture “altre”, non ridicibili ai nostri canoni classici.

⁴ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper Verlag, München 1949.

⁵ R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, pp. 102; 108.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 120.

⁷ J. Kristeva, *Osare l’umanesimo*, in *Il cortile dei gentili. Credenti e non credenti di fronte al mondo d’oggi*, L. Mazas ed., Donzelli, Roma 2011, pp. 15-34.

⁸ I. Dionigi, *Introduzione*, in *Il cortile dei gentili*, p. VIII.

Dionigi così prosegue:

Anzitutto io penso che parlare dell'uomo equivalga a parlare di Dio, e parlare di Dio equivalga a parlare dell'uomo. [...] Ognuno di noi, a suo modo, finisce per trovarsi faccia a faccia con *il problema [di Dio e dell'uomo]* [...] In secondo luogo il dialogo, vale a dire "l'uso condiviso (*dia-*) della ragione (*logos*)" tra credenti e non credenti va inteso come un'opportunità reciproca. [...]

Laico poi sarà da intendere non come categoria antitetica a credente e laicità non come dottrina, non come fede e neppure come valore in sé, ma come stato, come condizione propria e naturale di ogni uomo che cerca, sperimenta e ragiona e come abito civile che rende possibile l'esercizio di tutte le libertà⁹.

Gianfranco Ravasi sottolinea che è possibile la compresenza drammatica di credenza e non credenza nell'esistenza concreta, in quanto la fede ha una dimensione insieme personale e comunitaria, secondo quanto afferma il teologo francese Claude Geffré:

Su un piano oggettivo è evidentemente impossibile parlare di una non credenza nella fede. Ma sul piano esistenziale si può arrivare a discernere una simultaneità di fede e di non credenza. Ciò non fa che sottolineare la natura stessa della fede come dono gratuito di Dio e come esperienza comunitaria: il vero soggetto delle fede è una comunità e non un individuo isolato¹⁰.

Julia Kristeva mette bene in evidenza che si tratta di una sfida al dialogo tra credenti cristiani e esponenti del movimento sviluppatosi in seno al cristianesimo sul finire del medioevo, e

in seguito al di fuori di esso, che ha dato vita all'umanesimo rinascimentale, alla filosofia dei Lumi, alle libertà e ai nodi irrisolti della secolarizzazione, fino ai pericoli e alle promesse della tecnica. [...] Tagliando i ponti con la tradizione greca, ebraica e cristiana, ma anche opponendovisi, l'umanesimo secolarizzato propone una concezione senza precedenti dell'universalità umana, composta di una varietà di culti religiosi ovvero che non professa alcuna credenza¹¹.

Kristeva vede poi nell'incontro tra tradizione cinese confuciano-taoista e monoteismo ebraico-cristiano una sfida feconda per l'incontro attuale tra le culture. A questo proposito seguendo alcune considerazioni proposte da Feuchtwang può essere utile approfondire

⁹ *Ibid.*, pp. X-XI.

¹⁰ G. Ravasi, *Il fiore del dialogo*, in *Il cortile dei gentili*, p. 8.

¹¹ J. Kristeva, *Osare l'umanesimo*, p. 16.

anche il concetto di religione da un punto di vista cinese partendo dal termine attualmente in uso per indicare la ‘religione’: 宗教 *Zōngjiào*.

宗 *Zōng* (‘clan’, ‘antenati’) è un carattere che etimologicamente indica nella parte superiore un edificio (casa/tempio), nel quale si sperimenta un influsso che proviene dall’alto (示 *shì*)¹² e dove si recitano formule rituali (卜 *bǔ*, ‘divinazione’), tuttavia ancora nel sec. XI-XII circa (epoca Song) il carattere stava ad indicare un pubblico ufficiale: pertanto funzione culturale, funzione familiare-pubblica e funzione ‘magica’ vi sarebbero ancora riunite. L’evoluzione attuale in cinese e giapponese, nel tardo sec. XIX, avvenuta sotto l’influsso del pensiero occidentale moderno, unisce questo carattere *Zōng* con quello di ‘educazione’ (*jiào*), che è composto da un anziano (老 *Lǎo*) portato sulle spalle dal figlio (子 *Zǐ*), al quale insegna la letteratura e la cultura (文 *Wén*): il rapporto tra le generazioni viene collegato con l’idea di progresso civile, letterario, scientifico, *Wén* rappresenta qualcosa di analogo al nostro umanesimo secondo la tradizione occidentale. Feuchtwang suggerisce di distinguere “il punto di vista soprannaturale e quello rituale”, in quanto la nozione di religione come ‘credenza nel soprannaturale’ non è universale – nella cultura cinese, ad esempio, manca il concetto di ‘soprannaturale’. Meglio quindi cercare altre nozioni più universali di questa. Almeno in area asiatica, non solo in Cina, riscontriamo una persistente rilevanza di una funzione di ritualità con caratteristiche di legame ideale, sociale e culturale tra famiglie, generazioni e comunità. In prospettiva sociologica e antropologica, la nozione di ritualità sembra forse più adeguata che quella di ‘soprannaturale’ per riferirsi alla religione¹³.

1. *Il punto di vista metafisico e quello socio-antropologico*

Le tradizioni monoteiste euro-mediterranee sono andate acquisendo sempre più dimensioni universali grazie alla mediazione sia metafisica (con Averroè, Maimonide, Tomaso d’Aquino), sia antropologico-umanistica (Spinoza, Schopenhauer), e mediante l’inculturazione in molte altre culture non europee. René Guénon sostiene in proposito l’importanza della metafisica: “Il punto di vista metafisico è il solo veramente universale, dunque illimitato; di conseguenza ogni altro punto di vista è più o meno specializzato e soggetto per sua natura a talune limitazioni”: è il caso del punto di vista scientifico, filosofico, teologico: “mentre il punto di vista metafisico è puramente intellettuale, il punto di vista religioso comporta, quale caratteristica di fondo, la presenza di un elemento sentimentale”¹⁴.

¹² L. Wiegner, *Caractères Chinois. Etymologie. Graphies. Lexiques*, Kuangchi Press, Taiwan 1962, p. 29, n. 3 D; p. 101, n. 3 B.

¹³ Cfr. Émile Durkheim (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1968⁵, I ed. 1912) e il suo successore Claude Lévy-Strauss.

¹⁴ R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu, pp. 88-89.*

Diversa ma nondimeno egualmente interessante è la prospettiva socio-antropologica, in particolare con riferimento alla ‘religione’ in Cina, che qui brevemente riassumo esprimendo la mia riconoscenza al Prof. Stephan Feuchtwang, al quale dobbiamo molti studi in materia, in particolare una ricerca tuttora inedita alla quale sono qui largamente debitore. È nota la distinzione weberiana – ispirata al Corano, che però l’applica solo ai due ‘popoli del Libro’ (ebrei e cristiani) o *ahl al-Kitāb* – ma estesa da lui anche all’Islam: secondo tale prospettiva Max Weber distinse, nell’ambito delle ‘religioni universali’, le tre ‘Religioni del Libro’ (Ebraismo, Cristianesimo, Islam), in quanto si riferiscono a una condizione trascendentale dell’Essere e proclamano verità che pretendono di essere valide per tutta l’umanità; se confrontate con queste, le altre forme religiose caratteristiche ad esempio dell’Asia appaiono magiche o funzionali.

Karl Jaspers indica nell’epoca ‘assiale’ (800-200 a.C.) in Eurasia un periodo segnato dalla proliferazione indipendente di pensatori fondamentali (gli autori della Bibbia, Confucio, Laozi, Mencio, Mozi, Liezi, Zhuangzhi, Upanishad, Buddha, Jaina, Zoroastro, Socrate-Platone-Aristotele) seguiti da grandi istitutori di religioni (Gesù, Maometto). Essi coltivano l’interiorità e l’educazione in rapporto all’Assoluto, la trascendenza in rapporto all’immanenza, l’armonia interiore, sociale e cosmica, l’etica dell’amore e del rispetto del prossimo. Sviluppando il pensiero di Jaspers, il sociologo Shmuel Eisenstadt¹⁵ individua nel momento della ‘messa per iscritto’ delle religioni la loro fase ‘assiale’, che ha stili differenti: intramondano (Cina, Atene, Roma), relativamente extra-mondano (induismo, buddhismo, [daoismo]), e conciliatore tra i due estremi (religioni rivelate, sufi). Il fiorire della modernità socio-industriale in Europa è posto da taluni in rapporto con l’epoca assiale, che influirebbe sullo sviluppo in modo benefico. Ian Morris¹⁶ nota che il progresso dall’epoca ‘assiale’ verso la modernità è in relazione all’emergenza di stati sovrani di alto livello con le seguenti caratteristiche: burocrazia e governo collegato con sistemi educativi e di selezione dei responsabili, esercito stabile, tassazione organizzata, mediazione delle funzioni rituali rivolte al trascendente. Secondo Jack Goody¹⁷, la trasmissione scritta parrebbe realizzare un potere che supera la forza della tradizione orale, ma in realtà si costata una perenne tensione tra le due forme di tradizione, quella scritta elitaria e quella orale carismatica-individuale-sciamanica, quella ‘classica’ che tende all’ortodossia e quella aperta all’eterodossia e alla trasgressione.

¹⁵ S. Eisenstadt ed., *The origin and diversity of axial age civilization*, State University of New York Press, Albany NY 1986; S. Eisenstadt, *Comparative civilizations and multiple modernities*, Brill, Leiden 2003.

