

Volume 2 (2007)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

Eugenio Pulcini • Filippine

Sergio Targa • Bangladesh

Fabrizio Tosolini • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 2, N. 2

2007

- 53 Spiritualità. Alcune distinzioni
Fabrizio TOSOLINI
e gruppo redazionale dei *Quaderni del CSA*

RELIGIONI E MISSIONE

- 59 Compire l'opera di Dio
Verso un metodo per la vita missionaria
Fabrizio TOSOLINI
- 64 Riflessioni su alcuni elementi
della Teologia della Missione
Matteo REBECCHI
- 68 Muslim-Christian Dialogue in Zamboanga
The Silsilah Perspective
André SEMENI
- 73 La mia storia di conversione
Iino MAYUMI

CULTURA E SOCIETÀ

- 79 The I-Thou Relationship
in the Philosophy of Nishida Kitarō
Tiziano TOSOLINI

IN MARGINE

- 95 Nel paese del Sol Levante
La mia esperienza missionaria in Giappone
Ernesto MORIEL GUERRERO

Spiritualità

Alcune distinzioni

*Ante enim carmen ortum est
quam observatio carminis*

FABRIZIO TOSOLINI

E GRUPPO REDAZIONALE DEI QUADERNI DEL CSA

I temi legati alla spiritualità rientrano prepotentemente, se mai ne sono stati assenti, nel pensiero collettivo dei diversi gruppi umani che popolano il pianeta. Questo avviene anche nella Chiesa Cattolica, e in essa nelle Famiglie Religiose. I carismi sono molto vari, e danno origine a diverse forme e vie di santità. In questo quadro è interessante notare che anche gli Ordini di vita apostolica riscoprono la dimensione spirituale come qualificante fondamentale della loro missione. Il mondo della spiritualità è comunque un mondo vasto, e per orientarsi in esso è opportuno richiamare alcune distinzioni.

C'è anzitutto l'approccio storico: la storia della spiritualità, che si rivela una miniera di sapienza, capace di entusiasmare tanti al di là della distanza temporale. Non si tratta solo di studiare le singole personalità di santi e fondatori, o momenti della storia di Ordini e comunità; è possibile e molto interessante anche leggere tali esperienze nel contesto della loro epoca, come risposta o sfida alle prospettive e agli interrogativi di determinate generazioni. In questo modo diventa più visibile come tali spiritualità siano la parola che Dio dice in un momento della storia, per offrire agli uomini e donne di quel tempo la via alla santità più vicina alle loro necessità. Forse non è inutile aggiungere che tale dinamica chiede una continua riqualificazione della comprensione delle spiritualità, per adeguarsi a quanto Dio sta dicendo nel presente della Chiesa, il cui mistero è come la sorgente sempre nuova da cui i santi attingono la loro speciale illuminazione.

Nel caso particolare delle Famiglie Religiose, c'è poi la distinzione tra spiritualità del Fondatore intesa come sua via personale alla santità, e la spiritualità che egli ha delineato per la sua comunità. Tra le due ovviamente c'è uno stretto rapporto, con la differenza che il carisma di un Istituto viene vissuto in persone, epoche e ambiti diversi, e si pone quindi il problema, o la gioiosa occasione di riscoprire continuamente le sempre nuove

profondità dell'eredità del Fondatore: un po' come la Chiesa è guidata dallo Spirito alla comprensione sempre più profonda della Verità, Cristo.

Su questo punto si apre poi la distinzione tra le varie forme in cui un carisma si incarna in coloro che lo seguono, o gli appartengono, i quali possono avere diverse vocazioni, eppure sentono una stessa passione, che vogliono realizzare insieme. E ci si può chiedere quali responsabilità abbiano, e quali contributi possano reciprocamente offrirsi queste persone, in vista della crescita comune.

Un'altra importante dimensione del mondo della spiritualità è quella della crescita personale, il cammino di santità che ogni carisma propone, le tappe di questo percorso così come sono concretamente vissute dalle singole persone, con la loro fisionomia psicologica, i loro ideali, le loro prove, le loro conquiste. Non aver presente questo fatto contribuisce a creare malintesi e incomprensioni: le stesse parole, dette da persone mature e da persone all'inizio del cammino spirituale hanno una portata di significato diversa. E occorre aver sempre presente chi sta parlando, a chi, quando e come si parla, perché mai come nella dimensione spirituale «il *media* è il messaggio».

Nondimeno, questo aspetto personale, individuale, irripetibile, può essere oggetto di condivisione, di ricerca comune, di confronto con altre esperienze, in particolare con quelle dei santi. Così che a poco a poco si crea una specie di modello teorico, o una serie di modelli, la cui conoscenza ed esperienza si rivela sempre di più come quella qualificazione che è specifica dei consacrati, per il servizio del loro carisma e della Chiesa. Forse ai membri delle Famiglie Religiose oggi viene chiesta proprio questa competenza: che mostrino come il loro carisma porta alla santità, e sappiano guidare ad essa tanti, sulla via speciale che è stata loro donata.

In ogni caso, spiritualità è esperienza vissuta del Vangelo, è percorso del Vangelo, che proprio per il fatto di attraversare la vita di una persona delinea in essa come un paesaggio, una visione speciale.

Su questa base di vita secondo il Vangelo, i Santi, o i Fondatori, ma anche semplici fedeli, colgono una frase, o una icona che assume per loro valore sintetico e strutturante gli altri aspetti della vita cristiana in un tutto organico di diversa bellezza. Come sotto il pennello dell'artista, in dipendenza della sua ispirazione e tecnica, i vari colori della tavolozza si compongono nell'unità varia e irripetibile dell'opera d'arte.

A partire da questo ultimo punto si innesta la necessità di un'altra distinzione: quella tra il parlare della spiritualità ponendosi al di fuori dell'esperienza spirituale, in un atteggiamento oggettivante, teologico, e il parlare che rimane dentro tale esperienza, partecipandone — proprio mentre e perché ne parla — in modo più profondo. Se forse in

altri campi la differenza è più nascosta, mimetizzata dietro il rigore del ragionamento e la geometria dell'approccio scientifico, a livello della spiritualità tale differenza è molto più facile da osservare. Si vede, o si sente subito, se la comunicazione è di qualcosa di vissuto, e quindi edifica, e quindi è esercizio ed esperienza di spiritualità, oppure se il parlare di tali argomenti semplicemente allontana da essi, li spoglia della loro vitalità: si sente subito se mentre si parla lungo la via il cuore arde o meno (Lc 24, 32).

Probabilmente, nella riscoperta dell'importanza della spiritualità, l'aspetto del vivere il Vangelo, e del comunicarlo senza mai uscire da tale vita, assume importanza cruciale. Si può forse dire che è l'unica via per superare antiche antitesi create da una tradizione culturale, per aprirsi al nuovo di Dio e della Chiesa, per riconoscere il diritto di cittadinanza e il contributo che altre esperienze di vita vissuta secondo il Vangelo, da parte di fratelli appartenenti ad altre culture, possono avere nell'approfondimento dei vari carismi.

Sicuramente, se non ci sono poesie, non c'è poesia. E ci sono poesie solo se tutto è poesia.

Religioni e missione



Compiere l'opera di Dio
Verso un metodo per la vita missionaria
FABRIZIO TOSOLINI

Riflessioni su alcuni elementi
della Teologia della Missione
MATTEO REBECCHI

Muslim-Christian Dialogue in Zamboanga
The Silsilah Perspective
ANDRÉ SEMENI

La mia storia di conversione
IINO MAYUMI

Compiere l'opera di Dio

Verso un metodo per la vita missionaria

FABRIZIO TOSOLINI

Q*uid faciemus ut operemur opera Dei?* La domanda dei Giudei a Gesù nella sinagoga di Cafarnao può servire per introdurre una riflessione su un nodo cruciale nella vita religiosa in genere e missionaria in specie: l'esigenza di un metodo il quale possa coniugare nell'esperienza quotidiana le molteplici dimensioni della spiritualità e del carisma, della concretezza dell'esistenza sia personale che della comunità, del contesto ecclesiale e culturale; e possa unificarle, lasciando al contempo tutto lo spazio aperto al continuo e sempre sorprendente intervento dello Spirito, partecipando alla sua creazione della storia.

Opus Dei: nella Regola di S. Benedetto l'espressione indica la celebrazione della liturgia, carisma tipico dell'Ordine Benedettino. Il notevole cambiamento di significato di questa espressione in diversi contesti, autorizza a chiederci quale possa essere per un carisma missionario l'*Opus Dei* da portare a termine e da offrire alla Chiesa e al mondo.

Opus Dei: l'espressione, soprattutto nel contesto evangelico sopra citato, apre su insospettite profondità di significato: è l'opera che Dio si attende dagli interlocutori di Gesù a Cafarnao, credere in Cristo; ma non può essere compiuta se non è Dio stesso ad attirarli, a compiere in loro la sua opera. In una Famiglia Religiosa l'opera da compiere riceve determinazione e significato proprio da questa sua paradossale dimensione: deve essere tutta umana, e nello stesso tempo tutta divina. Se non è compiuta da Dio, non si realizzerà.

La via per comporre questa apparente dualità sembra essere, appunto, un *metodo*, qualcosa che dica un camminare, e che dica l'importanza del partner del cammino: «Cammina alla mia presenza e sii perfetto». Un camminare che deve tener conto di una serie di aspetti, e che nello stesso tempo, proprio per la presenza del Partner che solleva su ali d'aquila, scopre la loro relatività, cioè la loro referenza alla divina Potenza che tutto compie, con e attraverso l'uomo, al di qua e al di là di lui.

Innanzitutto occorre identificare quale sia l'opera che Dio compie e che Dio richiede, quale frutto ed inveroimento di un carisma missionario.

La ricerca può protrarsi a lungo, ma qualche semplice considerazione permette di trovare anche subito una risposta, se non perfetta, almeno sufficiente. Una prima considerazione: le varie formule quali le classiche «*evangelizatio*», «*plantatio Ecclesiae*», o le più moderne «proclamazione e servizio al Regno», «annuncio e dialogo», tutte indicano come momento chiave il mistero della conversione, come compimento di un cammino e inizio di nuova crescita. Evento che non può non essere sperato, e che nella sua elusiva presenza-assenza dà senso a tante fatiche.

