

DUE TIPI DI UNITÀ E PLURALISMO RELIGIOSO

I.

Nel mondo contemporaneo del pluralismo religioso è necessario non solo che le religioni si comprendano tra loro ma anche che si trasformino a vicenda attraverso il dialogo, perché oggi viviamo in un contesto in cui molte persone impugnano la legittimità non solo di una religione particolare come il cristianesimo, il buddhismo o l'islamismo, ma addirittura la legittimità della religione in quanto tale. Il compito fondamentale di tutte le religioni della nostra epoca consiste, oltre che nella mutua comprensione, nella chiarificazione della *raison d'être* della religione in quanto tale. In ciò che segue vorrei proporre il modo in cui è possibile che le religioni si trasformino influenzandosi l'una con l'altra, trattando tre questioni: primo, il Dio monoteistico e la realizzazione del *Nichts* (nulla); secondo, due tipi di unità; terzo, la giustizia e la saggezza.

II.

Il Dio monoteistico e la realizzazione del *Nichts*. Gli studiosi occidentali spesso parlano di religione basandosi su una contrapposizione tra religione etica e religione naturale (C. P. Tile), religione profetica e religione mistica (F. Heiler), religione monoteistica e religione panteistica (W. F. Albright, A. Lang), dove il pri-

mo termine di ciascuna coppia si riferisce alle religioni ebraica-cristiana-musulmana e il secondo alla maggior parte delle religioni orientali. Questo genere di biforcazione è stata presentata come canone del giudizio comparativo da studiosi occidentali di religioni «occidentali» quali l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo. Di conseguenza le religioni orientali non semitiche spesso vengono non solo riunite sotto un'unica categoria, a dispetto della loro ricca varietà, ma anche concepite dall'esterno senza alcuna penetrazione nel loro intimo nucleo religioso. Diversamente dalle religioni semitiche, che la maggior parte degli studiosi occidentali ritengono dotate di un chiaro carattere comune, religioni orientali come l'induismo, il buddhismo, il confucianesimo, il taoismo e lo scintoismo mostrano differenze significative nella loro essenza religiosa e, di conseguenza, non possono legittimamente essere classificate in un'unica categoria. In parte per mettere maggiormente a fuoco questo punto, e in parte perché sono qui per rappresentare il buddhismo, in questa conferenza mi occuperò tra le religioni orientali del solo buddhismo e lo contrapporrò all'ebraismo, al cristianesimo e all'islamismo.

La maggior parte degli studiosi occidentali caratterizzano correttamente l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo come religioni *non* naturali, mistiche e panteistiche, bensì etiche, profetiche e monoteistiche. Tutte e tre le religioni si fondano sul Dio Uno e Assoluto: JHWH nell'ebraismo, Dio Padre nel cristianesimo e Allah nell'islamismo. In ognuna di queste religioni si crede che il Dio Uno sia un Dio personale che per essenza trascende gli esseri umani, ma la cui volontà è rivelata agli uomini dai profeti e comanda alle persone di osservare certi principi etico-religiosi. Sebbene non si debbano trascurare alcune notevoli differenze di sottolineature nelle tre religioni, possiamo dire con una certa sicurezza che esse sono etiche, profetiche e monoteistiche.

Di contro, il buddhismo non parla di un Dio Uno e Assoluto che per essenza trascende gli esseri umani; insegna invece la *pratitya-samutpada*, cioè la legge della co-originazione dipendente o co-produzione condizionata come Dharma (Verità). Tale insegnamento pone in rilievo che ogni cosa all'interno e al di là dell'universo è interdipendente, co-nascendo e co-cessando (non

solo temporalmente ma anche ontologicamente) insieme a tutte le altre cose. Nulla esiste indipendentemente, o si può dire che sia dotato di esistenza autonoma. Di conseguenza nel buddhismo tutto senza eccezione è relativo, relazionale, insostanziale e mutevole. Perfino il divino (Buddha) non esiste di per sé, ma è completamente interconnesso con gli uomini e la natura. Ecco perché Gautama Buddha, il fondatore del buddhismo, non accettava la vecchia nozione vedanta di Brahma, ritenuto la sola realtà permanente soggiacente all'universo. Per una ragione analoga il buddhismo non può accettare la nozione monoteistica del Dio Uno e Assoluto quale realtà ultima, ma ritiene che la realtà ultima siano il *sunyata* (il vuoto) e la *tathata* (*quidditas*).