¹⁶ I. Morris, *Why the west rules - For now: the patterns of history and what they revealed about the future*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2010.

¹⁷ J. Goody, *The logic of writing and the organization of society*, CUP, Cambridge 1986; id., *The interface between the written and the oral*, CUP, Cambridge 1987; id., *The oriental, the ancient and the primitive*, CUP, Cambridge 1990.

2. Religioni in Cina: visioni confuciane e loro interpretazioni

Secondo Feuchtwang occorrerebbe inoltre esaminare più in profondità come in Cina si realizzano, in un contesto culturale-sociale pluralista – non limitato a una sola fascia di etnia Han ritenuta maggioritaria e normativa – i riti di passaggio e l'organizzazione locale di famiglie e di discendenze ancestrali; in questi riti si applicano i principi cosmologici di 阴 / 阳 *yīn/yáng*, secondo schemi generali ispiratori dei particolari modelli rituali aventi funzioni di regolazione sociale in Cina. Soltanto a partire dal secolo XII in Cina – durante la dinastia Song – si istituzionalizza con pretesa di universalità l'accentuazione di carattere confuciano che sottolinea il legame tra politica, ideologia e rito; qualche analogia si può notare con quanto avvenne nel Sacro Romano Impero; peraltro, per taluni aspetti, legami analoghi si possono riscontrare per certi periodi storici anche in altre civiltà, come tra Impero Russo e Chiesa cristiano-ortodossa, o tra Chiesa d'Inghilterra e Regno Unito, o in altre situazioni nel Medio Oriente antico.

Con Matteo Ricci (1552-1610), vissuto in Cina dal 1582 al 1610, i Gesuiti si inserirono nell'Impero cinese come *literati* (绅士, 君子 *Shēnshì, Jūnzi*), e definirono l'insegnamento confuciano (儒教 *rú jiào*) come *religio sinensium*¹⁸, attribuendogli caratteristiche monoteiste. In realtà, la dottrina confuciana con la quale i gesuiti vennero in contatto era già il frutto molto elaborato di una fusione secolare fra le 'Tre Dottrine' dominanti nell'Impero di Mezzo: confucianesimo, buddhismo e taoismo. Solo più tardi nell'Europa secolarizzata Confucio perse questa connotazione 'religiosa' che i Gesuiti avevano accentuato, conservando quella di grande maestro di umanesimo civile. I Gesuiti con le loro conoscenze matematiche, astronomiche e scientifiche, contribuirono a consolidare i legami tra scienza e dottrina confuciana, favorendo un processo di modernizzazione del confucianesimo, che continuò nel secolo XIX-XX. La visione di Confucio come profeta della modernità scientifica, tuttavia, non prevalse nel secolo XX, e la distinzione fra scienza e religione importata dall'Europa favorì l'emarginazione del confucianesimo, prima privato di valore scientifico, poi ridotto a superstizione dai riformatori radicali. L'antropologia dei rituali viene marginalizzata e contrastata dall'attuale ideologia, che distingue tra cinque 'religioni' (buddhismo, cattolicesimo, cristianesimo, islam, taoismo), ufficialmente legittimate e intensamente partecipate con senso patriottico, e 'superstizioni' ingannevoli e false, eretiche, eterodosse, illegittime e nocive alla società¹⁹.

¹⁸ L. M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke, Durham/London 1997.

¹⁹ Su questi aspetti cfr. anche H. Schmidt-Glintzer, *Religion und Kultur in Asien*, in *Culture e religioni in Asia*, C. Piccinini ed. (Accademia Ambrosiana – Asiatica Ambrosiana, 1), Bulzoni, Roma 2009, pp. 21-22; R. Cavalieri, *Religione e libertà religiosa in Cina. Appunti per una ricerca*, pp. 161-177; H. Schmidt-Glintzer, *Culto del Cielo, credere negli spiriti e vincoli sociali in Cina*, in *Culture, religioni e diritto nelle società dell'Asia orientale*, Maria Angelillo ed. (Accademia Ambrosiana – Asiatica Ambrosiana, 2), Bulzoni, Roma 2010, pp. 215-224.

2.1. 文明 *Wénmíng* ('cultura/educazione')

La prospettiva educativa e il valore della cultura hanno attualmente in Cina il posto più alto nella scala dei valori, una considerazione 'quasi-religiosa'. Le religioni, i culti di antenati, l'onore agli anziani e gli studi etnografici assumono legittimità e importanza unicamente entro questo contesto di superiore valore culturale e in funzione del buon governo e della stabilità sociale. Nonostante questa pregiudiziale svalutazione sociale dell'elemento magico-superstizioso, i culti tradizionali sono in aumento in Cina negli ultimi decenni²⁰. Le forme della religiosità cinese sono oggi oggetto sempre più approfondito di ricerche sotto il profilo dei loro rapporti con le culture e le società nelle quali si manifestano, come in particolare mettono in evidenza i lavori di Chen Cunfu, Ren Yanli e Wang Meixiu²¹.

Fasce sociali marginalizzate nella crescita economica tecnologica e scientifica, in particolare contadine, si riappropriano in questo modo di un ruolo socio-politico collegandosi con la tradizione piuttosto che con l'ideologia proclamata dall'Autorità, sovente contestata come corrotta. La loro vita rituale è un modo di affermare un criterio di moralità e di civiltà superiore: vengono invocate divinità locali di specifiche comunità, che mettono in collegamento il passato con il presente, mediano tra vari livelli sociali, quindi attraverso i riti inducono una reciprocità ospitale²². Tali riti svolgevano le stesse funzioni già durante l'epoca imperiale in cui dominava l'ideologia confuciana, mentre lo stato cinese secolare odierno non li riconosce ufficialmente; tuttavia essi nella sostanza continuano a svolgere un ruolo significativo, e godono il riconoscimento delle autorità locali nei villaggi. Si noti che simili riti si riscontrano anche al di fuori dell'etnia Han, in quanto risultano dalla fusione di vari elementi anche buddhisti e taoisti, e non sono quindi confinati all'area cinese in senso stretto. Assurgono pertanto a caratteristiche più generali della ritualità e della religione.

3. *I mille volti dell'unico Brahman*

Oltre all'approccio antropologico proposto da Feuchtwang, c'è anche la dimensione dello stupore e del sentimento: quanto più ci si avvicina all'Oriente, tanto più ci sentiamo presi da sensazioni contrastanti: stupore di fronte all'immagine esuberante delle religioni indiane, silenzio e concentrazione estrema nella pratica taoista dell'infinitamente piccolo, godimento quasi francescano dell'armonia naturale nello shintoismo, massimo impegno

²⁰ S. Brandtstädter, *Chinese kinship: contemporary anthropological perspective*, Routledge, London 2008.

²¹ Ch. Cunfu, *Relazioni tra cultura e religione nella Cina contemporanea*, in *Culture e religioni in Asia*, pp. 50-63; R. Yanli, *La questione della Chiesa Cattolica in Cina*, in *Culture e religioni in Asia*, pp. 65-73; W. Meixiu, *Alternanze fra intolleranza e tolleranza. Un esame dei rispettivi punti di vista del cristianesimo e della cultura, politica e società cinese*, in *Culture, religioni e diritto nelle società dell'Asia orientale*, pp. 322-340; Ch. Cunfu, *A new perspective: The three challenging questions on faith, culture and cultural communication*, in *Geografia e cosmografia dell'altro fra Asia ed Europa*, Kuniko Tanaka ed. (Accademia Ambrosiana – Asiatica Ambrosiana, 3), Bulzoni, Roma 2011, pp. 191-198.

²² Si veda il capitolo terzo di S. Feuchtwang, *The anthropology of religion, charisma and ghosts*.

politico e razionale nell'umanesimo confuciano, asceti e solidarietà quasi evangelica nel buddhismo, fusione di lamaismo, religiosità indo-iranica, pratiche sciamaniche e tantriche, nel Tibet²³.

In realtà, una certa fatica in questo approccio può venirci dal trovarci situati, per così dire, su almeno due diversi orizzonti di riferimento: l'orizzonte ermeneutico, e quello storico-geografico. Nel primo orizzonte, si tratta di un diverso approccio soggettivo e metafisico: soggettivo, perché invece del *cogito, ergo sum* di Cartesio, ci troviamo di fronte a una sorta di *cogito, ergo non sum* dal quale deriva la speculazione successiva. Metafisico, per chi è invece abituato all'orizzonte filosofico del principio aristotelico di non-contraddizione, orizzonte europeo o comunque 'occidentale', che distingue l'area del sapere da quella dell'intuizione, il campo della fede da quello della scienza e della tecnica, l'utilitarismo dall'estetica, la politica dalla teologia, il sacro dal profano. La differenza sembra a volte quella che ci appare tra la piana e chiara luce artificiale che tutto illumina nettamente, e quella di infiniti bagliori che lasciano apparire inquietanti sfumature, penombre allusive, spazi fantastici. Per introdurci al nuovo orizzonte citerò due apologhi del sommo capolavoro letterario taoista, lo *Zhuangzi*, o 'Vero classico del Fiore del Sud' (*Nanhua Zhenjing*), il cui autore, il Maestro Zhuang, visse tra il 369 e il 286 a.C., nella città di Meng, Stato di Sung. Il primo è il celebre apologo della farfalla:

Una volta Zhuangzi sognò di essere una farfalla: era una farfalla perfettamente felice, che si dilettava di seguire il proprio capriccio. Non sapeva d'essere Zhuang. Improvvisamente si destò e allora fu Zhuang, gravato della forma. Non sapeva se era Zhuang che aveva sognato d'essere una farfalla, o una farfalla che sognava d'essere Zhuang²⁴.