Una seconda considerazione: chi ha assistito, o ancora di più sente di avere in qualche modo cooperato alla conversione di qualcuno, sa quale profonda gioia questo porti nell'intimo, anche quando si sappia di aver solo contribuito da lontano; e sa quale nuova energia salga al cuore dal vedere tale mistero avvenire sotto i propri occhi. A tal punto che si potrebbe dire che la via della conversione del missionario passa per la conversione di coloro a cui egli porta il Vangelo (la Missione come ascesi e come mistica, come cammino di santità tipico dei carismi missionari).

E una terza considerazione si può aggiungere: quelle comunità in cui si riesce a parlare e a fare condivisione su queste cose, in modo difficile da descrivere, ma vero e reale, crescono spiritualmente, anche proprio come comunità, e «parlano», nel contesto in cui si trovano ad operare.

Così dunque è per lo meno possibile, se non necessario, riconoscere che *la conversione è l'Opus Dei del missionario e di una famiglia missionaria*, il fulmine sull'altare per il quale Elia aveva convocato tutto Israele all'ordalia del Monte Carmelo. Opera di Dio e di Dio solo, della quale Elia si era fatto *comites*, compagno di viaggio, chiamando alla sfida, erigendo l'altare, versando l'acqua, innalzando la preghiera.

Quale il metodo della conversione?

Credo si possano offrire alcuni punti; sono frutto di qualche esperienza, e la loro condensazione in riflessione sapienziale forse può favorire l'avvenire ulteriore di esperienze simili.

Innanzitutto *c'è uno scoprire, un trovarsi*: il trovarsi all'interno di un disegno che Dio ha. È come dire che un uomo, ogni uomo, ha esperienza della vita attraverso il suo *trovarsi* in essa, che porta al riconoscimento di avere una origine, di essere frutto di una scelta e perciò di una forza, la quale ha impresso al suo essere un orientamento, una direzione. È come Giona che si sente dire: «Và a Ninive, la grande città». Il primo punto di tale metodo è perciò il trovarsi all'interno del desiderio di Dio: «Chi manderò e chi andrà per noi?».

Scoprire che le persone accanto sono non estranei, ma fratelli e sorelle, ai quali siamo debitori di Dio. «Dove è tuo fratello?».

Da questa esperienza nasce il dialogo con Dio, o la preghiera, riguardo ai fratelli e alle sorelle, di cui si comincia già a prendersi cura, «incarnando» per così dire il piano di Dio su di loro. Naturalmente, uno alla volta, come i fratelli si conoscono tutti per nome. Non c'è anonimato qui, anzi, il contrario, c'è personalizzazione, il venire alla luce dei fratelli e delle sorelle, lasciando l'anomino della folla informe.

Da qui il passo seguente è *il prendersi cura, il portare nel cuore* che diventa portare nelle palme delle mani (cfr. le piaghe del Crocifisso Risorto). Il conoscersi, il ricevere la vita, il mondo del fratello e della sorella nella propria vita e nel proprio mondo, come parte necessaria alla nostra identità. È qualcosa di materiale e spirituale insieme, e si vive spesso per lunghi periodi, senza poter dire molto. È un identificarsi che giunge fino al perdersi nell'altro, fino al non trovare più dentro di sé se stessi, ma solo il desiderio, spesso disperatamente impotente e proprio per questo sempre più forte, dell'altro, della sua trasfigurazione in Cristo. È qualcosa di concreto, che costa, attraverso il quale l'altro scopre nei fatti che Dio lo ama e lo sta generando a Cristo.

Tale prendersi cura non si chiude in un rapporto senza direzione, ma si qualifica nei due punti successivi, che sono *il vivere e il comunicare*.

Vivere: per noi significa vivere il Vangelo, mettendo in pratica le parole di vita eterna del Cristo. Si tratta di qualificare il rapporto che si è creato con alcuni fratelli e sorelle in modo che venga in evidenza che cosa ciascuno *vuole* fare ed essere. È un rendersi conto, un far venire alla luce, le dimensioni più vere della nostra vita, di quella del missionario come di quella del fratello o della sorella di cui *si prende cura*. Non basta un qualsiasi rapporto, perché Cristo ha una insaziabile sete di noi, così noi abbiamo una sete insaziabile di realizzare in e con l'altro quella bevanda che sazi la sete di Cristo. Per approfondire il rapporto la via migliore è quella di vivere ciò che crediamo. Questo per noi; quanto all'altro, si può proporre qualcosa di simile, che appartenga alla sua tradizione, o la stessa cosa che facciamo noi. Dopo tutto siamo diventati amici, e probabilmente l'altro è interessato al nostro mondo.

Comunicare. È il modo di investire i doni di Dio, perdendoli e ritrovandoli in una nuova dimensione dell'amore. Condividere quanto si vive, la propria esperienza di Dio, è il dono più grande che si possa fare al fratello; e forse anche per questo è qualcosa di prezioso, difficile, raro. Stranamente, è più facile e profondo con queste persone. Forse appunto perché è l'opera di Dio. In ogni caso il vivere e il comunicare sono il binario che, in qualsiasi tappa o stadio del cammino assicura un sicuro progresso.

Come conseguenza o frutto di questo ricco rapporto viene il momento o l'esperienza del *trasmettere*, del consegnare, del mettere in evidenza la sapienza che si nasconde e si rivela nell'esperienza che si sta compiendo. Si può allora parlare di Cristo, della Chiesa, dei santi, del nostro carisma... tutto in forme commisurate al rapporto e ai partner di esso, tutto in modo da gioire insieme, scoprendole di nuovo delle infinite ricchezze del mistero di Cristo. Anche questo punto, come tutti i precedenti, è un'arte che si impara attraverso l'esperienza.

Alla fine, a corona di tutto («mio gaudio e mia corona...»), si dà ancora l'esperienza del trovarsi, questa volta insieme, in un più profondo rapporto con Cristo, il Risorto, il Vivente, presente ogni giorno alla sua Chiesa. Da una comunione iniziale (che è l'esperienza carismatica all'inizio dell'impresa missionaria, l'energia che la spinge — *caritas Christi urget nos*) a una comunione più ricca dei nuovi fratelli e sorelle, attraverso i quali si conosce in modo più profondo la potenza della sua carità insondabile.

Vista in questo senso la missione è per un di più che non ha fine; e si confonde con la vita cristiana e la mistica. È infatti una via mistica, forse la via tipica di Cristo, quella che ha scelto come sua via sulla terra.

I momenti di questo metodo sono presentati qui secondo una certa sequenza; ma tale sequenza può essere diversa, in dipendenza da vari fattori. Importanti, come metodo nel metodo, sono i momenti iniziale e finale, che devono pervadere e regolare gli altri. Missione è crescita nella comunione, la quale non può mancare mai, in nessun punto del percorso.

Attorno a questo metodo si possono disporre i contributi specifici di coloro che vogliono vivere un carisma missionario appartenendo a varie vocazioni: così i volontari possono vedere di questo metodo aspetti concreti e visibili, dei sacerdoti possono vivere secondo questo metodo il loro servizio tipico di costruzione della comunità ecclesiale; dei bambini possono diventare missionari dei loro coetanei; dei religiosi possono raggiungere di questo metodo le dimensioni più profonde, diventando così capaci, con la loro stessa presenza, di far crescere altri in esso.

Un metodo, come quello esposto — sostanzialmente fatto di atteggiamenti, che possono comunque diventare esperienze concrete, programmi, cammini di formazione — può sembrare evanescente. Ma è innegabile che se ci si mette insieme a realizzarlo, in modo più o meno organizzato, e condividendo il cammino e le scoperte fatte, un metodo dà unità, razionalizzazione, senso di aver compiuto qualcosa, alla fine anche successo, a una intera compagine, quale può essere una comunità o una intera Famiglia Religiosa. La storia del resto dimostra che i carismi che hanno avuto più effetto nella Chiesa sono

quelli che si sono per così dire incarnati in un metodo, chiaro, semplice, realizzabile, condivisibile.

Sicuramente, all'interno di un carisma, individuare la tipica opera di Dio da compiere ed elaborare un metodo in vista di essa non sono cose che si inventano da zero. C'è già il Fondatore, la tradizione, la vita dell'Ordine. Occorre tanta ricerca e interpretazione, attenzione alle espressioni usate, verifica comune, a partire dall'esperienza vissuta.

Quanto propongo qui non è che un qualche suggerimento, né primo né decisivo. Quello che importa è percepire l'importanza delle esigenze che ne stanno alla base, e mettersi insieme in strada per cercare le risposte più pertinenti. D'altra parte qui si parla in modo generale, possibilmente adatto a tutti i carismi missionari. Si tratta ancora di trovare la via tipica di ogni Famiglia Religiosa.

Riflessioni su alcuni elementi della Teologia della Missione

MATTEO REBECCHI

Il senso del mio contributo è quello di offrire una riflessione su alcuni elementi della teologia della missione messi a confronto con qualche fatto vissuto durante i miei primi anni di vita missionaria in Indonesia — vita trascorsa tra Yogyakarta, le isole Mentawai e Jakarta. Mi sembra che dal suddetto confronto, questi aspetti apparentemente teorici siano diventati più luminosi, interessanti e concreti dentro di me. Farò particolare riferimento alla breve esperienza di quasi sei anni alle Mentawai.

Il buono della cultura e religione non cristiana non si perde

Una notte, mentre stavo attraversando il mare per tornare alla missione di Sikabalan (Mentawai), mi sono trovato a chiacchierare con un turista francese. Andava alle Mentawai per conoscere la foresta, la cultura locale e questa terra ancora selvaggia. Mi colpì il suo coraggio nel dirmi apertamente che secondo lui noi missionari siamo dei mezzi delinquenti perché, attraverso l'annuncio del Vangelo, roviniamo le culture tradizionali. Dopo la prima reazione un po' confusa, e aver anche ammesso che indubbiamente la nostra presenza produce cambiamenti nella cultura tradizionale, ho provato a spiegare come il Vangelo trasforma rispettosamente, portando alla luce quello che di buono già c'è in una tradizione, cosa che invece le culture «neutre» e secolarizzate faticano a fare. Gli portavo l'esempio di alcuni giovani mentawaiani che, dopo aver provato a mettere in pratica il Vangelo, avevano avuto la forza di perdonare e di ricostruire rapporti all'interno della loro tribù. Il valore tradizionale dell'unità della famiglia, non era stato distrutto, bensì consolidato dal Vangelo. Alla fine il mio amico sembrava, se non convinto, almeno un po' ridimensionato nei suoi giudizi.