Sunyata inteso nel senso di realtà ultima nel buddhismo, significa letteralmente «vuoto» o «vuotezza» e può implicare il «nulla assoluto». Ciò avviene perché il *sunyata* è assolutamente inoggettivabile, inconcettualizzabile e inattinibile dalla ragione e dalla volontà. Indica anche l'assenza di un ente dotato di esistenza autonoma permanente o l'insostanzialità di ogni cosa nell'universo. È al di là di tutti i dualismi e tuttavia li comprende.

Attraverso la comprensione del *sunyata* non solo gli esseri senzienti ma anche il Buddha, non solo il *samsara* ma anche il *nirvana*, appaiono privi di sostanza e vuoti. Di conseguenza la realtà ultima non è né il Buddha né il nirvana, bensì la comprensione della insostanzialità del tutto, cioè la comprensione del *sunyata*.

Questa comprensione della vuotezza insostanziale di ogni cosa è inseparabilmente connessa alla legge della co-originazione dipendente. Quest'ultima in quanto *Dharma* (Verità) è possibile soltanto se tutto nell'universo è privo di sostanza stabile e permanente (sebbene sia in possesso di una sostanza relativa e temporale) ed è aperto nella sua relazione con ogni altra cosa. L'uomo ha una forte disposizione a reificare o sostanzializzare gli oggetti e il suo stesso io, come se fossero sostanze permanenti e immutabili. Tale sostanzializzazione degli oggetti e il concomitante attaccamento ad essi causano la sofferenza umana. Il caso più grave di questo problema risiede nella sostanzializzazione del proprio io (che dà luogo all'egocentrismo) e nella sostanzializzazione della propria religione (che comporta un imperialismo religioso). Buddha insiste

sulla necessità del risveglio al *sunyata*, cioè alla insostanzialità di ogni cosa, anche dell'io e del Buddha, al fine di emanciparsi dalla sofferenza. Pertanto il Buddhismo insegna il non-io (*anatman*) e il risveglio al Dharma piuttosto che la fede nel Buddha.

Tuttavia la storia del buddhismo mostra che l'insistenza sul non-io e il vuoto ha spesso prodotto indifferenza nei confronti del problema del bene e del male e in particolar modo dell'etica sociale. I buddhisti devono imparare dalla religione monoteistica come sia possibile comprendere la personalità umana nei termini della nozione impersonale di «vuoto» e come incorporare il rapporto Io-Tu nel contesto buddhista del vuoto.

Nel cristianesimo Dio non è semplicemente trascendente, ma è profondamente immanente all'umanità in quanto incarnazione del Logos in forma umana, vale a dire Gesù Cristo. E tuttavia il divino e l'umano non sono completamente interdipendenti. Poiché mentre l'uomo senza ombra di dubbio dipende da Dio, Dio non dipende dall'uomo. Il mondo non può esistere senza Dio, ma Dio può esistere senza il mondo. Ciò perché Dio è Essere dotato di esistenza propria e autonoma. Dio può esistere e in effetti esiste di per sé senza dipendere da qualsiasi altra cosa. A questo riguardo i buddhisti possono domandare: «Qual è il fondamento di questo unico Dio dotato di esistenza propria e autonoma?». Il cristiano potrebbe rispondere a questa domanda sottolineando l'importanza della fede in Dio, quest'ultima non essendo nient'altro che il «fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (*Eb* 11, 1). Inoltre, nella religione semitica Dio non è semplicemente il Dio Uno e Assoluto in senso ontologico, ma un Dio vivente e personale che chiama gli uomini con la sua parola, alla quale gli uomini rispondono.

Nel libro *Dio esiste?* Hans Küng afferma: «Nella Bibbia Dio è soggetto, non predicato: non è l'amore ad essere Dio, ma è Dio ad essere amore: Dio è colui che si trova di fronte a me, a cui posso rivolgermi».