L'altro è l'apologo dell'artigiano che forgia ronche:

Colui che forgiava le ronche da battaglia per il ministro della guerra, a ottant'anni non sbagliava d'un capello. – Come sei abile! – esclamò il ministro. Hai una Via? – Il suddito ha la concentrazione – rispose quello. – A vent'anni mi prese gusto di forgiare le ronche e non ho più guardato ad altre cose, non ho più badato a nulla che non fosse una ronca. Chi si applica (ad una sola cosa) trae profitto dal non applicarsi (ad altro) al fine di potersi applicare sempre di più. Quanto più chi non si applica a nulla! Quale delle creature non gli presterà soccorso?²⁵. [È l'apologo sempre attualissimo della specializzazione estrema: sapere sempre di più su dettagli sempre minori, ma nondimeno significativi].

²³ Per questa parte si riprende P.F. Fumagalli, *Percorsi di pace e vie di fede*, Lampidistampa, Milano 2002, pp. 93-111. Cfr. anche P.F. Fumagalli, *Cina e Occidente. Culture e religioni a confronto*, Lampidistampa, Milano 2003.

²⁴ *Zhuangzi* I, II, 18.

²⁵ *Zhuangzi* VII, XXII, 164.

Anche noi europei, talvolta, siamo bruscamente risvegliati a questo orizzonte primordiale, o vi ci siamo immersi da sempre, senza peraltro distinguerlo consapevolmente. Prova ne sia l'irritazione che prende taluni ambienti, a causa del tenace persistere del ciclo settimanale o della mobilità della festa di Pasqua, contro la proposta di sostituirli, introducendo nel villaggio globale la 'decade' lavorativa, o la data della Pasqua fissa al 30 aprile di ogni anno. Per chi sa vederlo, qui si cela il conflitto tra la mentalità solare e quella lunare, tra un calendario – quello solare – cui ci siamo abituati, e un calendario primordiale, al quale siamo bruscamente richiamati dai ritmi più arcaici, il calendario delle notti e delle ombre, quello dei sogni, della maternità e della Luna. I cinesi vivono tuttora in questa tensione gioiosa e feconda tra Luce e Ombra, 阴 / 阳 *yīn/yáng*, principi di femminilità e maschilità, mentre noi la vediamo riaffiorare con fastidio tra le pieghe ora della scienza, ora della filosofia, ora di un calendario che tendiamo a considerare unica forma di dominio sul tempo che fugge. Pensare che gli anni possano ancora essere indicati, come in Cina, con riferimenti poetici o fantastici, come il 'Drago', il 'Serpente' o il 'Topo', ci mette in imbarazzo, o inclina a un superficiale disprezzo. Ma non mancano altre prove di questa persistenza del fantastico: la visione del Duomo di Milano, che al tramonto sfuma in lontananza, secondo il paragone di un amico orientale, evoca le mille guglie dei templi di Benares, o al fratello arabo si rivela come una selva di notturni minareti sormontati dalla luna crescente dell'Islam. Infinite sarebbero le manifestazioni di questa persistenza: pensiamo solo ai bagliori dell'analogia tra il faro, il minareto, il campanile e la *menorà* ebraica, tutti centrati sul tema della luce e della tenebra, sovente con una cuspidine conica oppure quadrangolare, richiamo di cappelli sciamanici, tibetani o indo-iranici, oppure di tende celesti riprodotte nelle piramidi egizie che alcuni fanno risalire a oltre 10.000 anni or sono, orientate verso il cielo tra Orione e il Leone.

4. *L'epoca delle origini: la domanda religiosa nei libri sacri dei Veda*

Qualcuno dirà: "La Cina non è tutto l'Oriente asiatico, c'è anche un sub-continente, l'India, con il quale abbiamo molte più radici in comune, non chiamiamo forse tutte le nostre lingue 'indo-europee' o 'arie'? il nome di Zeus non ha forse la stessa radice *djaus* in antico indiano, greco, latino, indicando insieme il giorno e il dio? E i nomi dei numeri non sono forse i medesimi? Uno, *eka* in indiano, *ehad* in ebraico, *wakhad* in arabo, *dva*-due, *tri*-tre, eccetera?" Questo è vero dal punto di vista linguistico; conviene tuttavia notare che, nonostante questa continuità, anche qui ci troviamo di fronte a un diverso orizzonte, quello storico. Quattromila anni fa, noi qui si conduceva ancora vita stentata e preistorica²⁶ – pur se le pitture delle caverne europee rivelano fin dal Paleolitico elevate concezioni simboliche del mistero. Oggi riteniamo, più in generale, che le più antiche civiltà di cui

²⁶ Nel centro della Milano preistorica, gli scavi archeologici più recenti compiuti in occasione dei restauri dell'Ambrosiana, nel 1996, hanno messo in luce sull'area del Foro romano i resti della civiltà palafitticola di Golasecca, del periodo pre-romano, risalenti al secolo V a.C.

la memoria storica ci ha per ora lasciato testimonianze – egiziani, sumeri, indiani, cinese, maya – siano state precedute da epoche lunghe e feconde di concezioni spirituali molto profonde. A quel tempo, l'India, in particolare, possedeva già una tradizione letteraria e religiosa espressa nei libri sacri, i *Veda*, ed era in grado di formulare con precisione interrogativi fondamentali sul mistero delle origini, nel *Rgveda*²⁷:

Né l'Esser, né il non-Esser v'era allora:
Né l'aria co' vapor, né il cielo accolto:
E chi si mosse? E dove? E chi lo mosse?
L'acqua esisteva? Ed il profondo abisso?

Morte non v'era allor, né il suo contrario,
Né divario fra il giorno e fra la notte:
Un solo respirava da sé solo,
Altro non v'era fuor che questo solo.
E chi mai sa, chi mai potrebbe dire
Dove questo Creato, donde nacque?
E vennero gli dèi dopo il creato?
Ma chi conosce donde son venuti?

Dove questo creato, donde nacque?
E fu creato oppure fu increato?
Lo sa colui che dagli eccelsi cieli
Contempla il tutto: o forse ei pur l'ignora?²⁸.

Tuttavia simili interrogativi rimanevano immersi in un ambiente e in una concezione spesso contrassegnata in vario modo da panteismo e immanentismo, e lo sforzo della riflessione umana si arrestava alle soglie del mistero, invocandolo ora con il nome di *Brahman* (immensità) e *ātman* (soffio vitale), ora con il nome di *Tao*, indefinibile e imperscrutabile: “non sappiamo né conosciamo in quale modo Lo si possa insegnare, Egli è altri che il noto e l'ignoto [...]. Ciò che con la mente non si può pensare ma, come dicono, mediante il quale la mente viene pensata, questo è il *Brahman*”²⁹. Identica appare la conclusione della speculazione taoista:

Il *Tao* che può esser detto, non è l'eterno *Tao*, il *Nome* che può esser nominato, non è l'eterno *Nome*. *Senza-Nome* è il principio del cielo e della Terra, quando ha nome è la *Madre delle diecimila creature*. Perciò chi sempre non ha brame ne contempla l'arcano, chi sempre ha brame ne contempla il termine. *Quei* due hanno stessa origine, seppur diverso nome. Ed insieme son detti mistero, mistero del mistero, porta di tutti gli arcani³⁰.

²⁷ La collezione dei 1028 Inni sacri del *Rgveda* costituisce una delle sezioni più antiche della ‘raccolta’ (*Sambitā*) dei Veda, e il X libro, o *Mandala* (‘Cerchio’) è, di questa veneranda collezione, la parte meno antica (cfr. V. Pisani, *Le letterature dell'India*, Sansoni-Accademia, Firenze 1970, pp. 24-35).

²⁸ *Rgveda*, X *Mandala*, Inno 129, versione poetica di P.E. Pavolini in O. Botto, *Letterature antiche dell'India*, Vallardi, Milano 1969, p. 21.

²⁹ *Kena Upanisad*, I, secc. VI-III a.C.

³⁰ *Dao de Jing*, I.

Gli antichi bronzi del tipo detto *Tao tie* sembrano ben illustrare questa perenne mutazione di vita e morte, rappresentando insieme il demone terrestre che divora, sotto forma di tigre che afferra un *homunculus*, e il principio di vita che salva e s'innalza al cielo, sotto forma di uccello che spiega le ali uscendo dalla coppa delle libazioni sacre.

4.1. Molteplicità di aspetti ed unità di concezione dell'ordine eterno e dell'etica indù

Torniamo ora alle molteplici tradizioni religiose dell'India: in che modo, da un unico principio, la realtà ultima del *Brahman*, di cui si è detto, si moltiplicano i mille volti dell'ordine eterno (*sanatana Dharma*)? Per cercare di rispondere, ricordiamo che tre sono le convinzioni costanti di questa religiosità indù, espressa in una galassia di divinità:

1. il tempo ciclico dell'universo (*samsāra*);
2. l'anima (*ātman*), partecipe del *samsara*;
3. le rinascite come mezzo di liberazione (*moksha*) dall'illusione (*maya*) dell'universo, attraverso il giogo (*yoga*) di una prassi che conduce alla salvezza, cioè all'estinzione (*nirvana*) nell'impersonale, infinito *Brahman*.