Un altro aspetto che a me pare importante è il fatto di non considerare le culture tradizionali più perfette di altre, come sognato da Rousseau nel suo mito del buon selvaggio. Non dimentichiamo che l'egoismo e il peccato originale non hanno colpito soltanto

le culture occidentali. Anche alle Mentawai, nell'isolamento della foresta, non mancano difetti che noi consideriamo tipicamente «occidentali», come l'abbandono degli anziani, l'edonismo, l'individualismo, il consumismo... Basti pensare che il mentawaiano vive in un luogo dove la natura, ricchissima, offre tutto. È come nascere in un supermercato e per giunta essere figli del padrone: tutto è disponibile. Possiamo immaginare cosa possa succedere ai mentawaiani messi improvvisamente a confronto con le sfide della modernità e l'offerta di beni che ormai anche l'Indonesia sperimenta.

Quindi della tradizione, il Vangelo esalta il bene che viene da Dio (cfr. AG9, NA1,2) e fa cadere il male, proprio come fa della mia cultura e della mia vita di singolo.

Salvezza in Gesù

Il desiderio di Dio è che tutti gli uomini si salvino (cfr. 1Tim 2,4) e come cristiani sappiamo che, attraverso il sacrificio della croce, la salvezza di tutti è in Gesù Cristo (cfr. At 4,12).

Non è facile annunciare. Soprattutto non è facile convincere che tutto cambia se il Vangelo si mette in pratica. Le prediche sono abbastanza facili da offrire e da ricevere, tanto più nella cultura orale mentawaiana dove il racconto, il consiglio, il discorso ufficiale, sono all'ordine del giorno. Ma fare il passo per capire che il Vangelo va messo in pratica è un'impresa. Forse è difficile anche perché noi stessi ci crediamo poco e, non vivendolo, non riusciamo a parlare in base all'esperienza. Sarebbe interessante studiare quanto San Paolo parli in base all'esperienza del rapporto con Cristo vissuta e quanto, invece, per teoria studiata. Ma non mi azzardo nell'analisi.

Un giorno, durante un incontro sul Vangelo con alcuni giovani, Anisette ci ha raccontato una sua esperienza. Mettendo in pratica la Parola, si era sentita spinta a fare qualcosa per i poveri (nessuno glielo aveva detto, solo la Parola glielo aveva messo nel cuore). Anisette si era chiesta chi fosse povero a Sikabaluan, dove tutti sono più o meno poveri, compresa lei stessa. Pensandoci le era venuta in mente Teteu Endui, una nonnetta musulmana, ormai impossibilitata a camminare, abbandonata dalla famiglia in una casa malandata. Spesso la parrocchia deve provvedere per farle avere del cibo. Anisette ha sentito che Dio le chiedeva di dare il superfluo a Teteu Endui. A casa ha chiesto permesso alla mamma e poi ha aperto il «guardaroba» e ha trovato alcuni vestiti che non usava più. Poi è andata a casa di Teteu Endui e le ha portato il pacchetto di vestiti. Teteu Endui ha accolto il dono dicendo: «Ma allora non è vero che qui a Sikabaluan nessuno si occupa di me. Tu, Anis, mi vuoi bene!». Anisette, è scoppiata a piangere per la commozione e la

gioia prodotte in lei da quelle parole, ed era ancora commossa quando, dopo alcuni giorni, ci raccontava questa esperienza. Quando ho sentito questo racconto, ho pensato che davvero Gesù salva e che noi siamo in grado di sentire questa salvezza fin da ora, come lo ha provato Anisette vivendo quell'atto d'amore.

Un'altra volta è stata una gioia particolarmente forte sentirmi dire da una persona che tutto era cambiato nella sua vita da quando aveva capito che poteva vivere il Vangelo e aveva iniziato a provarci. E questo perché il Vangelo di Gesù è forza trasformante per me, ma non solo per me. Lui è la Vita (cfr. Gv 14,6; 11,25) e noi passiamo dalla morte alla vita se viviamo il Vangelo (cfr. Gv 5,24; 2Tim 1,10; 1Gv 3,14). Non si può tenere nascosta una cosa simile.

Salvezza nella Chiesa

E la Chiesa, è davvero sacramento di intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano? (cfr. LG1). Un amico buddhista, di nome Achiank, mi aveva chiesto di poter fare un'esperienza di un mese alle Mentawai. Achiank è una persona molto delicata e disposta ad amare concretamente. Con lui c'è un rapporto molto bello. Quello che cercava era soprattutto un'esperienza di vita semplice, lontano dal suo *business* e dal chiasso della città in cui vive. Con noi c'era anche un altro amico olandese.

Con un po' di coraggio abbiamo preso una nave che ci ha portati dall'altra parte dell'isola, in un posto fuori dal mondo in cui abbiamo fatto l'esperienza della vita semplice dei mentawai per qualche giorno. Tra le altre cose bisognava anche fare il bagno nel fiume, adattarsi al cibo del posto, vivere l'isolamento, remare per andare a comprare un po' di riso... Non sempre è stato facile ma bisognava aiutarsi a vicenda e sostenerci. In pratica ci veniva chiesto di vivere il comandamento nuovo dell'amore reciproco e di questo ne era consapevole anche lui, visto che conosce il Cristianesimo attraverso alcuni incontri di spiritualità con cattolici a cui ha partecipato. L'ultimo giorno, ringraziandomi del periodo passato insieme, pur con tutte le difficoltà affrontate, mi diceva che in questa esperienza aveva sentito forte l'unità tra noi tre e con Dio¹. Mi è venuta in mente la *Novo Millennio Ineunte*. Era forse successo che la vita del comandamento nuovo aveva portato alla realizzazione, pur imperfetta, della Chiesa che è «casa... di comunione» (Cfr. NMI 43)? E la nuova unione con Dio sperimentata non era un brano di salvezza realizzata?

Mi sembrava di capire che il primo obiettivo della missione, prima ancora di far

1. I buddisti indonesiani parlano apertamente di un Dio personale. Forse il fatto è dovuto anche all'imposizione del Governo che non ammette religioni non esplicitamente monoteiste in Indonesia.

entrare le persone nei limiti visibili della Chiesa, sia invece quello di aiutare questi fratelli ad entrare nell'esperienza intima della Chiesa e cioè la comunione tra gli uomini e con Dio. Dopo aver conosciuto una Chiesa così, potranno scegliere di farla diventare la propria casa. E lo faranno più coscientemente.

Dov'è il dialogo? Dov'è l'annuncio?

Mi è capitato spesso di chiedermi cosa possiamo offrire ai fratelli di altre religioni, di come aiutarli a scoprire il nostro «segreto». Un amico islamico ha chiesto di poter passare un paio di giorni di convivenza nella comunità dello studentato saveriano di Jakarta. Non abbiamo fatto nulla di strano se non accoglierlo come un fratello, vivendo da cristiani. Eppure alla fine ci diceva: «Prima di questa esperienza ero convinto che solo gli islamici si salvassero. Ora ho qualche dubbio che sia veramente così». Da dove è arrivata questa luce? Io penso che sia venuta dalla presenza di Gesù stesso che in qualche modo si fa presente attraverso la testimonianza dei suoi seguaci e dove c'è la comunione generata dall'amore.

L'obiettivo era un'esperienza di dialogo, ma il risultato non è stato soltanto un confronto tra posizioni differenti. Il risultato è stato che questo amico è partito cambiato (e così naturalmente anche noi).

Ma allora era dialogo o annuncio? La mia conclusione è che è difficile distinguere tra le due cose se il centro del dialogo diventa Gesù che si fa presente nella comunione delle parti che si amano. Se c'è Lui, entrambi i dialoganti, anche noi cristiani, ricevono l'annuncio e la luce che ha origine in Lui. Forse era questo che intendeva Giovanni Paolo II quando affermava che: «Il frutto del dialogo è l'unione fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio... Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio».²

2. Giovanni Paolo II ai rappresentanti delle varie religioni dell'India, Madras, 5 febbraio 1986.

Muslim-Christian Dialogue in Zamboanga

The Silsilah Perspective

ANDRÉ SEMENI

April and May are the most sweltering months in Zamboanga City. It is the season of holidays and relaxation, although the place evokes the tension and conflict between Muslim and Christian communities that has been acute for decades. Zamboanga is in Mindanao, and Mindanao always brings back memories of the long historical struggle of the Moro people against all forms of oppression and subjugation. Thus, the present atmosphere of animosity and distrust that jeopardizes the Muslim-Christian relation in the southern Philippines is to be understood in this broadened historical context. Indeed, other complex factors can be mentioned — from socio-economic and political problems to religious and cultural ones, including the never-ending issue of land. For a long time, Christian imagination has been influenced by images of dangerous Moros living in the mountain areas of Mindanao. While the Muslim image of the Christians goes back to the events of the crusades and has been reinforced in more recent times by the *Balikatan* presence of American troops.

Nevertheless, if by any chance you happen to be in Zamboanga during summertime, and you find yourself near the Harmony Village, raise your eyes and you will see a beautiful green garden with tall trees. And if you cross the gate and wander along its shady paths, you will come to the Media Center for Dialogue. Standing here for a while, you can admire the blue sea inviting the passers-by to enjoy the soft sounds of waves lapping against the rocks. The Harmony Village is a fourteen-hectare property comfortably cuddled on a hill in Pitogo, Sinunuc, and it is the home of the Silsilah Dialogue Movement. It is a lukewarm environment for a cosmic dialogue with God, with oneself, with others and with the whole of creation. If you continue walking, you will come to the Oasis of Dialogue Training Center. This is the *lieu par excellence* for Silsilah activities and where the 21st Silsilah Summer courses on Muslim-Christian Dialogue took place.