La mia reazione buddhista a questa affermazione è la seguente: posso rivolgermi a Dio non dall'esterno ma dall'interno di Dio? E ancora, non si dà forse il caso che Dio si trova di fronte a me all'interno di Dio anche se volgo le spalle a Dio? Il Dio che

si trova di fronte a me e a cui mi rivolgo è Dio in quanto soggetto. Tuttavia il Dio all'interno del quale io mi rivolgo a Dio e all'interno del quale Dio mi incontra non è Dio in quanto soggetto, bensì Dio come predicato; o, in termini più rigorosi, questo Dio non è né Dio come soggetto né Dio come predicato, ma Dio come *Nichts*. Nel Dio in quanto *Nichts*, il Dio in quanto soggetto mi incontra anche se volgo le spalle a questo Dio e posso autenticamente rivolgermi a questo Dio come a un «Tu». La stessa relazione io-tu tra l'io e Dio ha luogo precisamente nel Dio in quanto *Nichts*. Dal momento che Dio come *Nichts* è l'*Ungrund* della relazione io-tu tra l'io e Dio, Dio come *Nichts* non è né soggetto né predicato, ma una «copula» che agisce come un connettivo intermedio tra il soggetto e il predicato. Ciò comporta che Dio in quanto *Nichts* è *Nichts* in quanto Dio: Dio è *Nichts* e il *Nichts* è Dio. E su questa base possiamo dire che Dio è amore e l'amore è Dio perché il *Nichts* è l'amore incondizionato, che nega se stesso. Questo è l'interno assoluto del mistero di Dio che nello stesso tempo è il suo esterno assoluto. Possiamo dunque dire:

Dio è amore perché Dio è *Nichts*:
Nichts è Dio perché *Nichts* è amore.

È possibile che questa interpretazione non si accordi con l'ortodossia tradizionale. Qui tuttavia sia la brama umana per la salvazione, sia il profondissimo mistero di Dio sono pienamente rispettati. Inoltre, Dio in quanto soggetto che incontra qualcuno e a cui ci si può rivolgere come a un Tu è incompatibile con la ragione autonoma così importante per l'umanità moderna anche oggi che è messa in discussione dal nichilismo nietzscheano e dall'esistenzialismo ateistico. La nozione di Dio in quanto *Nichts*, tuttavia, non è solo compatibile con, ma può perfino accogliere la ragione autonoma perché non sussiste alcun conflitto tra la nozione di Dio come *Nichts* (che non è né soggetto né predicato) e la ragione autonoma, e perché l'autonomia del pensiero razionale, per quanto possa essere enfatizzata, non è limitata dalla nozione di Dio come *Nichts*. Nel Dio autonegantesi e autosvuotantesi che è *Nichts*, non solo la ragione autonoma umana moderna e la soggettività razio-

nalistica si affermano senza essere deturcate, ma anche il mistero di Dio viene percepito più profondamente. L'interpretazione di Dio in quanto amore si pone pienamente e radicalmente concepito ben oltre l'ateismo contemporaneo e il nichilismo.

Questa è la mia umile proposta per l'odierna interpretazione di Dio.

III.

Secondo, due tipi di unità o di intero. Per ogni religione la comprensione dell'unità della realtà ultima è importante perché ci si aspetta che la religione offra la prospettiva di una salvazione totale e integrale – piuttosto che frammentaria o parziale – dalla sofferenza umana. Perfino una religione cosiddetta politeistica non crede in varie divinità senza che fra di esse sussista un ordine, ma spesso adora una certa divinità suprema in quanto dominatrice su una gerarchia di innumerevoli dèi. Inoltre tre importanti divinità costituiscono una trinità, come nel caso della nozione induista di Trimurti, la triplice divinità di Brahma, Vishnu e Siva. Questa nozione di trinità porta con sé anche nel politeismo una tendenza verso l'unità nella molteplicità, una tendenza verso l'intero.

Ciò vuol dire che in qualunque religione la comprensione dell'unità della realtà ultima è fondamentale. E tuttavia la comprensione dell'unità implica necessariamente l'esclusività, l'intolleranza e l'imperialismo religioso, che producono conflitto e scisma all'interno di una data religione e tra le varie religioni. Si tratta di un gravissimo dilemma a cui nessuna religione del mondo può sottrarsi. Come possiamo credere nell'unità della realtà ultima nella nostra religione senza cadere nell'intolleranza esclusiva e nell'imperialismo religioso nei confronti delle altre fedi? Che tipo di unità della realtà ultima può risolvere questo dilemma e dischiudere una dimensione in cui la tolleranza positiva e la coesistenza pacifica sia possibile tra religioni, ciascuna fondata sulla realtà dell'Assoluto Uno?