L'etica indù, che consegue da queste convinzioni, consiste perciò nell'opera indirizzata alla completa distruzione del *karman* (i frutti dell'agire terreno), mediante le proprie azioni sociali, religiose o di altro genere, in conformità con le esigenze imposte dalla propria situazione personale (*Dharma*)³¹. *Dharma*, *karman* e *samsara* sono collegati entro un medesimo sistema etico, che richiede l'osservanza generale delle norme di costanza, mitezza, autodominio e onestà, oltre quelle dei doveri del proprio stato di vita, il tutto riassunto nel precetto dell'*a-himsa* o non-violenza. Oltre a questo modo generale di norme etiche, vi sono gli altri due modi, che consistono nell'ascesi dello *yoga* e nella misericordia della devozione (*bhakti*). Ma all'origine la civiltà e la religione vedica, scese in India dal Nord con le ondate degli arii invasori nel secondo e nel primo millennio a.C., avevano carattere mistico, e i *rishi* erano appunto dei veggenti che riferivano le 'cose viste' (*Veda*, 'il sapere').

Secondo la tradizione indù si distinguono poi sei scuole spirituali, di cui le tre principali sono il *Vedanta* di Shankara, il *Samkhya* di Kapila e lo *Yoga* di Patanjali. In reazione alle speculazioni intellettuali e al ritualismo eccessivo, fiorì anche la 'devozione' (*bhakti*), o religione del puro amore. Testo fondamentale della *bhakti* è la *Gīta* ('Canto'), inserita nella grande epopea di Krishna, il *Mahābhārata*, la cui composizione risale ai secoli II-IV d.C. In questo grande poema epico, che possiamo in certo modo paragonare per importanza all'*Iliade* e all'*Odissea* nel mondo classico greco-romano, è inserito un cuore mistico, detto *Gīta*. *Gīta* sta per *Bhagavad-Gīta* o 'Canto del Beato': uno scritto che ha ispirato generazioni di indù, e che era il testo prediletto da Gandhi. Leggiamone il canto centrale, l'undecimo, nel passo della teofania, un testo in forma di dialogo, che risale a circa duemila anni fa: al pio ed eroico Arjuna, amico di Krishna, come nella Bibbia a Isaia,

³¹ Il termine *Dharma* è ricco di significati, tra l'altro indica l'aspetto qualitativo dell'essere; termini italiani semanticamente e linguisticamente analoghi sono *farmaco*, *forma*, *formula*, ecc., nei quali *dh** > *fb**.

appare il dio. Arjuna e Krishna sono insieme sul carro da guerra, nel campo di battaglia di Kurushatra, e la rivelazione del sommo essere divino pare coincidere con il mistero della persona divina di Krishna, del quale Arjuna così estaticamente canta:

[...] io vedo te, che hai innumerevoli occhi, volti, ventri, braccia, della forma che non ha termini da nessuna parte, ma di te non vedo il termine, non vedo la parte di mezzo, non vedo il principio, o Signore del tutto, o Forma universale. Io vedo te, portatore di corona, armato di mazza, armato di disco, massa di luce dappertutto, splendente, difficile da distinguere, che dappertutto rechi lo splendore del fuoco fiammante e del sole incomparabile. Tu sei ciò che non può perire, il Supremo che deve essere conosciuto, Tu sei il supremo rifugio di questo intero universo, Tu sei il guardiano, che non morrà, della Legge eterna; Tu sei da me pensato come l'Eterna Originaria Persona³².

In questo canto contemplativo, sono numerosi i passi che cercano di esprimere la visione ineffabile, la comunione e identificazione tra il devoto e il divino, che ne consegue, e l'efficacia della pratica del devoto amore verso Krishna. A proposito della visione estatica, leggiamo ancora:

Se nel cielo la luce di mille soli si fondesse insieme, sarebbe simile alla luce di questo Supremo Essere. [...] Questa mia forma che hai visto, è assai difficile da vedere. Gli dei stessi desiderano di continuo vederla. Io non posso essere visto, come tu mi hai visto, né per mezzo dei Veda, né per le penitenze, né per le elemosine, né per i sacrifici, ma solo per la devozione amorosa diretta esclusivamente a me, o Arjuna; per essa, io posso essere conosciuto, veduto secondo realtà e penetrato³³.

L'induismo, sviluppatosi nel corso dei secoli, presenta la capacità di assorbire tutte le forme di religiosità, poiché ritiene che, qualunque divinità si onori, in realtà ci si rivolge sempre all'unico Dio. Si possono contestare grandi divinità, rifiutare il sistema castale, accogliere dèi stranieri, anche il cristianesimo, rimanendo indù, perché ogni strada porta all'Essere Supremo.

Alcune figure hanno man mano assunto maggiore importanza nel *pantheon* indiano, costituendo una sorta di triade (*trimurti*): Brahma, Siva e Visnu. Visnu, l'antico dio vedico, appare in 10 *avatāra*, come pesce, tartaruga, cinghiale, uomo-leone, nano-gigante, Rama con l'ascia, Rama eroe, Krisna e Buddha, ed infine apparirà nel decimo e ultimo *avatāra*, come *Kalkin*, al termine dell'attuale ciclo cosmico di diecimila anni. Altri elementi del visnuismo sono l'adorazione di Krishna e il culto di Nārāyana, leggendario asceta.

³² *Bhagavad-Gita* XI, 16-18; vedi C. Porro, *La presenza di Dio nelle religioni non cristiane*, "La rivista del clero italiano", XXXI, 2000, 9, p. 617 (la traduzione è di Anne-Marie Esnoul; cfr. A.-M. Esnoul ed., *Bhagavadgita*, Adelphi, Milano 1991).

³³ *Bhagavad-Gita* XI, 12; XII, 52-54; vedi C. Porro, *La presenza di Dio nelle religioni non cristiane*.

Accanto a Visnu si sviluppa lo Scivaismo: Sciva, eroe terrifico e *yogin* dell'Himalaya, riceve culto insieme alla sposa Pārvatī, la figlia del Monte, venerata come Kālī (terribile), Umā (benevola), Durgā (invincibile), Ambikā (Madre). Per certe forme terrificanti si possono vedere analogie con scene dell'Apocalisse e della Commedia dantesca, per la quale alcuni hanno proposto fonti arabe e orientali, più facilmente giunte in Europa con i Tatars nel Duecento.

Nel rigido sistema delle caste, però, i *Veda* rimanevano inaccessibili alle donne e ai servi (*sūdra*); a loro viene offerta la lettura del 'Quinto Veda', i *Purāna* o 'Antichi' scritti. Uno di questi testi, composto a partire dal secolo III d.C., ci offre una delicata scena di redenzione dalle pene infernali. È l'episodio del re Vipāścit, virtuoso sovrano, che viene condotto per un breve istante agli inferi, a causa di una lieve colpa commessa. Qui, si rende conto che, a causa del suo arrivo, i dannati ricevono un sollievo dalle loro pene, perciò decide di rimanere, perché, osserva:

Né in paradiso, né nel mondo di Brahma, non capita agli uomini fortuna eguale, mi sembra, a quella che nasce quando si dà calma alle creature che soffrono. Se, me presente, i tormenti non li fanno più soffrire, allora io rimarrò qui, o nobile signore, fermo come una montagna.

Il servitore di Yama soggiunse: Vieni o re, andiamocene! Godi delle gioie acquisite dal tuo proprio merito, lascia ai tormenti i peccatori! Il re disse: Io non voglio partire finché essi sono tanto tormentati. Gli abitanti dell'inferno sono felici per la mia presenza. Non vale nulla la vita di un uomo che non aiuti quelli che vengono a lui cercando soccorso, gli afflitti, anche se sono i suoi nemici dichiarati! Sacrifici, doni, austerità non gli tornerebbero di alcun vantaggio in questo mondo né nell'altro, se egli non si dà pensiero di salvare quelli che soffrono.

L'uomo il cui spirito è crudele nei confronti dei bambini, dei malati, delle persone anziane e di altri, io non lo considero un uomo: è un demone. Se la loro sofferenza connessa coll'inferno ... cessa con la mia presenza, questo bene supera, io penso, la fortuna del paradiso. Se un gran numero di creature raggiunge uno stato di benessere mentre io soffro, che cosa non mi sarò allora guadagnato? Dimmelo subito!³⁴

All'arrivo di Dharma e di Indra che vogliono ricondurlo al cielo, il re supplica Indra che i peccatori siano liberati dall'inferno, in virtù delle buone azioni del re, e Indra glielo concede:

Tu dunque hai ottenuto un posto ancora più elevato, o re. Osserva questi peccatori! Eccoli liberati dall'inferno³⁵.

³⁴ O. Botto, *Letterature antiche dell'India*, p. 80.

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

Non possiamo non rimanere colpiti dalla vicinanza con il *descensus ad inferos* di Cristo che ne fa risalire i patriarchi e i giusti dell'Antico Testamento, Adamo ed Eva, e il ladrone pentito, che anche da morto, come ironicamente osserva s. Giovanni Crisostomo con efficacia, riesce a 'rubare' il premio del paradiso.