Two decades ago — on May 9, 1984, to be more precise — Father Sebastiano D'Ambra, PIME, motivated by the experience of conflict and violence between the Moro

National Liberation Front (MNLF) and the government military forces, officially initiated the Islamo-Christian Dialogue Movement. A quote from his book entitled *Life in Dialogue* sheds light on his experience:

Arriving in Zamboanga City with this plan in 1983, I realized that fear and prejudices were very much alive with the relations between Muslims and Christians. The wounds of the past and the alleged abuses by both the military and the rebels were the common talk of the people every time I shared my vision of dialogue. I started to pray at the PIME house with a few friends, both Muslim and Christian, sharing ideas and seeking guidance. Although in that atmosphere of conflict and suspicion it was not easy to talk to Muslim and Christian leaders about a plan of reconciliation and the need for spiritual approach to dialogue.¹

Thus, Silsilah Dialogue Movement came into being as «the spiritual dimension of dialogue... committed to the dialogue and inspired by faith and trust in God who is the source of dialogue.»² In other words, Silsilah Dialogue Movement, since its beginning, encourages both Muslims and Christians as believers in one and only God to listen, explain and understand each other's concerns and hopes for the future, and to seek God's will in all things. The spirituality of dialogue as underlines by Silsilah Dialogue Movement incites Muslims and Christians to walk hand in hand in their common journey and conversion to God. The conversion or the *Great Jihad* is always a transformation, a return to God who cares for the world and calls both Muslims and Christians to fight against «the great Satan.» There will be no global or planetary ethics without a spirituality that leads to the Culture of Dialogue, Path to Peace, and the spirituality that leads to the culture of dialogue is ultimately the spirituality that guides both the person and the human community to God, the common denominator for both Islam and Christianity. Dialogue is about relationship. The experience of the cosmic dialogue or cosmic consciousness echoes very well the four major relationships, namely, the relationship with God, with oneself, with others, and with creation that calls for personal transformation.

Both the Qur'an and the Christian Bible trace the origin of their faiths to Abraham. The figures of Maryam, Mary, Isa, and Jesus are found in both sources. Because of this shared common grounds, an opportunity for a desirable reconciliation becomes possible. «In the Name of God, the Fountain and Source of Dialogue, Silsilah envisions a life-in-dialogue for all Muslims, Christians, and peoples of other living faiths in respect, trust

1. D'Ambra S., *Life in Dialogue, Pathways to Inter-religious Dialogue and the Vision-Experience of the Islamo-Christian Silsilah Dialogue Movement*. Zamboanga City: Silsilah Publications, 1991, p. 87.

2. Ibid., p. 79

and love for one another, and moving together towards an experience of harmony, solidarity and peace.»³ Harmony, solidarity and peace are the highest human and universal values that cannot be fulfilled under the monopoly of a single particular belief. However, they can come about as a conjoint effort and commitment of people who do not share a common faith or creed.

The Arabic word *Silsilah* brings up many images for Muslims and Christians alike, but for the Sufis or Muslim mystics the term stands for a chain or a link — meaning the process of achieving a divine experience. As Fr. Sebastiano D'Ambra, the founding president of Silsilah Dialogue Movement, explains:

The choice of the name *Silsilah* as the key word of the Islamo-Christian Dialogue Movement can be traced back to the time I studied Islam at P.I.S.A.I. in Rome (1981-1983), when I discovered in the spirituality of Sufis (Islamic Mystics), the word *silsilah* (chain) that they used to express their desire of unity with God. The concept of *silsilah* can also be applied as a Christian approach to dialogue with the idea of developing a deeper relation with God, starting from God's message revealed through Christ in the history of salvation.⁴

Thus, the concept of *silsilah* reminds both Muslims and Christians that a divine experience is required to preserve or safeguard genuine peace.

Spearheaded by the Silsilah Dialogue Institute, the basic course on Muslim-Christian Dialogue was held from April 15 to May 12, 2007. Its theme — *A Dialogical Approach to Islam and Christianity in the context of the Culture of Dialogue, Path to Peace* — was an attempt to contribute to the formal knowledge on Islam and Christianity and rediscover the dialogue elements of both religions; to build a greater understanding of the aspirations and problems of both religious communities towards the promotion of a Culture of Dialogue, Path to Peace, to provoke awareness and appreciation of dialogue in the religious, cultural, social and political life of Muslim and Christian communities, and to provide a conducive atmosphere for sincere and meaningful encounter between Muslims and Christians.

Indeed, I had the fortune to attend this basic course, together with 26 others participants from different places and origins — including the Philippines (Cotabato, Zamboanga Peninsula, Misamis Occidental, Jolo and Manila), Asia (Brunei and Indonesia) and Africa (Cameroon). My desire was to learn and know more about the Islamic beliefs and teachings and to be enriched by them. I knew, before hand, that genuine dialogue

3. This is the Vision of Silsilah Dialogue Movement that can be found at www.silsilahdialogue.org

4. D'Ambra S., *Life in Dialogue, Pathways to Inter-religious Dialogue and the Vision-Experience of the Islamo-Christian Silsilah Dialogue Movement*, cit., p. 89.

calls for a serious study of the faith and religion of others, as well as mine, though I was doubting the possibility of dialogue between Christianity and Islam. Having in mind the steaming street demonstrations and condemnatory acts made against Pope Benedict XVI, after his famous address in the Aula Magna of Regensburg University last September 12, 2006, by some Muslim groups, I was, at the very beginning of the course, inclined to question Islam's rationality and its logic of submission to the will of God. I was inclined to judge and to judge harshly the Muslim fundamentalism, forgetting that fundamentalists are also to be found in the Christian world and throughout the history of Christianity.

However, my experience of dialogue with my fellow Muslim brothers and sisters during this one-month course was truly an experience of the Divine. This course reinforced my conviction of the Triune God who is above all a God of dialogue: a God who has chosen the entire creation as an appropriate venue for dialogue; a God whose promise of salvation offered to humankind is a reason for dialogue; and a God whose call for holiness is also a call for dialogue. I felt deeply in me that God, who dislikes conflicts between Muslims and Christians, is inviting me to be pro-active in preventing any form of greed that undermines or underestimates God's justice and righteousness. Working efficiently with my Muslim teammates, I succeeded to set aside my biases and prejudices and pick up some noble qualities that express their genuine longing and search for God, including their deep reverence to the Holy Qur'an. I came to accept enthusiastically some Islamic beliefs and practices especially those regarding eschatology and the final judgment. Ultimately, I was able to nurture my commitment to Jesus as the ultimate revelation of God and as the Lord and Savior of all humankind, even as I accepted Muslims as brothers and sisters.

At the close of the basic summer course on Muslim-Christian Dialogue, I can say that I am overwhelmed by the overall harmony that prevailed. Indeed, dialogue is neither a tool for dissolving differences nor a debate or a lecture of one's knowledgeable field imparted to an ignorant other. Dialogue is not a place to find out who is thinking erroneously and who is thinking accurately. Rather, dialogue is a common venue to understand each other's differences in view of developing a mutual respect and sensitivity so as to allow the promotion of every human being. Dialogue is to be understood as «all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment, in obedience to truth and respect for freedom.»⁵

5. Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Evangelization of the Peoples, *Dialogue and Proclamation*, no. 9.

All religions including Islam and Christianity value first of all the good of the human person. The protection, the preservation and the promotion of human life and human dignity should be the rallying points for dialogue between Muslims and Christians in Mindanao. Taking into account their common social issues, namely, poverty, injustice, and ecological crisis, Muslim and Christian communities should work together for a better future. *Silsilah* is only an «instrument of dialogue and peace»: may each Muslim and each Christian become an end for it. Insha Allah!

La mia storia di conversione

IINO MAYUMI

Milano, 2 gennaio 2007

Da studentessa presso l'Accademia d'Arte in Giappone, e avendo scelto come materia la pittura, ho avuto la possibilità di accostare molte opere d'arte di ispirazione cristiana. Conoscevo già qualcosa del Cristianesimo e della fede cattolica; il fascino di alcune opere ne fece aumentare in me l'interesse.

Come ho incontrato il Cristianesimo

Dopo la mia venuta a Milano, ho cominciato a frequentare la Messa domenicale con mio marito; da questo è nato un ulteriore senso di vicinanza con la Chiesa e la fede cattolica. Vi avevo sempre guardato come a un qualcosa di troppo lontano per me, mentre ora mi rendevo conto, a poco a poco, di un qualcosa che già esisteva intorno a me, dentro cui sentirmi avvolta. Avevo sempre avuto in cuore “un grande desiderio di bellezza” e da questo desiderio credo sia scaturito il mio finale approdo al mondo dell'arte. Un tale sentimento forte non si può applicare alla via della fede, tuttavia penso non si possa neppure negare che l'anelito alla bellezza possa essere un primo passo su questa stessa via.

Quando la nostra sr. Maria ci parla di Gesù Cristo e della Madre sua, le sue parole rivelano questa bellezza e nei suoi occhi ne traspare chiaramente l'immagine. Nel parlare della bellezza di Dio e di Maria, vediamo il suo viso illuminarsi. Anch'io — come tutti certamente — voglio contemplare la bellezza, voglio accostarmi alla bellezza. Posso certamente affermare che gli incontri di catechesi hanno intensificato in me questo anelito.