A questo riguardo vorrei distinguere tra due tipi di intero o di unità. Primo, l'intero o l'unità monoteistica; secondo, l'unità o

intero non dualistico. È mio parere che non il primo ma il secondo tipo di unità o intero possa fornire una autentica base comune per la situazione pluralistica contemporanea della religione nel mondo. Dunque, in che modo si differenziano l'una dall'altra l'unità monoteistica e l'unità non dualistica? Vorrei chiarire la differenza formulando le seguenti quattro tesi.

Primo, l'unità monoteistica si realizza distinguendo se stessa e separandosi dalla dualità dualistica e dalla molteplicità pluralistica. Essenzialmente il monoteismo esclude qualunque forma di dualismo e di pluralismo e pertanto si oppone loro. Proprio a causa di questa relazione oppositiva, l'unità monoteistica non è né un'unità singolare né un'unità veramente ultima. Per realizzare la vera unità dobbiamo oltrepassare non solo il dualismo e il pluralismo, ma anche l'unità monoteistica stessa. Soltanto allora possiamo realizzare l'unità non dualistica, perché a quel punto siamo completamente liberi da qualunque forma di dualità, compresa la dualità tra monoteismo e dualismo o pluralismo.

Secondo, nel monoteismo Dio è il sovrano dell'universo e il legislatore degli uomini e il Suo essere è solo lontanamente simile e paragonabile agli esseri del mondo. Sebbene il Dio monoteistico sia accessibile con la preghiera e si renda presente tra gli uomini attraverso l'amore e la pietà, il Suo carattere trascendente è innegabile. Il Dio monoteistico è un po' «classù», non completamente qui e ora. Per contrasto l'unità non dualistica è il fondamento o la fonte originaria realizzata qui e ora, da cui possono opportunamente avere origine la nostra vita e le nostre attività. Nel momento in cui superiamo l'unità monoteistica arriviamo a un punto che non è né uno, né due, né molti, ma a cui si può far riferimento appropriatamente come allo «zero» o al «vuoto non sostanziale». Dal momento che lo «zero» è privo di qualunque forma di dualità e di pluralità, la vera unità può essere colta attraverso la comprensione dello «zero». Tuttavia il fatto di usare il termine «zero» in questo contesto può risultare fuorviante, perché tale termine viene usato per indicare qualcosa di negativo. Ma in questo contesto, impiego tale termine per indicare il principio che è positivo e creativo in quanto fonte da cui emergono l'uno, il due, i molti e la totalità. Dal momento che uso il termine «zero» non in senso negati-

vo ma in senso positivo e creativo, posso chiamarlo «grande zero». L'unità monoteistica è un tipo di unità che non giunge alla comprensione del «grande zero», mentre l'unità non dualistica è un tipo di unità che si basa sulla comprensione del «grande zero».

Terzo, la vera unità che si può ottenere attraverso la comprensione del «grande zero» non va concepita oggettivamente. Se viene oggettivata o concettualizzata in qualsiasi modo, non è vera unità. Un'unità oggettivata è meramente qualcosa a cui si dà il nome di «unità». Per cogliere e comprendere la vera unità a pieno, è necessario superare completamente concettualizzazione e oggettivizzazione. La vera unità si coglie solo in modo non oggettivo superando persino il «grande zero» oggettivato come fine o scopo. Di conseguenza, superare il «grande zero» come fine è un punto di svolta in cui si passa dall'approccio oggettivo, mirato ad uno scopo, all'approccio immediato, non oggettivo, dall'unità monoteistica all'unità non dualistica. L'unità monoteistica è un'unità che precede la comprensione del «grande zero», mentre l'unità non dualistica è un'unità che passa per, e si spinge oltre, la comprensione del «grande zero».

Quarto, l'unità monoteistica, essendo qualcosa che sta «dlassù», non comprende in modo immediato due, molti e il tutto. Può sì essere onnicomprensiva, ma rimane più o meno separata dalla particolarità e dalla molteplicità di reali entità-nel-mondo. Questo perché il Dio monoteistico è un Dio personale che comanda e dirige le persone. Al contrario, l'unità non dualistica, basata sulla comprensione del «grande zero», comprende tutte le singole cose così come sono, senza alcuna modifica. Questo perché nell'unità non dualistica, la concettualizzazione e l'oggettivizzazione vengono superate completamente e radicalmente. Non vi è separazione tra l'unità non dualistica e le singole cose. A questo punto l'uno e i molti sono non duali.