5. Una reazione alla religiosità indù: il Buddhismo

Lasciamo per un momento questa complessa cultura religiosa, con i suoi diecimila volti del divino, e accostiamoci alla figura storica che propose un'alternativa semplice a tale elaborata e complessa religiosità: il Buddha. Benché la sua dottrina spirituale, fiorita in India, si sia poi trapiantata altrove – in Cina, Giappone, Sri Lanka e nel sud dell'Asia – non possiamo fare a meno di accennarvi, poiché costituisce un contrappunto ineliminabile di fronte al sistema dell'induismo.

Siddhartha, della famiglia dei Gotama, del clan degli Shakhya (da cui l'appellativo *Shakhyamuni*, l'asceta dei Shakhya'), nacque, secondo gli storici, circa nel 560 a.C., a Kapilavastu, alle pendici dell'Himalaya. Insoddisfatto della vita familiare e borghese, a 29 anni, dopo l'incontro con un vecchio, un malato, un morto e un monaco, lasciò la famiglia per seguire prima due *guru*, poi i brahmani con i loro riti, per ritrovarsi infine solo, abbandonato anche dai pochi amici, a Bodh-gaya, sotto il fico sacro, dove resta sette settimane, immobile, fino a divenire 'Illuminato' (*Buddha*).

Egli ritrova prodigiosamente i suoi discepoli, quindi, nel parco delle Gazzelle, presso Benares, tiene il primo sermone delle Quattro Nobili Verità. Tutto è

- *dubkha* ('imperfezione': della vita, della morte, del dolore, del piacere, del divenire, dell'essere, dell'io e del non-io/*anatta*);
- *samudaya* ('sete': di piacere, di sapere, di esistere);
- *nirvana* (stato di purezza e pace successivo al passaggio all'altra riva, oltre il fiume di *Dubkha* e *Samudaya*);
- *marga* ('sentiero' ottuplice che conduce al Nirvana: sentiero di rettitudine [cr. Ebraico *halakhà*, arabo *sharia*'] in parole, azioni, mezzi di esistenza, sforzi, attenzione, concentrazione, pensiero e comprensione).

È interessante accostarsi direttamente al pensiero del Buddha: si tratta di una via semplice, concreta, non speculativa. Tre esempi del maestro forse ci saranno utili: la parabola della freccia avvelenata, quella della zattera, e l'enigma del sorriso. Poniamo il caso – diceva – di un uomo gravemente ferito da una freccia avvelenata, al quale dei medici prestino immediatamente soccorso. Che cosa faranno? Gli chiederanno chi ha tirato la freccia, dove si trovava l'arciere, che tipo di arco adoperava? È chiaro che si affretteranno a intervenire dov'è più urgente estrarre la freccia, esaminare quant'è profonda la ferita e tentare di diagnosticare la natura del veleno per somministrare l'antidoto.

Il secondo esempio (tipico della tradizione *theravada*), afferma che il buddhismo è come la zattera che serve a passare il fiume; la zattera è indispensabile, ma, una volta toccata la riva opposta, non la si porta con sé, ma la si lascia alle spalle!

Dai suoi discepoli veniamo a sapere che di fronte a domande di approfondimento più insistenti, l'unica risposta che il Buddha dava era il suo enigmatico sorriso. Infatti, secondo il suo insegnamento, vi sono quattro modi di rispondere a una domanda: la risposta diretta, la risposta analitica, la contro-domanda e, da ultimo, si può tacere del tutto, sorridendo. Perché esistono delle domande che è preferibile lasciare senza risposta.

Per comprendere dove una dottrina spirituale ponga l'accento più genuino, è interessante osservare come essa si pone di fronte alla morte. Nel caso del buddhismo, la tradizione *theravada*, più antica, ci ha trasmesso il racconto delle ultime parole del Maestro al discepolo prediletto, Ananda:

Il Venerando dunque con una grande schiera di monaci andò sulla riva opposta del fiume Hirannavatī, dove era il parco di piacere di Kusinārā, nel bosco di Sālā dei Malla, e giunto, si rivolse ad Ananda: “Te ne prego, Ananda, in mezzo a due Sālā apprestami un giaciglio, volto a settentrione. Io sono stanco, apprestami un giaciglio, voglio riposare”. – “Così sia, o Signore”.

Dopo aver così risposto al Venerando, Ananda gli preparò un giaciglio nel mezzo tra due Sālā. Ora, il Venerando si sdraiò sul fianco destro, come un leone, coprendo piede con piede, riflessivo e consapevole. Ed ecco, in quel momento i due Sālā divennero tutto fiore, pur non essendo stagione di fiorire, ed essi aspersero il corpo del Perfetto, e lo riaspersero e ricopersero di fiori, in onore del Perfetto. E dall'etere caddero i fiori divini *mahādārava* ed essi aspersero, tornarono ad aspergere, ricopersero il corpo del Perfetto. Divine polveri di sandalo caddero dall'etere, ed esse aspersero, tornarono ad aspergere, ricopersero il corpo del Perfetto, in onore del Perfetto. Divini strumenti musicali risuonarono dall'etere in onore del perfetto... Ora Ananda, essendo entrato nel convento, appoggiato allo stipite della porta, se ne stette piangendo: “Ahimè! Io sono ancora un discepolo, che ha ancora molti doveri da compiere, e vi sarà il nirvana del mio maestro il quale aveva compassione di me!” [...]. E all'onorevole Ananda seduto al suo fianco il Venerando così disse:

“Basta, o Ananda, non addolorarti, non lamentarti. Non dunque anche prima da me fu detto: di tutte le cose care e gradite varia è l'esistenza, certa la separazione e il cambiamento! Com'è questo possibile? Ciò che è nato, cresciuto, frutto di mescolanza, soggetto a distruzione, come mai non si distruggerebbe? Non si conosce una cosa simile.

Per lungo tempo, o Ananda, sei stato seguace del Venerando, con amore nelle opere del corpo, inteso al suo bene e alla sua felicità, senza restrizioni e senza limiti. Perciò, o Ananda, tu hai acquistato merito religioso; assoggettati a uno sforzo energico, e diverrai presto senza difetti [...].”

Appena il Venerando entrò nel Nirvana, subito avvenne un grande terremoto e uno spettacolo orrendo e scoppiarono tuoni [...]. Entrato il Venerabile nel Nirvana, al momento stesso Sakka, indra degli dèi, disse questa strofa: “Caduchi sono i fenomeni, soggetti alle leggi del sorgere e del perire: essendo nati, periscono. Per essi l'estinguersi è la felicità”³⁶.

³⁶ *Ibid.*, pp. 96-97.

5.1. La diffusione del Buddhismo nell'area di cultura indiana

Da questa semplice via sono stati elaborati tre sistemi, o tre correnti, detti 'veicoli': il *Mahayana* ('Grande veicolo'), il *Theravada* (o *Hinayana*, 'Piccolo veicolo') e il *Vajrayana* ('Veicolo di Diamante'), corrispondenti rispettivamente a tre aree geografiche e culturali ben distinte.

La tradizione 'degli antichi' (*Theravada*), con canone scritturistico in lingua *pāli* (*Tipitaka*, o 'Tre ceste'), si diffuse nell'Asia meridionale di cultura indiana (Thailandia, Birmania, Sri Lanka, Laos, Cambogia). L'accento è posto sull'ordine monastico, caste e classi sono abolite, e vengono affermati 5 precetti universali:

- non uccidere
- non rubare
- non avere rapporti sessuali illegittimi
- non mentire
- non bere alcoolici.

Del Canone *theravada* in *pāli*, al quale abbiamo fatto cenno, fa parte il 'Canestro delle prediche' (*Suttapitaka*), codificato sotto il regno di Asoka (274-232 a.C.), durante il concilio di Pataliputra (245 a.C.). Fra i testi letterariamente splendidi, che contiene, abbiamo appena ascoltato quello della morte del Buddha; pure di grande interesse sono le 423 sentenze raccolte nel *Dhammapada* ('Raccolta di versi sulla Legge'), che riecheggiano il biblico Libro dei *Proverbi*:

251) non v'è fuoco pari alla passione, non v'è malanno pari all'odio, non v'è rete pari all'illusione, non fiamma pari alla cupidigia.

307) molti che indossano la veste gialla dei monaci sono d'indole tristi e non frenati: ad essi, malvagi, tocca l'inferno per le opere malvagie.

331) venuto il bisogno, gli amici sono dolci; dolce è la gioia quando è reciproca; dolce la virtù nel cimento della vita; dolce l'estinzione di ogni dolore³⁷.

Un altro tra i testi più rinomati e antichi, nei quali si cerca di mostrare la superiorità del buddhismo nel confronto con il brahmanesimo, è il *Suttanipata* ('Raccolta di testi'), con brani di sapore evangelico, come questo:

Come una madre difende a costo della propria vita un figlio, così dobbiamo suscitare in noi smisurato amore verso tutti gli esseri. Dobbiamo suscitare in noi smisurato amore verso tutto il mondo: all'ingiù, all'insù, da ogni lato, senza limiti, senza antagonismi o inimicizie. Dobbiamo mettere in pratica tali sentimenti stando, andando, sedendo, giacendo, essendo desti. Ecco quel che si chiama vivere nel Buddha [la prossimità con il dettato dello *Shema*, supremo precetto dell'ebraismo, appare qui evidente]³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p. 100.