Che cosa mi ha spinto a desiderare il Battesimo

Una cosa è certamente il giuramento che ho formulato al momento del mio matrimonio. Nonostante io non fossi cattolica, per l'interessamento e l'impegno di molti amici abbiamo potuto celebrare il nostro matrimonio nella Chiesa vicina alla nostra casa. Quella parola «Sì» pronunciata come risposta davanti all'altare e davanti al Sacerdote, mi ha su-

scitato in cuore una grande speranza, ma insieme mi ha fatto sentire un grande senso di responsabilità. Perché ne è nato il desiderio di ricevere il Battesimo? Perché per costruire una famiglia, dove il nostro legame di sposi sia veramente forte, sento che non basta il sentimento, ma che è necessaria quella vicinanza a Gesù Cristo, quell'innesto in Lui che sono dati dal Sacramento. Penso sia stato questo ideale a incamminarmi su questa strada. Dopo circa un mese dal nostro matrimonio, nell'autunno del 2005, ho cominciato a frequentare gli incontri di catechesi offerti ogni sabato da sr. Maria Viganò, ai quali mi accompagna sempre mio marito. Nella Sacra Scrittura che leggiamo, ritornano spesso davanti agli occhi le parole di Gesù: «Venite a me». All'inizio, queste parole le pensavo dirette ai credenti, alle persone che in quel momento lo circondavano in attesa del suo insegnamento. Quando ho cominciato a leggerle con Niki (l'altro catecumeno), e altri amici presenti, ascoltando le spiegazioni che ne dava sr. Maria, ho capito che quel messaggio era diretto veramente a me da Dio.

Che cosa è cambiato nella mia vita

Nell'estate del 2006, quando sono tornata in Giappone con mio marito, ho avuto modo di avere contatti con tanti cristiani giapponesi che non conoscevo prima di venire in Italia. Da questi incontri ho recepito fortemente il senso della comunità. Le signore gentili della chiesa di Mikasa Yokosuka vicino a casa mia — il buon Padre, missionario del PIME, che è parroco di questa chiesa — le bravissime Suore di Maria Bambina a Seto — le bambine vivacissime che giocavano al bazar della chiesa di Motomachi Hakodate... tutte persone che non vivono a caso, ma ben sanno dove andare ogni giorno e dove tornare. Possono vivere in luoghi diversi, ma camminano sulla stessa strada! In passato, entrando in una Chiesa ne provavo una certa soggezione. In questo viaggio di ritorno in Giappone, in qualsiasi posto ci capitasse di trovare una Chiesa cattolica, non posso esprimere quale senso di sicurezza me ne venisse! Come uno che in un momento di solitudine ritrovasse un amico di vecchia data. A differenza di prima, sono ora profondamente consapevole di che dono sia la fede. In questa consapevolezza, sempre nuova e sempre più viva, voglio camminare dietro al Signore Gesù.

Com'è stato l'incontro con la comunità cristiana

In questo anno e mezzo, abbiamo incontrato molte comunità cristiane. Innanzitutto, nella Chiesa di Santa Maria alla Fontana, la Chiesa del nostro matrimonio frequentata

da molti amici di mio marito ai quali, in occasione della cerimonia, si erano uniti molti altri amici. Questa Chiesa è molto importante per noi, per il nostro cammino di sposi. Gli amici di mio marito (molti di loro hanno già dei bambini) hanno tutti costituito, nella fede, famiglie molto belle. In queste famiglie io sento molto vivo il senso della comunità cristiana.

Ricordo anche la Chiesa della SS. Trinità a Crema, dove abbiamo frequentato il corso di preparazione al matrimonio. Ancora molto incerta nella lingua italiana, lo seguivo con in mano il dizionario, mentre tutte le altre coppie mi davano sostegno accostandomi confidenzialmente. In quei giorni erano in corso nella chiesa alcuni lavori di restauro e la Messa era celebrata sotto un tendone provvisorio allestito in uno spazio lì vicino. Partecipando qualche volta a questa Messa, sono rimasta colpita dalla grande quantità di gente che si radunava sotto il tendone, nonostante il disagio del caldo. Ero altrettanto colpita dalla gente che, dopo la Messa, si tratteneva per parlare al Sacerdote, senza mostrare fretta di tornare a casa. Un giorno, probabilmente incuriosita dal mio essere giapponese, mi si avvicinò una bambina di circa dieci anni. Mi disse quanto le piaceva quella chiesa e quella comunità, e come fosse accogliente il suo Parroco. Le parole di quella bambina mi fecero mutare l'immagine di Chiesa che avevo avuto fino allora: un posto dove si prega il proprio Dio, dove si ricevono i Sacramenti. Compresi che la Chiesa non era un posto per fare qualcosa, non era semplicemente una costruzione. Per quella bambina la Chiesa era il luogo della famiglia. Quel breve colloquio, per me che capivo ancora poco l'italiano, non poté portare ad alcun dialogo, ma mi rimase impresso nel cuore.

Iniziando gli incontri di catechesi con sr. Maria, incontrai successivamente il gruppo «Comunità cattolica giapponese di Milano», entrando in vivo contatto con loro. Sono tantissime le cose sulla vita cristiana che imparo da loro.

Considerazioni finali

Nel mio ritorno in Giappone di questa estate, ho potuto constatare la fede profonda in Gesù Cristo dei cristiani della mia terra. Una fede silenziosa, ma assai fervida. La vita donata di tanti missionari venuti da paesi lontani ha formato nel mio paese una solida comunità di cattolici, delicati, ma con ferma decisione nel cuore. Ho pensato che anch'io voglio diventare come una di loro, nella stessa bellezza e nella stessa sicurezza.

Vivendo in Italia, soffro spesso per le parole che mi mancano, creandomi il disagio di non riuscire ad esprimere bene il mio pensiero. Ciò mi procura a volte una certa tensione, mentre anche per quanto riguarda il mio lavoro mi fa nascere il dubbio: «Potrò mai

farlo bene in questo paese?».

Tuttavia, se penso che è l'incontro con mio marito che mi ha portata a venire in questa terra, mi sento certa che tutto quanto mi accade non è assolutamente dovuto al caso. La fede in Dio rende sicuri i nostri passi, ci fa credere nel suo aiuto, ci apre ad accogliere il suo dono. Così desidero vivere.

Ora ho accanto a me mio marito e tanti amici che mi sostengono nel mio cammino. Accanto a questi meravigliosi compagni di strada, fedeli a Dio, mi dico che anch'io un giorno vorrò essere quella che potrà sostenere loro, e con questa profonda speranza in cuore continuo il mio cammino.¹

1. Questo racconto di conversione, e la sua traduzione, ci è giunta da sr. Maria Viganò, ex responsabile della comunità cattolica giapponese di Milano.

Cultura
e società



The I-Thou Relationship
in the Philosophy of Nishida Kitarō
TIZIANO TOSOLINI

The I-Thou Relationship in the Philosophy of Nishida Kitarô

我が心 / 深き底あり
喜びも / 憂えの波も
とどかじと思う

*My soul / has such depth
neither joy / nor the waves of happiness
can reach there*

Nishida

TIZIANO TOSOLINI

The works and insights of the Japanese thinker Nishida Kitarô (1870-1945) are progressively gaining audience and popularity in the world-wide arena of academic philosophy. If we bear in mind that in Japan, in the very short span of the past one-hundred and fifty years of a Western type of philosophical activity, new terminology, new systems, and even a kind of new logic have been elaborated, it is not too much to say that Nishida's attempt to be a universal thinker and to overcome the shallow generalizations of «Oriental mind» and «Western thought» by placing his philosophy in a world culture has indeed being successful.¹

Nishida was a man well versed in the technicalities of Western philosophical thought. Nevertheless he remained thoroughly Eastern and worked out of a tradition that was peculiarly Buddhist. It is a fundamental Eastern insight that guides Nishida's reflections and enables him not only to assimilate Western philosophical problems and

1. Such generalizations are not only found in the Western academic scenario but also in the Eastern one. Cf. for example this sentence of D.T. Suzuki (one of Nishida's best friends and one of the first buddhist scholars to spread Zen teachings in America) which suggests that no less than an initiation in Zen Buddhism is required to grasp Nishida's thought: «Nishida's philosophy of absolute nothingness or his logic of the self-identity of absolute contradictions is difficult to understand, I believe, unless one is passably acquainted with Zen experience.» Suzuki D.T., *How to Read Nishida*. In Nishida K., *A Study of the Good*. Trans. V.H. Viglielmo. Printing Bureau, Japanese Government, 1959, p. iii.

positions, but also to go beyond them in his own way. As a philosopher he grappled with some of the most fundamental problems of philosophy, but his proposals are not merely a variation on a theme derived from Plato, Aristotle, Kant, Hegel or some other leading Western philosopher: they are more in the nature of a radical change in the basic conceptual scheme for viewing our human experience and world, and what he proposes as the instrument of this revolution is a new logic that would move beyond the all-embracing horizon of Being to a perspective of Absolute Nothingness in which the I and the thou become truly themselves by reaching a new standpoint of self-awareness.

How is this possible, and what does Absolute Nothingness mean? What kind of repercussions would such theoretical thinking have with respect to the understanding the self has of itself and its relationship with the other(s)? This paper will first trace the appearance of the true self within the universal of Absolute Nothingness and then move to consider what kind of relationship this self may entertain with the thou. This paper then will conclude with some remarks on Nishida's ideas regarding the topic of inter-subjectivity which, without presuming to be conclusive, may serve as an indication for further study and research.

The Emergence of the True Self in Nishida's Philosophy

Nishida's philosophy may be regarded as a serious attempt to overcome the rationalistic and positivistic philosophical trends that he saw as permeating Western thought from the Greeks to the moderns. On both counts he saw at work the same procedural-linear thinking. On the one hand, they set a reality perceived through sensation or action over against a perceiving subject. On the other hand, they tended to picture the self in rigid individualistic terms, as a subject that gives meaning and sense to the world or others that are there to be grasped. For Nishida, it is precisely this dichotomy between subject and object that led Western philosophy to obscure a much deeper understanding of the world in which people act, live, and have their being, and from there to consider the thou as a disposable and unnecessary requisite for the self to know itself. Nishida himself kept his philosophical eye fixed on the fact that the self is located and emerges in a mutual determination between itself and the world, environment, history, society, and other individuals. In this sense, the world is not something that stands opposed to the self, but something that envelops it.