La concezione dell'unità monoteistica, sotto questo aspetto senza soluzione di continuità, non riconosce *fino in fondo* la singolarità o unicità di ogni religione, per una mancanza di comprensione del «grande zero» o del vuoto non sostanziale. Di contro, la concezione dell'unità non dualistica riconosce senza riserve la singolarità o unicità di ogni religione senza limite alcuno, grazie

alla comprensione del «grande zero» o vuoto. Questo perché l'unità non dualistica è completamente scevra da concettualizzazione e oggettivizzazione ed è priva di sostanza. In essa, tutte le religioni del mondo con la loro unicità sono dinamicamente unite senza venire ridotte ad un singolo principio. Questo non rappresenta tuttavia un'accettazione acritica della effettiva pluralità delle religioni. Al contrario, l'unità non dualistica compie un'accettazione critica e una ricostruzione creativa delle religioni mondiali che diviene possibile perché ogni religione viene considerata nel quadro dell'unità non dualistica – non dall'esterno ma dall'interno, nel contesto delle leggi dinamiche di una posizione priva di posizione, una posizione ossia che non riconosce nessuna particolare posizione come assoluta.

Consentitemi di fare un esempio di come le religioni mondiali possano essere riconsiderate dal punto di vista dell'unità non dualistica in un modo che favorisce la pace mondiale. Quando si crede che il divino, Dio o Buddha, sia autoassertivo, esistente di per sé, permanente e sostanziale, il divino diviene autoritario, dominante e intollerante. Di contro, quando si crede che il divino, Dio o Buddha, sia autonegante, relazionale e non sostanziale, il divino diviene compassionevole, infinitamente amorevole e tollerante.

Se le religioni monoteistiche quali la religione ebraica, il cristianesimo e l'Islam ponessero maggior enfasi sull'aspetto dell'autonegazione e dell'insostanzialità del loro Dio che non su quello dell'autoaffermazione e dell'autorità, vale a dire se queste religioni concepissero l'unità del Dio assoluto privilegiando la nozione di unità non dualistica rispetto a quella di unità monoteistica, potrebbero superare gravi conflitti con altre fedi e stabilire una più vigorosa cooperazione interreligiosa dando in tal modo un contributo alla pace mondiale.

IV.

Terzo, giustizia e saggezza. Nelle religioni occidentali, si crede che Dio possegga l'attributo della giustizia o equità nei panni

del giudice così come l'attributo dell'amore o compassione nei panni del perdonatore. Dio è la fonte della giustizia, e perciò si può star certi che qualsiasi atto da Lui compiuto sia giusto. Dal momento che il verdetto di Dio è assolutamente giusto, si può definire l'equità umana in riferimento al giudizio di Dio.

La nozione di giustizia o equità è una lama a doppio taglio. Se da una parte aiuta a mettere ogni cosa al suo posto, dall'altra traccia nitide distinzioni tra l'equo e l'iniquo, promettendo l'eterna beatitudine al primo mentre condanna il secondo all'eterna punizione. Di conseguenza, se la giustizia o l'equità è l'unico principio di giudizio o viene troppo fortemente privilegiato, crea gravi divisioni e scismi tra le persone. Questa divisione è insanaabile perché è il frutto del giudizio divino.

Nonostante il suo retroterra religioso ebraico, Gesù si lasciò alle spalle questa forte enfatizzazione della giustizia divina e predicò l'imparzialità dell'amore di Dio. Parlando di Dio Padre, egli disse che «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (*Mt* 5, 45). Perciò, egli sottolineò, «Amate i vostri nemici e pregiate per i vostri persecutori, perché state figli del Padre vostro celeste» (*Mt* 5, 44). Ciò nondimeno, nella tradizione giudeo-cristiana la nozione di elezione divina continua ad essere sottesa. Nell'Antico Testamento si predica come Dio scelse Israele tra tutte le nazioni della terra e gli israeliti come proprio popolo depositario di un patto di privilegio e benedizione (*Dt* 4, 37; 7, 6; *1 Re* 3, 8; *Is* 44, 1-2). Nel Nuovo Testamento l'elezione divina è caratterizzata dagli attributi della grazia e della compassione. Ciò nonostante, questa elezione è alquanto ristretta, perché come il Nuovo Testamento afferma chiaramente, «molti sono chiamati ma pochi eletti» (*Mt* 22, 14). Pertanto «i termini [elezione o eletto] presuppongono sempre parzialità sia che vengano considerati provenienti da Dio o come un privilegio accordato dagli uomini» (*Baker's Dictionary of Theology*, a cura di Everett F. Harrison, 1960, p. 179). Nel cristianesimo la nozione dell'«Eletto di Dio» spesso offusca l'«imparzialità dell'amore di Dio». Se non vado errato, questo è in buona misura correlato all'accento posto sulla giustizia o equità.