³⁸ Sutta Nipata 149-150; <http://poetyca.wordpress.com/2011/01/17/> (settembre 2012); cfr. su questo argo-

5.2. Sviluppi del buddhismo mahayana in area cinese e giapponese

Con il Buddhismo mahayana si opera uno spostamento, non solo geografico, ma culturale e sociale: l'accento passa dal singolo, con la propria esperienza monastica, alla comunità, dal monastero al popolo nel suo insieme, dall'asceti al servizio e all'*engagement*. Anche la dottrina sul Buddha viene sviluppata, e si elabora una triplice corporeità del Buddha:

- un corpo storico e visibile, che si trasforma (*nirmanakaya*, tibetano *Pemà ciugnè*);
- un corpo glorioso (*sambhogakaya*, tib. *Pemà*), visibile solo agli iniziati;
- un corpo cosmico (*dharmakaya*, tib. *Ö pa mè*).

I Buddha storici, secondo questa concezione, diventano *Bodhisattva* ('Salvatori'), in quanto accettano di rimanere nell'umanità per essere tramite della grazia dell'illuminazione ad altri salvati; i Buddha e i Bodhisattva si moltiplicano poi a imitazione del *pantheon* indù: da *Svayambhu*, Buddha primordiale, si originano i cinque Buddha della meditazione (*Dhyani-Buddha*), tra i quali *Amithaba* ('Buddha della luce infinita', con il quale si connette la corrente spirituale dell'Amidismo). Da questi ultimi si generano i cinque *Bodhisattva* della meditazione (*Dhyani-Bodhisattva*), tra i quali *Avalokiteshvara* (tib. *Chenrezi*, cin. *Guayin*, il '*Bodhisattva* dell'infinita compassione') e *Manjushri* (tib. *Yamantaka*, *Bodhisattva* della saggezza). Da questi ultimi, infine, emanano i buddha storici (*manushi-buddha*) di questo ciclo cosmico: *Shakyamuni* (cin. *Shì jiā móu ní*) è stato il più recente, e tra miriadi di anni gli succederà *Maitreya* ('Colui che ama'). L'attesa quasi messianica di quest'ultimo buddha genererà ricorrenti attese millenaristiche e utopiche, con rivoluzioni anche sanguinose [il che spiega tra l'altro il timore delle autorità che si oppongono ancora oggi a sette buddhiste considerate pericolose]. In epoca a noi più vicina, siamo informati dal missionario gesuita Matteo Ricci che anche il capo della sinagoga di Kaifeng nel 1605 condivideva questo tipo di attesa millenaristica, armonizzandola con l'attesa messianica dell'ebraismo.

Nell'evoluzione del *Mahayana* si distinguono poi tre filoni, uno sapienziale, uno religioso ed uno esoterico. Il primo filone sottolinea l'importanza della sapienza per arrivare alla consapevolezza della vacuità dell'esistenza, e sfocia nella via della meditazione *Zen* (cin. *Chan*). Al filone religioso appartiene l'amidismo, apparso in India nel IV secolo d.C., come culto del Buddha Amithaba. Del filone esoterico fanno parte varie scuole, tra cui la *Tientai* ('terrazza celeste'), quella giapponese *Shingon* – molto favorevole al dialogo interreligioso – e quella tantrica tibetana del buddhismo *vajrayana* ('via di diamante'). Altre scuole diffuse in Giappone sono quelle *rinzai*, *soto*, *Nichiren*, *Soka Gakkai*, *Rissho Kosei Kai* ('Società per la realizzazione del giusto e comunità per diventarlo': quest'ultima, fondata nel 1938 da Niwano Nikkyo, nel 1970 riunì a Kyoto un'assemblea, dalla quale si costituì la World Conference of Religion for Peace, un'associazione ora estesa in tutto il mondo, compresa l'Italia.

mento Vallet Odon, *Gesù e Buddha*, Dedalo, Bari 2000; Burnett Hillman Streeter, *Gli insegnamenti e le parole dei due Maestri a confronto* (Titolo originale dell'opera: *Jesus and Buddha: The Parallel Sayings*), Traduzione, Prefazione e Introduzione di Adria Tissoni, Gruppo Editoriale Armenia, Milano 1998.

5.3. Buddismo *vajrayana* nel Tibet

Sarebbe molto interessante e istruttivo esaminare in che modo queste varie dottrine buddhiste si sono differenziate e hanno interagito nei diversi contesti storici, politici e culturali, nei quali si sono inserite nel corso dei secoli, entrando in contatto con induismo, taoismo, confucianesimo, shintoismo, sciamanesimo e islamismo. Ma il tempo non ce lo consente: ricordiamo solo alcuni momenti esemplari, come quelli dell'espansione buddhista in Cina sotto gli imperatori Wenchengdi (453-465) e Xiaomin (516-528) degli Wei settentrionali, e Wudi (502-549) degli Liang meridionali, e la grandiosa espansione sotto i Sui-Tang, che provocò la reazione antibuddhista dell'854.

Nel Tibet, invece, si ebbero periodi di grandi tensioni con la religiosità tradizionale pre-buddhista, nel secolo VII, fino al trionfo del lamaismo buddhista, grazie all'appoggio dei Khan mongoli, nel secolo XIII. Soprattutto nelle tradizioni più antiche, tramandate oralmente, e nei riti di esorcismo e funebri, si osservano interessanti contaminazioni con elementi dello sciamanesimo siberiano e dei riti iranici. Nella fune d'argento, che secondo il mito dei re celesti, verrà alla fine tagliata, dando inizio alla dinastia storica, si trova un elemento – *il filo d'argento* – che ritorna anche in un passo biblico di difficile spiegazione: “Prima che si rompa il cordone d'argento”³⁹.

Su questo sfondo di religiosità arcaica e popolare venne ad innestarsi, forse già nel secolo II d.C., certamente nel secolo VII, un filone di tradizioni indiane tantriche, shivaitiche e buddhiste. Val la pena di ascoltare almeno uno dei testi più antichi, nel quale si vedono confluire queste diverse correnti, con altre di tipo gnostico e manicheo indo-iranico: il *Bar do tö dö* o ‘Libro che conduce a salvezza dall'esistenza intermedia con il solo sentirlo recitare’, opera di contenuto affascinante che riguarda il mistero dello stato intermedio (*Bar do*) successivo alla morte, durante il quale per sette settimane hanno luogo varie esperienze del principio cosciente, che culmineranno nella salvezza o nella rinascita. Il *Bar do* va letto durante la veglia funebre, per tre volte; la recita comprende pratiche dello ‘Yoga violento’ (*Hathayoga*), le cui formule predispongono il morente ad accogliere la prima manifestazione della luce sostanziale. Lo stato intermedio ha, in una prima fase, la durata di sette giorni, cui corrispondono preghiere di intercessione, le quali si concludono con le invocazioni per il settimo giorno:

O dèi dell'ordine dei possessori della sapienza mistica, io vi prego che mi concediate quanto vi chiedo; vi prego perché con il vostro grande amore mi conduciate sulla strada (della salvezza); nel momento in cui io sto vagando nel giro della trasmigrazione in virtù delle mie violente propensioni al male, vi invoco perché mi guidiate sulla strada della luce splendente della conoscenza sublimata innata, sulla strada degli eroi della mistica sapienza; le madri, le mK'a' gro ma, mi proteggano alle spalle liberandomi dalle paurose angustie dell'esistenza intermedia e mi scortino nei puri regni paradisiaci⁴⁰.

³⁹ *Qohelet* 12, 6.

⁴⁰ G. Tucci ed., *Il libro tibetano dei morti (Bardo Tödöl)*, UTET, Torino 1972, I, 2, pp. 127-128.

Se queste preghiere non sortiranno effetto, si entra in un altro ciclo di sette giorni, con altre preghiere. In tutto questo complesso sistema rituale e dottrinale circa la morte, lo stato intermedio e l'esito di salvezza o di dannazione-rinascita che ne segue, viene così riaffermata la concezione buddhista e indiana, già presente nel *Bhagavadgita* (VIII, 5-6), secondo la quale, in definitiva, 'ciascuno otterrà quella forma di esistenza sulla quale è concentrato il suo cuore quando muore' (*Katharitsagara* 69, 159): una concezione strutturalmente non molto distante, come vediamo, da quella della morte come 'bacio d'amore' di Dio nel cristianesimo, ma ben diversa quanto all'esito finale di annullamento o di pienezza di esistenza.

6. *Il mondo cinese, terreno aperto agli influssi dell'India*

Un mondo completamente diverso si apre ai nostri occhi, se lasciamo l'India e il Tibet e ci spostiamo verso la Cina, quale si presenta al tempo di Buddha: un mondo feudale, nel quale alcuni Ducati, come quello di Lu, nel Nord, lungo il corso del Fiume Giallo, godono di progressi tecnici e sociali, e si cercano nuovi equilibri di forze. In questo periodo di crisi politica e culturale, si colloca l'azione di Kong Fuzi ('Maestro Kong'). Di lui, del suo atteggiamento di ricerca della sapienza pratica, e del suo insegnamento nei 'Dialoghi', riassumiamo qui alcuni tratti fondamentali. Come vedremo subito, in questo orizzonte cinese la speculazione sulla morte e sulla contingenza del divenire non hanno alcuno spazio, e qui sta una delle fondamentali differenze rispetto alle concezioni fin qui presentate. Al contrario, assume rilievo la dimensione pubblica, politica e pragmatica dell'agire umano.