For Nishida, «to be» means always already «to be within,» «to be located in,» and our consciousness is founded on an original and pre-reflective intuition in which the uni-

ty between object and subject has not been yet separated. In the primordial unity between consciousness and its objects there is no divorce between the knower and the known, between the seer and the seen. He saw intuition as consciousness set in a self-unfolding and unbroken progression of reality in which things — not yet considered as opposed to the consciousness that thinks them — manifest themselves «just as they are.» As such, the primary characteristic of intuition is that of being an incessant and *direct consciousness* of reality in which seeing and hearing precedes any judgment, evaluation, or critical assessment. Intuition, in other words, manifests and reveals that standpoint of *pure experience* of which one is aware when one experiences one's conscious state prior to any separation of subject and object, part and whole, truth and falsehood.²

This dimension of experiencing that grounds all experiencing (of sensation, will, perception, meaning, judgement, and thinking) is a world without the inconsistencies and conflicts that consciousness generates, a world immensely profound in which our actions are lived prior to all those mediating functions that restrict our spontaneous activity. In fact, it is only in the absolute selflessness of pure experience that one can find the ultimate reality grounding our derivative experience of subjective selfhood and objective world. In the standpoint of pure experience, prior to the arising of intentional consciousness, we can assist at the fusion-in-distinction of the perceiving subject and the perceived object. From the standpoint of pure experience intuition reflects the world as it truly is, erasing any tentativegnoseological distinction between the phenomenal and the noumenal.

In order for this drive of consciousness towards unification not to be limited to the bibliography of a particular person's own experience and not to be confused with any kind of psychologistic tendencies, it must become aware of the self-developing of reality and reflect upon it. This reflection, unlike intuition, could be said to be an *indirect consciousness*, a consciousness that stands outside the continuum of pure experience and thinks it. Reflection, however, does not fully detach itself from what it reflects. It is simply the way consciousness thinks of itself, the activity in which consciousness takes itself as

2. «To experience means to know facts just as they are, to know in accordance with facts by completely relinquishing one's own fabrications. What we usually refer to as experience is unadulterated with some sort of thought, so by *pure* I'm referring to experience just as it is without the least addition of deliberate discrimination. For example, the moment of seeing a colour or hearing a sound is prior not only to the thought that the colour or sound is the activity of an external object or that one is sensing it but also to the judgment of what the colour or sound might be. In this regard, pure experience is identical with direct experience. When one directly experiences one's own state of consciousness, there is not yet a subject or an object, and knowing and its object are completely unified. This is the most refined type of experience.» In Nishida K., *An Inquiry into the Good*. Trans. M. Abe and C. Ives. New Haven: Yale University Press, 1990, pp. 3-4.

the content of its own reflection within the enveloping atmosphere of pure experience. What illuminates this internal relation between intuition and reflection is what Nishida terms self-consciousness or, better still, *self-awareness* or *self-awakening*.³ This self-awareness, for Nishida, represents the basis of both intuition and reflection, the foundation of both the thinking self and the knowledge this very self has of itself.

This somewhat obscure way of thinking becomes clearer when we consider Nishida's notion of *place* or *locus*, that is, the horizon within which our knowing takes place and in which our self is located. This locus is the ineffable and indeterminate place in which every being is defined and from which it emerges, and it could be understood as the place of concrete universals that contain individual instances as self-determinations or specifications of the fields themselves.⁴ Thus, any enveloping sphere of being is said to be determined by the distinct universal in which it has its place as, for example, the universal of sound or colour is articulated by particular sounds or colours. According to Nishida, there are three distinct levels of universals that progressively expand themselves gradually, enveloping the preceding ones without obliterating them. Such progressive movement is brought about by the force of some paradoxes that compel the individual self-consciousness to move to a different and deeper level of determination until it reaches the final and last enveloping universal, the universal of Absolute Nothingness.⁵

The first of these universals is the objective natural or physical world. Nishida calls it the *locus of judgement*. Here the gnoseological activity of consciousness remains within the domain of grasping the solidity and concreteness of the external world in a predicative way. In this universal the self sets the world over against it as an object. However, since the judging subject is not simply one empirical phenomenon among others but a self-con-

3. The difference between the idea of «self-consciousness» and «self-awareness» could be stated in this way: whereas self-consciousness points to a field in which the reality is grasped *by* an individual self, self-awareness points to a field in which reality becomes aware of itself *in* the individual self.

4. These universals are *concrete* (cf. Hegel) in that they include within themselves the individual. For example, in the judgment «red is a color» «color» is not merely a conceptual product of abstraction but a system of distinctions of which «red» is a specific instance. The relationship between «red» and «color» is not one of degrees of abstraction, nor is it one of *two* independently existing things or entities that we must struggle to unite. Rather, they are unified from the beginning, for «red» and «color» are both parts of, or grounded in the color-system itself. Thus the real subject of the sentence «red is a color» is not «red», nor even the predicate «color» but the system of colors itself. To have a concept of «red» is already to have a concept of color, and to have a concept of color is already to have something of a system of colors. Of course, the system, like «color» itself, has no color, as the system «number» has no specific number and yet it makes possible all numbers insofar as it refers to the number-system. Cf. Carter R., *The Nothingness Beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*. Minnesota: Paragon House, 1997, pp. 27-8.

5. For the transition of one universal to the next until they all reach the locus of Absolute Nothingness, see Nishida K., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays* Trans. R. Schinzingler. Westport, CT: Greenwood Press, 1976.

scious thinking individual, it cannot itself be determined by the universal of judgement in which something does not think but is merely thought over or thought about.

As for the being of consciousness, the self must rethink it from a new and more profound perspective, a perspective that can only be achieved by moving to a deeper encompassing universal, i.e., the *universal of self-consciousness*. What the phenomenology of self-consciousness reveals is that the self looks at itself as an *intellectual*, *emotive* and *volitional* self. The self is not merely an intellect which ascertains relations among things in space and time: the individual has also feelings and these feelings are actual properties, predicates, or attributes of the self. Emotions, however, tend to be thought of as something that happen to us in the sense that we are overcome by them, we do not choose them. Yet we are not only passive, we are also active, wilfully active. Will is the deepest level of the universal of self-consciousness, and it is manifested when the self does determine its own nature, i.e., when it changes it. The willing self is not limited by the past, nor by the perceptions of the present, for in order to be able to act for change, the willing self must have a goal to attain. And it is here that another shift of focus takes place. To speak of goals, or ideals, is already to have moved to the real of the intelligible. This moves from self-consciousness to *acts* of self-consciousness in which the self is no longer the focus, but in which the self loses itself. We lose ourselves in our goals, aspirations, ideas.

The entrance into the third universal, named the *intelligible universal*, gives us access to pure ideas that Nishida — in a manner not dissimilar to Plato — identifies with the True, the Beautiful, and the Good. However, unlike Plato's, Nishida's essences are not ideas pertaining to a realm beyond reality but are identified with concrete experiences of facts (as when, for instance, a cup of tea is seen not just as an instrument for drinking — a reasoning that would still belong to the first universal — but as a work of art, an artefact endowed with the contours of beauty). The ideal of truth is now fully recognised as the goal of an intellectual activity, but it is still considered by Nishida to be a merely formal idea. The self does not yet see its own content as its own but its focus of attention is on the ideal of truth as an eternal standard to be achieved, it is an idea that comes from the outside and one to which our intellectual activity must conform. Beauty, on the other hand, is not something given from the outside but it is an expression of the feeling self, and this intelligible feeling self is aware of its ideal (beauty) as its own content. And in so far as artistic expression gives a clear shape to our feelings it expresses a depth of self not accessible to the activity of the intellect. Sympathetic union, identification, empathy... are all terms that seek express the act of artistic intuition. Feeling includes or envelops truth, since its grasp of a more concrete reality is a more profound consciousness than cognitive

knowledge. But a work of art is not created to change the character or to determine the nature of the self. Here appears for the first time a clear distinction between the «is» of the self as revealed in intellect and feeling, and the «ought to be» of the self as aspiring.

As with the other universals, therefore, there is something contradictory in the intelligible universal that propels the self to advance towards a deeper and final standpoint. This time the paradox compelling the move is a moral one because, for Nishida, the deeper the self sees the self in itself, the more it becomes aware of its moral limitations and faults, of the infinite striving towards an ideal which the self is incapable of reaching, of the suffering and anguish experienced in guilt. In order to resolve this last contradiction, we must enter into the universal of universals, the ultimate horizon in which all other universals reside and have their being: i.e., the *locus of Absolute Nothingness*. By transcending the intelligible universal, the self overcomes all paradoxes, is freed from all contradictions that include moral anguish or imperfections, and is finally able to reach the radical depth of its being.

In this last universal, *noeisis* and *noema*, the seer and the seen, no longer confront each other and all contradictions dissolve. Strictly speaking, this last universal is not a universal at all, but Absolute Nothingness. All the previous universals have this place in this last universal, by virtue of which they are defined as being. The last universal, however, is itself wholly indeterminate and cannot be defined as being. Absolute Nothingness can thus be understood as the ultimate locus in which everything that exists is defined. Or, better still, it is the place where things freely exist and interrelate «just as they are.»

Absolute Nothingness, however, is not itself a thing, nor is it a simple relative nothingness, or the negation of all things. Absolute Nothingness is rather the place in which everything that exists resides as an interrelated determination of the place itself. And given the fact that all things are the self-determinations of this Absolute Nothingness, this *locus* is where the unity of opposites and contradictories can be found, i.e., it is the locus of unity of the many forms of existence and the oneness of Absolute Nothingness.⁶

6. «The final, all-encompassing locus of reality for Nishida is nothingness. Thus, any quality of being that adheres to events, processes, individuals or to the categories of thought used to express these and that is further presumed to point to something “ultimate” must be relocated against a wider horizon in which the item in question shows itself to be secondary or derivative. For Nishida, the ultimate structure of nothingness, as it presents itself to consciousness, is that of a “self-identity of absolute contradictories.” In contrast, any relationship of individuals based on a “being with” or “encounter” that mitigated the absolute otherness of one to the other is based on a mental fiction of “unity in being.” For Nishida, to see reality as ultimately an absolute nothingness, means that no relationship is exempt from the dialectic of coming to be and passing away. All continuity rests on a radical discontinuity. When he says that “Each individual is an individual

For Nishida, this Absolute Nothingness, by residing at the core of everything that exists without itself being defined by its internal determinations, can only be thought of as a *self-identity of absolute contradictories*. Silhouetted against the field of Absolute Nothingness, things come to be and die away. All finite forms are nothing other than the eternal self-unfolding of this formless nothingness. Even time cannot be conceived as mere duration, but is seen as simultaneously linear and circular: linear in so far as reality progresses historically and develops towards some goal, circular in so far as time is located within the universal of Absolute Nothingness where beginning and end coincide, and therefore it can be called the self-determination of an *eternal now*, a *continuity of discontinuity*. The self also partakes of the same logic of being in no-being by becoming aware of its location within the self-transforming locus of Absolute Nothingness. Recovering its true identity through negating itself, the self is seen as a *negation qua affirmation*, an individual that in a kenotic fashion *lives through dying*, a particular consciousness that by abandoning the deceitful lures of the subject-object distinction, sees itself directly in the universal of Nothingness.