Mentre il cristianesimo parla molto di amore, il Buddhismo sottolinea la compassione. La compassione è un'equivalente buddhista della nozione cristiana di amore. Nel cristianesimo, però, all'amore si accompagna la giustizia. L'amore senza giustizia non è considerato vero amore e la giustizia senza amore non è vera giustizia. Nel Buddhismo la compassione si accompagna sempre alla saggezza. La compassione senza saggezza non viene considerata autentica compassione e la saggezza senza compassione non è autentica saggezza. Come la nozione cristiana di giustizia, la nozione buddhista di saggezza rimanda ad un chiarimento della distinzione o differenziazione delle cose nell'universo. A differenza della nozione cristiana di giustizia, tuttavia, la nozione buddhista di saggezza non presuppone giudizio o elezione. La saggezza buddhista presuppone l'affermazione o il riconoscimento di ogni cosa e di chiunque nella propria singolarità o nella propria *quidditas*. Inoltre, come si è osservato prima, la nozione di giustizia crea un'insanabile frattura tra il giusto e l'ingiusto, l'equo e l'iniquo, mentre la nozione di saggezza evoca il senso dell'uguaglianza e della solidarietà. E ancora, la giustizia, se portata alla sua estrema conseguenza, spesso sfocia in punizione, conflitto, vendetta e perfino guerra. Mentre la saggezza implica riavvicinamento, conciliazione, armonia e pace. L'amore e la giustizia sono come acqua e fuoco: per quanto siano entrambi necessari, convivono con difficoltà. La compassione e la saggezza sono come calore e luce: per quanto differenti, si complementano bene l'uno con l'altra.

Nella tradizione ebraico-cristiana, ad ogni modo, non è assente la nozione di saggezza. Nella Bibbia ebraica, libri sapienziali quali Giobbe, i Proverbi, e l'Ecclesiaste costituiscono un importante corpus in cui la *hokma* (saggezza) ricorre di frequente. Questo termine si riferisce tanto alla conoscenza umana quanto alla saggezza divina. In quest'ultimo caso, in quanto saggezza fornita da Dio consente all'essere umano di condurre una vita buona, autentica e soddisfacente nell'osservanza dei comandamenti divini. Nel Nuovo Testamento, la *sophia* viene intesa come un attributo di Dio (*Lc* 11, 9), la rivelazione della volontà divina nella sua pienezza (*1 Cor* 2, 7). Ma fatto ancor più notevole, Gesù stesso viene

identificato con la saggezza di Dio perché viene considerato la fondamentale sorgente di tutta la saggezza cristiana (*1 Cor 1, 30*). Ciò nondimeno, nella tradizione ebraico-cristiana nel suo insieme, l'attributo della saggezza di Dio è stato trascurato rispetto all'attributo della giustizia di Dio. Non è forse importante e terribilmente necessario ora enfatizzare l'aspetto della saggezza divina rispetto a quello della giustizia divina al fine di risolvere il conflitto all'interno delle religioni così come tra le religioni?

D'altra parte, nel Buddhismo la nozione di giustizia o equità è piuttosto evanescente e perciò esso mostra spesso indifferenza rispetto al male e all'ingiustizia sociale. Se il Buddhismo apprendesse dalle religioni occidentali l'importanza della giustizia e sviluppassse la sua nozione di compassione in modo da collegarla non solo alla saggezza ma anche alla giustizia, si avvicinerebbe ulteriormente alla religione ebraica, al cristianesimo e all'Islam nel suo rapporto interconfessionale e potrebbe divenire più attivo nell'impresa di stabilire una pace mondiale.

MASAO ABE