Sono meritatamente celebri i 'Cinque precetti' che riassumono l'etica confuciana:

- pietà filiale;
- rapporto sponsale secondo giustizia;
- rapporto fraterno;
- lealtà verso l'autorità superiore;
- amicizia.

Da ciò possiamo osservare come il sistema etico confuciano sia sostanzialmente un elevato umanesimo familiare, civile e sociale.

Se Confucio e il confucianesimo si mostrano saldamente ancorati allo sviluppo della società cinese, nei suoi valori tradizionali positivi, il Taoismo rappresenta, all'opposto, la contestazione radicale e ironica dell'individuo che ricerca la 'tranquillità dell'involuppo', la non-azione (*wu-wei*) contro l'attività politica, ed ha nel monaco ridente Han Shan il suo simbolo. Alla chiarezza dei concetti, il taoismo oppone lo 'splendore del confuso', la relatività dell'io che è anche l'*altro*', la spontaneità creatrice.

Sotto i nomi dei principali maestri ci sono giunti tre scritti fondamentali e originari del taoismo: *Laozi* (o *Daodejing*), *Zhuangzi* (o *Nanhua Shenjing*) e *Liezi*⁴¹. La dottrina taoista pone all'origine e al centro il Tao (道 *Dào*), pur senza poterlo mai definire compiutamente:

il *Dào* veramente *Dào* non è il *Dào*
 il Nome veramente Nome è senza Nome
 il termine Non-Essere indica l'inizio del Cielo e della Terra
 il termine Essere indica la madre di tutte le cose⁴².

7. L'inquieto interrogativo di al-Muqaffa come introduzione alle proposte conclusive

Prima di sottoporre alcune ipotesi a modo di conclusione, può essere però utile riprendere il filo sostanziale della conversazione a proposito delle tradizioni indù, lasciandoci guidare da un indagatore inquieto del vero, spirito di esteta, che non appartenendo né alla tradizione classica occidentale, né a quella dell'Asia, può forse suggerirci un nuovo punto prospettico di valutazione. Questo letterato, massimo rappresentante della prosa d'arte araba dell'epoca abbàsida, riprese nell'opera novellistica *Kalila e Dimna* la grande tradizione indiana del *Mahabharata*, la cui importanza fin dalle antiche origini della religiosità indù abbiamo già visto poco sopra. Si tratta di Ibn al-Muqaffa (Bassora, circa 719-757), letterato invisato per la sua scarsa accondiscendenza alla religione ufficiale, fatto barbaramente assassinare dal califfo al-Mansur. La sua geniale rielaborazione di temi indiani, filtrati prima dalla mediazione persiana, poi siriana, ed infine oggi a noi solo accessibili grazie al suo genio arabo, rappresentò per lui l'occasione per meditare sul rapporto tra la verità religiosa, l'etica e la politica.

In effetti, questa riflessione non era nuova per la tradizione indiana: già nel secolo IV/V Visnuçarman aveva iniziato la rielaborazione di tematiche spirituali, e tenendo presente, come in filigrana, il *Mahabharata*, aveva creato il capolavoro, in 5 libri, del *Pañcatantra*: opera pedagogica e di formazione politica, sotto forma di novelle. L'opera, purtroppo perduta, probabilmente a causa dei terribili incendi di biblioteche che puntualmente costellavano le vicende belliche del mondo antico – e fino ai nostri giorni – si salvò grazie a una serie di felici passaggi di traduzione: la prima di esse, ordinata dal re persiano Cosroe I Anuširvan (531-579), eseguita dal celebre medico Burzoe in pehlevico o antico persiano⁴³. Neppure questa traduzione è sopravvissuta, ma Ibn al-Muqaffa ne conobbe una interpretazione siriana, dalla quale trasse ispirazione per il suo *Kalila e Dimna*, che influenzò largamente la novellistica medievale in occidente. Benché considerato eretico per il suo relativismo, al-Muqaffa non temette di far precedere la sua opera da una

⁴¹ Cfr. *Testi taoisti*, trad. di F. Tomassini, intr. di L. Lanciotti; *Testi confuciani*, Utet, Torino 1974; P.F. Fumagalli, *Cina e Occidente*, pp. 54-59.

⁴² *Daodejing*, I.

⁴³ Cfr. A. Pagliaro, *La letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze 1968, pp. 108-109.

Introduzione che così affronta coraggiosamente il tema dei rapporti tra le religioni:

[...] Guardai alla medicina, e vidi che il medico non può curare il malato con una medicina che ne elimini radicalmente il male, impedendogli di fare più a lui ritorno. E trovai che solo l'altra vita ha per effetto una salvezza dai mali senza più ritorno.

Così, spregiando la medicina, mi rivolsi con desiderio alla religione.

Ma a questo punto rimasi confuso, vedendo che nella medicina non v'era menzione di religione alcuna, nulla che mi mostrasse tra esse la più ben diretta e la più sicura. Vidi una molteplicità di fedi e comunità religiose, di gente che le avevano ereditate dai padri, altri accolte per paura e per forza, altri per avidità dei beni mondani, della posizione e del sostentamento nel mondo; ognuno affermando di essere nel giusto e sulla retta via, e che i suoi avversari erano in sviamento ed errore. Vidi violento il disaccordo tra loro circa il Creatore e la creazione, l'inizio e la fine del mondo; e ognuno spregiare gli altri e vituperarli ostilmente. Volli quindi darmi alla assidua frequenza dei dottori e capi delle singole comunità, studiando quanto descrivono ed espongono, nella speranza di riconoscere così la verità dall'errore, e quella scegliere e ad essa attenermi con fiducia e certezza, senza prestar fede a quanto non conoscessi né seguire quel che non intendessi. Così feci, e interrogai e studiai; ma non trovai uno solo di coloro che non rincarasse la lode della propria fede, e il biasimo di quella degli avversari. Onde mi fu chiaro che costoro argomentavano con la passione, e con essa parlavano, non con giustizia; e presso nessuno di loro trovai in ciò una equità e sincerità tale che gli uomini dotati di intelletto potessero conoscere e gradire[...]⁴⁴

Provocati da questa premessa, potremo forse meglio sia procedere noi stessi e trarre le nostre proprie conclusioni, sia perseverare nella ricerca, o scambiarcì alcuni pensieri a modo di ipotesi o di riflessioni sintetiche, nonostante la necessaria brevità dell'analisi appena delineata.

7.1. Sul rapporto fra religione e cultura

In India la componente letteraria e filosofica, che opera in correnti artistiche e in scuole depositarie di tradizioni e interpretazioni simboliche, svolge un ruolo determinante nella formazione dei testi indù, per un periodo lungo migliaia di anni. Ciò contribuisce al crearsi di un forte senso di identità culturale, di continuità e di unità, che all'opposto consente il massimo di flessibilità, di tolleranza, di pluralismo delle forme espressive. Una forte cultura e letteratura è una buona base per un equilibrato rapporto con la religiosità e la religione. Tuttavia questo fattore non è di per sé solo sufficiente: è stato osservato che in Occidente, dove pure per secoli si ebbero forti sistemi culturali, non per questo ci fu sempre eguale adattabilità: intolleranza del 'diverso', esclusivismi reciproci tra le dottrine monoteistiche di ebraismo, cristianesimo e islam, sono state attribuite alla rigidità della

⁴⁴ Cfr. F. Gabrieli, *La letteratura araba*, Sansoni-Accademia, Firenze 1967, p. 166.

concezione monolatrica caratteristica delle nostre aree culturali-religiose. In particolare ci è meglio nota la storia dell'esclusivismo del cristianesimo verso l'ebraismo⁴⁵, dell'islam e del cristianesimo reciprocamente, e di entrambi verso altre grandi religioni. In non pochi casi oggi siamo in grado di discernere le vere cause di questi esiti intolleranti, che dipendevano non tanto dal rapporto fra religione e cultura, ma da quello tra società e politica, e dalla strumentalizzazione del fattore religioso. In Cina, invece, taoismo, confucianesimo e – più tardi – buddhismo, detti 'le tre dottrine' (*san jiao* 三教), assumono caratteri dottrinali ben definiti e caratteristici, rispettivamente quelli della spontaneità, della funzione sociale e della contemplazione. Ciò provoca, in alcune circostanze, una reciproca tensione con momenti di esclusivo rifiuto dell'altro: così, ad esempio, assistiamo nel secolo IX alla feroce critica razionalista confuciana contro il culto delle reliquie del Buddha. Ma, contemporaneamente, l'accento sulla prassi, comune a tutte le tre correnti, consente in altre fasi storiche una fusione e un influsso reciproco, che non è sincretismo, ma osmosi feconda, sostegno e preludio per più alti momenti di sintesi.