According to Nishida, then, it is only in the locus of Absolute Nothingness that the self is able to reflect all that surrounds it without the distinction or intrusion of a subject viewing objects. The sentient being emptied of itself enters into unhindered communion with all that exists and with everything that happens in the historical, natural, or human world. The world becomes what it originally is: a reciprocal self-determination in which the affirmation of the other is effected by the negation of the self.

Nishida's Notion of Thou

The self-negation implied in the ascent of the individual to true self-awareness, is also apparent in Nishida's understanding of the *thou*, which he extends beyond the context of

only in opposition to another individual" he is not making a metaphysical claim about all existence as co-existence. He means that the very idea of an individual *being* requires that it *not* be another individual being and yet that it define itself in terms of that other that it is not. If there is anything like a general atmosphere that surrounds and pervades this interplay of being and not being, of affirmation and negation, of birth and death, it is best characterised as something other than just the sum of all the moving parts or a lowest common denominator — namely as Being. There is no better name for it than nothingness. To call it *absolute nothingness* is to say that it is beyond encompassing by any phenomenon, individual or event in the world. To call it *absolute nothingness* is to say that it does not itself come to be or pass away. To call reality itself *absolute nothingness* is to say that all reality is subject to the dialectic of being and not-being, that the identity of each thing is bound to an absolute contradictoriness.» Heisig J.W., Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-Actualization. *Philosophy East & West*, Vol. 50/2, 2000, pp. 192-93.

inter-subjectivity to encompass everything that is other than the self. In his 1932 essay *I and You*, however, Nishida confines himself to the relationship between self and others as persons. His aim is not to consider how individuals interact or dialogue but to locate the common ground from which I and thou emerge into self-awareness, namely, the enveloping locus of Absolute Nothingness.

Granted the location of I and thou in the same universal, Nishida sought to describe their interrelation without falling back into the object-subject dichotomy that he had consistently criticised as illusory. His strategy was to see the personal unity of the self as always confronted with and determined by something that stands against the self and at the same time constitutes it. In a sense, this is obvious: not only are there no individuals apart from society, but nothing can exist without interacting with its environment, passively (being transformed) and actively (transforming). These determinations of otherness already show the sense in which individuals are both absolute and relative at the same time: absolute, because all individuals are unique; relative, because to interact they must be situated in a common universal that allows for communication and shared knowledge. Yet, this dialectical determination between individuals — as totally relative and interchangeable in virtue of being absolute and irreplaceable — suggests but does not describe the deeper, more essential reality of an I confronted by a thou. Nishida pursues this essence of the I-thou relationship by seeing the thou as belonging to the self, an *absolutely other* that is discovered within the self when the self sees the self in itself. This absolutely other, Nishida proposes, is none other than the self of yesterday that regards the self of today as a thou, and vice versa, all of which takes place on the underlying ground of Absolute Nothingness.

The self-consciousness of the individual self is formed through today's self that regards yesterday's self as a thou and through yesterday's self that regards today's self as a thou. Our individual self-consciousness is formed as a continuity of discontinuity and at each moment it must be in contact with Absolute Nothingness. At its foundation there must always be a thou. Our self-conscious determination is formed with a meaning similar to the fact that time passes from moment to moment as the self-determination of an eternal now.⁷

Linking the discovery of the original self to time (the eternal now, like the self, disappears and reappears from moment to moment) allows Nishida to reach an important

7. Nishida K., *Watakushi to Nanji (I and You)*. This essay, not yet translated into English, could be found in the sixth volume of *Complete Works of Nishida Kitarō*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1978 (19 vols.), pp. 321-427. I will refer to it as NKZ 6 followed by the number of the page. The quote in the text is in NKZ 6: 415-16.

conclusion: the self that discovers the thou in the recesses of its inwardness is a thou that completely negates, and at the same time generates, the self. Like an instant of time that moves on to another instant without mediation, simply by force of a negation intrinsic to and hidden in itself, so the self that recognises this absolute thou within itself becomes itself by transcending itself. The self that sees this absolutely other within itself in effect negates itself, and in so doing is able to see a thou that is not itself. This thou the self sees in itself is not someone other than the self, nor is it a mere image of another confronting the self. Rather, just as time remains time by being completely annihilated and starting over at each passing moment, so does the personal unity of the self exist in a continuity of discontinuity, living as dying and negating as affirming.

This, however, does not mean that the self is locked up in solipsism. In the first place, the self gains its identity from a thou by effecting a dialogue in which yesterday's personal independent and free self echoes itself to today's independent and free self, and vice versa. And secondly, by being essentially empty of its own being, by passing through the vanishing point of the ego-self, the self is able to merge with other individuals concretely in ethical responsibility, compassion, and love. This union of self with others is not a function of empathy, intellectual analysis (which maintains the distance between the personalised I and the objectified other), but only through love emerging on a locus of Absolute Nothingness. Thus, for Nishida true compassion and love are possible only if the self casts itself aside and shares its life with others on the unifying ground of Absolute Nothingness. To be truly absolute, Nothingness is not just to be contemplated but must be lived. A strict and indissoluble coincidence is thus set up between knowing and loving: the more the self knows that its true nature corresponds to the egoless self, the more the self is drawn into a love that absorbs the knower and the known, the beloved and the lover, the seer and the seeing. In the interpersonal dimension, where the egoless self lives among other de-objectified human beings, it is only the *spontaneity* issuing from love that is able to disclose an *infinite responsibility* for other historically situated individuals.

At this level of interrelationship, responsibility does not imply any set of ethical norms, abstract, universal laws to be followed. It is simply an expression of the fact that the self is grounded in the field of Absolute Nothingness, that the thou harbouring in the depths of the self urges this very self to overcome the object-subject dichotomy, and, finally, that the only ought to which one must always respond is the command — issuing as if from nowhere — for the unconditional giving of oneself to others. Located in Absolute Nothingness rather than in Being, such self-giving claims superiority over any other moral system derived from the arid cogency of reason and ethical conventions.

The I-Thou Relationship

Nishida's understanding of the self, as we have said, must be retraced and described from the point of view of the everyday self becoming aware of itself in a different mode of being, a self that by transcending the realm of Being which is always constituted by the discriminatory work of consciousness, discovers its true self in a state of self-awareness. This, in turn, implies the recognition that the true self is in fact a *self that is not a self*, a self that is able to recover its identity only by being placed within the field of Absolute Nothingness where subject and world are one. In the locus of Absolute Nothingness, in which things appear «just as they are» in as much as they are emptied of any fictitious and superimposed substantiality, the self is able to merge and share its life with other historical subjects. Through its self-negation, the individual becomes aware of the emptiness permeating all factors of existence and, at the same time, since it is precisely through this self-negation that the other is affirmed, it opens up the possibility of coexistence and mutual dependence.

As far as the idea of inter-subjectivity is concerned, Nishida's entire enterprise on the topic was focused on these questions:

Assuming that what determines the self is what also determines the thou, what will be that principle of individuation that determines both the self and the thou? In what sense does the existence of a self require the existence of a thou and the existence of a thou the existence of a self? Up to what point one can say that a self knows the contents of a thou's consciousness and that a thou knows the content of a self's consciousness?⁸

The answers Nishida gives to these questions reveal that the only possible locus where the principle of individuation, the demand that there be an absolute other for the prompting of the self's existence (and vice versa), and the possibility of the self to know the content of a thou's consciousness (and vice versa) is Absolute Nothingness. The self must discover the thou in itself in order to «be» because it is only from the «no-being» of yesterday's self that today's self can be said to exist (and vice versa). The thou, then, is not another individual but only one side of the speculative reflection of the same self (only this time seen as a thou) who in the mirroring transcends-immanently and immanently-transcends itself in itself. Other concrete and historical situated individuals, for Nishida, in belonging to the same universal have the opportunity of awakening to their true selves in precisely the same manner the self awakened to his or her own. And this common awakening is

8. NKZ 6: 372-73.

also the meaning of love and responsibility: since love is a contradictory self-identical relationship between persons, to love another and be loved by it means to fuse with the other discarding any intentionality which would establish the subject-object dichotomy. And the beloved too, by being a no-being, by being essentially empty in itself, returns and affirms — by reflecting it — the love received from the lover. From the perspective of Absolute Nothingness the many are one precisely in so far as the one is many.

Love, for Nishida, is a relationship with others in which each is recognised as an individual and this does not create any split between object and subject since distinction is not dichotomy, as love is neither *eros* nor instinct. In fact individuals, while being independent and free as negation qua affirmation, they merge together in one personality as self-identity of absolute contradictories within the field of Absolute Nothingness. And this fusion and merging is possible precisely because its actualisation happens by way of self negation, because the self is empty of its own being and can therefore reflect and become the other through its selfless non-distorting mirroring. It is only this actualisation in love and true compassion lived in the field of the unity of Absolute Nothingness, that permits and enables the other to be as it is in itself and to pass away in the same way as it arrived without any personal intrusion.⁹

Thus, for Nishida, the other remains other, it is loved in its uniqueness and singularity, it is recognised and respected in its individuality. But, for Nishida, this other is not and cannot be the absolutely other: the other person, as it were, is not what I recognised in the abysmal depths of my being and that generates my truest self, it is not the absolute other that makes me live as dying at each instant as a complete and independent «no being.» In the end, the I-thou is no more than a stage in self-awareness, the stage in which one awakens to the fact of social existence.