7.2. Sui rapporti fra religione, politica e società

Passiamo ora ad osservare il modo in cui queste tradizioni religiose e culturali entrano in rapporto con la società e la politica. In India dopo le invasioni arie del 1200 a.C. si erano create divisioni fra arii e dravidi, a causa della successiva divisione in caste. Assistiamo qui a un processo di forte rapporto strutturale tra l'elemento religioso-culturale, e quello familiare e tribale, su cui si regge l'intera struttura della società, con la conseguente giustificazione religiosa del sistema delle caste. Molti di questi elementi verranno contestati dal buddhismo nascente, egualitario e sovra-castale, e più tardi un'eguale critica sarà svolta nel secolo XII, al momento del violento impatto con l'islam invasore. In entrambi i casi l'autorità politica esercitò un forte influsso, svolgendo un ruolo che possiamo definire illuminato (dal punto di vista dei riformatori, evidentemente, come il re buddhista Asoka nel secolo III a.C., o gli invasori musulmani), ma anche negativo o distruttore (dal punto di vista indù e più tardi anche buddhista). È interessante notare che questa funzione di tipo 'ecumenico', paragonabile in certo modo a quella del periodo costantiniano o cesaropapista bizantino, sembra però sorgere in Asia non spontaneamente, ma piuttosto dopo l'incontro con l'ellenismo, e non si può pertanto non notare un influsso occidentale in queste svolte politico-religiose. In modo analogo nel secolo VII si attribuisce a Shotoku, nipote di Suiko, la prima imperatrice giapponese, la compilazione di una Costituzione buddhista in 17 articoli, e sempre di quell'epoca è l'editto imperiale giapponese riguardante lo shintoismo (*Jingi-ryo*). Quanto alla Cina, la compenetrazione fra le tre dottrine e il sistema imperiale fu così stretta, che la fine dell'impero nel 1911 comportò anche una grave crisi delle dottrine che lo avevano accompagnato e sostenuto per millenni.

⁴⁵ Cfr. *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*, Colloquio Intra-Ecclesiale, Atti del simposio teologico-storico, (Città del Vaticano, 30 ottobre – 1 novembre 1997), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000; cfr. anche P.F. Fumagalli, *Roma e Gerusalemme*, Mondadori, Milano 2007; C. Foppa Pedretti ed., *Per una cultura di pace in Terra Santa*, Terra Santa, Milano 2010.

In nessun caso, tuttavia, dottrine non asiatiche come l'islam o il cristianesimo si mostrarono in grado di contrapporsi validamente, o di integrarsi armonicamente, con l'anima profonda dell'induismo, che finì per prevalere anche sul buddhismo. Fenomeno analogo si osserva in Cina e Giappone dove, tenendo conto delle diverse circostanze, stiamo assistendo in epoca contemporanea a una ripresa delle antiche tradizioni mai del tutto estinte.

Un chiaro esempio della duttilità indù di fronte agli apporti culturali-religiosi dell'occidente si è avuto anche nei secoli XIX-XX, dopo i contatti con l'impero britannico, con un rifiorire di movimenti filosofici e religiosi affini al deismo inglese: ricordiamo tra i protagonisti il ricco e colto brahmano bengalese Ram Mohan Roy (m. 1833), fondatore nel 1828 del Brahma-Samaj ('Società di coloro che ricercano Brahma-Dio'), cui si unì Debendranath Tagore (m. 1903); nel 1875 Dayananda Sarasvati (m. 1883) fondò a Bombay l'Arya Samaj ('Società degli Ariti'), e sempre nel secolo XIX prese vita l'opera missionaria di Ramakrishna (m. 1886). In tempi più recenti, esponente di spicco del Neo-induismo fu un altro brahmano bengalese, Aurobindo Gosh (m. 1950), le cui idee influenzarono quella figura messianica, centrale per l'India moderna, che fu Gandhi. Ma anche altri eminenti indiani svolsero un ruolo notevole, tra questi Rabindranath Tagore e Sarvepalli Radhakrishnan, che fu presidente della repubblica indiana.

All'opposto, le dottrine cinesi, troppo collegate con un sistema imperiale che non sapeva rinnovarsi e veniva attaccato da rivoluzioni anche di ispirazione messianica, non mostrarono almeno in superficie durante la medesima fase storica pari duttilità: tuttavia non mancò neppure in Cina l'efficace azione di personalità dai tratti più o meno messianici, come Lu Xun in letteratura, e Mao Ze Dong (Mao Tse-Tung) in politica; anche il fenomeno della modernizzazione cui stiamo assistendo sembra mostrare che il tratto della duttilità è comune a tutta l'area asiatica. Se ne può vedere un altro esempio nella tendenza attuale in Giappone, dove la religiosità cerca espressioni diverse a seconda degli stati di vita, per cui i riti della nascita possono essere celebrati secondo la tradizione taoista, quelli del matrimonio con adattamento di tradizioni cristiane, e infine quelli della morte in conformità alla tradizione buddhista.

7.3. Fondamentalismo e monachesimo

Costatiamo che alcune tradizioni religiose asiatiche hanno tratto forza dalla accentuazione della vita monastica, come fu per il buddhismo, specialmente *theravada*, e in alcuni casi per il taoismo. Anche il mohismo, il cui fondatore Mozi (sec. V/IV) è all'origine del primo trattato di arte militare e di un ordine di monaci guerrieri combattuti dall'imperatore Qin Shi, si pone tra questi esempi. Ma la struttura monastica, come si vide anche nel caso dei cristiani nestoriani che si avvalevano di monasteri per la loro diffusione in Asia, in definitiva si risolse in un'esperienza chiusa su stessa, conclusasi con confische e soppressioni, quando non con tremende stragi come avvenne durante l'invasione islamica. In rari casi l'esperienza di monaci guerrieri consente un'analogia con ordini crociati in Occidente durante le crociate.

Qui sta forse un elemento rivelatore di una differenza: l'occidente, con la concezione della fede personale come scelta assoluta, è pronto alla scelta radicale, aperta a interpretazioni fondamentaliste che riguardano tutti e tre i monoteismi mediterranei: sia l'ebraismo delle origini, come si vede nell'anatema biblico dei popoli pagani sottomessi, sia il cristianesimo di ogni epoca nelle applicazioni contro pagani, ebrei e saraceni, sia l'islam. Qui l'oriente asiatico si mostra più tollerante, tranne quando non abbia ricevuto influenze esterne alle sue radici, o sia forzato a una reazione da pressioni straniere.

7.4. Sui rapporti interreligiosi

Un altro ambito, nel quale è facile constatare l'adattabilità della cultura asiatica, è quello dei rapporti tra le diverse religioni. In sé, non si tratta di un atteggiamento tipico solo dell'oriente: in epoche per certi versi affini, come nella Baghdad dei califfi abbasidi o nella Sicilia di Federico II a metà del Duecento, o nel periodo aureo del rinascimento, ne abbiamo esempi interessanti. Tale fu lo spirito che portò Federico Borromeo, spirito di umanista sopravvissuto alle polemiche della Riforma 'magistrale' e tridentina, a fondare l'Ambrosiana; tale era l'atmosfera che si respirava tra Milano e Pechino tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento⁴⁶. E parimenti Matteo Ricci a Pechino assunse lo stile di vita del dotto mandarino, ritenendo così di contribuire all'evangelizzazione, con la naturale osmosi tra l'umanesimo cinese confuciano e quello europeo. In realtà già secoli prima, secondo Marco Polo e prima di lui Guglielmo da Ruysbroeck, si svolgevano alla corte mongola dispute sulla validità delle diverse religioni⁴⁷.

Per molti secoli gli eredi della 'vera religione' – come nella novella boccaccesca di Melqisedech Giuseo e il Saladino⁴⁸ – si sono contesi il primato della primogenitura e dell'eredità del Regno di Dio: dapprima la contesa toccò ebrei e cristiani, infine si estese alla contrapposizione tra cristianesimo e islam. Grandi pensatori, come Mosè Maimonide, al-Ghazzali, Raimondo Lullo, cercarono risposte capaci di produrre pacificazione religiosa. È questo un tema caro anche alla novellistica medievale indiana, nella seconda *Katha* del *Vetālapañcavimsatikā*⁴⁹: una fanciulla, promessa sposa a più pretendenti, che lottano per la sua mano, viene a morire improvvisamente, tra la costernazione degli innamorati. I quattro pretendenti prendono allora quattro diverse strade: il primo si fa custode del cimitero dove la fanciulla viene sepolta, il secondo perde il senno, il terzo si dà alla vita monacale, l'ultimo torna alla propria vita di sempre. Dopo varie vicende, il monaco con

⁴⁶ Corrispondenze tra il cardinale F. Borromeo e gesuiti provenienti dalla Cina, come il gesuita belga Nicola Trigault, si trovano in Ambrosiana: cfr. P.F. Fumagalli, *Sinica Ambrosiana. Il Fondo antico: libri, cimeli e documenti*, "Aevum", LXXV, 2001, 3, pp. 715-736.

⁴⁷ Il giorno di Pentecoste 1254, il Khan Möngkä concluse la disputa con l'esempio delle religioni paragonate alle diverse dita della mano: cfr. Willem van Ruysbroeck, *Itinerarium*, in *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, A. van den Wyngaert ed., "Sinica franciscana" I, apud Collegium S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (Quaracchi-Firenze) 1929, cap. XXXIV, p. 2; un episodio simile riferirà anche Marco Polo, con qualche variante.

⁴⁸ *Decamerone*, I, 3.

⁴⁹ Cfr. O. Botto, *Letterature antiche dell'India*, pp. 200-201.

un sortilegio ottiene la risurrezione della bella amata, che infine sceglie essa stessa lo sposo tra i quattro. Il prescelto non è nessuno di quelli che forse ci si aspetterebbe, ma l'ultimo, che aveva dato prova di equilibrio e umanità più degli altri. Anche qui, il senso profondo di simili novelle si può capire leggendole specularmente, come parabole del Dio-Sposo e Dio-Padre, che ama in modo egualmente infinito tutti i popoli del mondo, e invita l'umanità intera a partecipare della propria vita divina, rendendola così sua sposa per sempre.