The initial impression that the I-thou relationship looks to be no more than a secondary, derivative function of self-reflection on the field of Absolute Nothingness is confirmed again and again. As Nishida states:

What we think of as transcending the self always confronts us in three directions: as a

9. This «forgetfulness in love» is also Nietzsche's ideal of compassion and generosity. But if for Nishida it is through Absolute Nothingness that this love is accomplished, Nietzsche — still thinking within the narrow confines of Being — could only suggest some drastic measures in order to bring it to the open. Cf. Nietzsche F., *Beyond Good and Evil*. Trans. W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966, n. 40: «There are occurrences of such a delicate nature that one does well to cover them up with some rudeness to conceal them; there are actions of love and extravagant generosity after which nothing is more advisable than to take a stick and give the eyewitness a sound thrashing; that would cloud his memory. Some know how to cloud and abuse their own memory in order to have their revenge at least against this sole confidant: — shame is inventive.»

thing, as a thou, as a transcendent I. However, it can be said that these modes, from the beginning, are not distinct but are included in consciousness as a moment of concrete consciousness. In other words, the personal self awareness that sees an absolutely other within the self includes these three confrontations.¹⁰

The activity operative in consciousness (through which the self becomes complete at each moment from the absolutely other) has no time to dedicate to the simple ordinary other which it finds flickering in the distance of its existential horizon. As we have already said, the other individual will become important after the self has reflected itself on the field of Absolute Nothingness, at the point at which by being finally empty in itself the self joins the other through a kenotic movement of love and compassion. Such love overflows spontaneously from the self emptied of its own being, for spontaneity is exactly the only movement that does not objectify the other reducing it to a simple target of the self's love.

And yet, we may certainly ask Nishida: is such spontaneity of love towards the other any different from the demanding and compelling love the other sometimes orders to the self before the self reaches its self-awareness? Must compassion and above all the unlimited responsibility that the self owes to the other always come out from the self-negating self's spontaneity or is it rather something the other individual (not yet or even incapable of reaching the standpoint of a self-negating self) solicits and begs the self to give regardless of the self's self-forgetful readiness and inclination to do so?

And since Nishida says that love or responsibility are not a sentiment or something that results from human willingness but rather stem from the self-awareness of Absolute Nothingness, is this self-giving of the self to the other able not only to take care of what the other feels but also to revise, transform, and change any concrete situation dominated by imperfections and faults? It seems to me that if the only ought we are obliged to follow in Nishida's prescription is the one directed to recognise the other as a historical individual within the historically conditioned situation of the self, very little room is left for any concrete action towards the modification of a reality which is not always so just, good and beautiful as we would like it to be.

Thus, for Nishida the I that breaks free of the object-subject relationship to the world must also break free of the I-thou relationships as an external event in order to discover it in the inner recesses of self-awareness. The self of Nishida's self-awareness, the I liberated from ordinary consciousness by awakening to nothingness, the true self, relates to the world and to the other as a kind of *no self*, which is said to give itself more fully to the other because it is grounded in nothingness and not in being. But no other criteria are given for

10. NKZ 6: 408.

judging this self-giving and, in the end, the concrete ethical dimension of his philosophy «looks for all the world to be a highly cultivated form of ataraxia, a self-transcendence of which the highest good consists in its inability to be moved by either good or evil.»¹¹ This insight brought Nishida closer and closer to the Buddhist notion of non-I driving him away from responsibility to the concrete demands of history.

This, however, should not be seen as a failure in Nishida's system (where a suitable place is found for the responding to the demands of the historical world). But something is there in the philosophy of nothingness that directs the moral imagination differently from the way a philosophy of being does — namely towards insight into the structures of reality, time and history in general and away from the exercise of judgment and virtue in the here and now. One thought, however, remains in the background to challenge us: whether this direction indicated by a philosophy of nothingness will guide us to a more genuine encounter with the other will certainly not be a matter of theories and aseptic reasoning, but rather of experience and praxis.

11. Heisig J.W., *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, p. 86.

In margine



Nel paese del Sol Levante
La mia esperienza missionaria in Giappone
ERNESTO MORIEL GUERRERO

Nel paese del Sol Levante

La mia esperienza missionaria in Giappone

ERNESTO MORIEL GUERRERO

“Scusate se con questo insignificante scritto vi disturbo. Sono certo che non sarà per voi molto interessante, ma l’ho composto pensando che se anche è molto mal fatto forse potrebbe servire a qualcosa. C’è molta gente che scrive articoli migliori dei miei, e per questo vi chiedo scusa se ho deciso di inviarvi questo mio testo affinché lo includiate nella vostra importante rivista”.

Questo è lo stile che una persona giapponese adotterebbe per presentare un proprio lavoro, un’attività, una pietanza... Tutte le volte che, per esempio, sono stato invitato a pranzo da alcune famiglie giapponesi, dopo aver mangiato del cibo molto raffinato, buono, vario e presentato in maniera elegante, non è mai mancata, da parte di chi lo aveva preparato, la frase: «Scusate se il mio cibo è insipido, insignificante, non buono». Oppure: «Scusate se non sono brava/o a cucinare», quando invece i fatti testimoniavano del contrario, e magari la persona che aveva preparato il piatto aveva frequentato per alcuni anni scuola di cucina.

Le prime esperienze di questo tipo vissute in Giappone mi avevano indotto a pensare (e all’inizio anche a credere) che i giapponesi fossero «insinceri», che non manifestassero veramente quello che in realtà sentivano. Questo mio iniziale modo di pensare mi fu confermato da alcuni amici e parenti che erano venuti a visitarmi dal Messico e dalla Spagna. Spesso, nei nostri discorsi, risuonava la frase: «I giapponesi sono falsi». Oggi, dopo quasi dieci anni vissuti in Giappone, non posso dare un giudizio così superficiale di questo meraviglioso popolo. Posso soltanto dire che sono diversi dai messicani. Posso affermare anche che dietro questo loro modo di fare esiste una profonda cultura da rispettare e da conoscere. Tutto questo sembrerebbe «evidente» per noi missionari, ma tante volte io, senza rendermi conto e nella mia ignoranza, non ho messo in pratica questi rispettosi atteggiamenti. Molte volte, con il mio modo di fare da persona messicana, e senza ben riflettere prima, ho urtato la sensibilità dei giapponesi. Di certo, io non posso giudicare la loro cultura e i loro atteggiamenti, anche se questo non significa che non ci

siano cose da migliorare o da insegnare loro. Affermo soltanto che prima di tutto sono chiamato ad accettarli così come sono, magari arrivare ad amarli e dopo, soltanto dopo, potrò interagire con la loro cultura.

Condivido con voi questa piccola esperienza per dirvi che dopo questi anni spesi in Giappone ho imparato, anche se non del tutto, a non giudicare frettolosamente niente e nessuno. Il popolo giapponese mi ha «insegnato» ad essere più benevolo con le persone. Anche questo sembrerebbe una cosa evidente per un missionario, ma molte volte i fatti smentiscono le nostre buone intenzioni...

«Non giudicate e non sarete giudicati» ci ha insegnato Gesù. Nella mia vita ho sempre tenuto a mente questa frase evangelica, ma è solo quando ho iniziato a conoscere questo popolo che essa si è rivestita di un significato nuovo.

In questi 10 anni di Giappone, ho scoperto moltissimi valori di questa cultura. Mi piacerebbe poter condividere con voi tante delle esperienze che hanno contribuito a modificare il mio modo di pensare e di essere: mi limiterò però a descrivere solo alcuni aspetti che più mi hanno molto meravigliato di questo popolo.

Un aspetto che fin dall'inizio della mia esperienza mi ha colpito molto è stata la tenacia e la capacità di sopportazione che dimostrano i giapponesi. È una nazione con scarse risorse naturali e colpita da molte calamità naturali come terremoti, vulcani, tifoni ecc. Per esempio, subito dopo un tifone, o un terremoto, la gente si rimette subito al lavoro per ricostruire con un serenità e velocità impressionanti — almeno secondo il mio parere. Guardando questo fatto dall'esterno, si potrebbe interpretare questa loro forza interiore come se volessero dire: «Ecco, il pericolo è passato. Ora continuiamo a vivere».

Rimanendo all'interno di questa tematica sulla tenacia e capacità di sopportazione da parte dei giapponesi, il fatto che più mi ha impressionato è stata la ricostruzione del Giappone nel dopoguerra. Dopo l'esplosione delle due bombe atomiche, il Giappone era distrutto ed in ginocchio: eppure ci ha impiegato pochissimi anni per giungere ad essere uno dei paesi più industrializzati del mondo. «Come mai», mi chiedevo, «il Giappone è riuscito a rialzarsi in così poco tempo?». Una frase che ho letto di recente, mi ha aiutato a capire questo fatto. La frase diceva più o meno così: «Il Giappone è un paese povero di risorse, ed è colpito da numerose calamità naturali. Eppure esso possiede una ricchezza inesauribile: la sua gente». Credo che uno dei segreti grazie ai quali il Giappone è riuscito a risollevarsi così velocemente dalle sue macerie, sia quello che vede i giapponesi come un popolo unito e compatto, oltre che gran lavoratore.

Un esempio più attuale di questa loro tenacia e dedizione lavorativa è quello del mondiale di calcio svoltosi qui in Giappone nel 2002. Quando sono arrivato in Giappo-

ne nel 1996, i giapponesi, parlavano raramente, se non quasi mai, di calcio. Di fatto non esistevano stadi o strutture adeguate per praticare questo sport. Al contrario, si parlava molto di baseball e di *sumo*. Dopo esser stato scelto come sede dei mondiali di calcio, in pochissimi anni il Giappone ha costruito le necessarie infrastrutture per poter ospitare ed accogliere il mondiale. Qualcuno potrebbe affermare che tutto questo è stato possibile perché il Giappone è un paese ricco — e non avrebbe tutti i torti. Ma più incredibile ancora, almeno per me, è stato il fatto che i giapponesi siano diventati tifosi appassionati di uno sport che conoscevano molto poco, e che in genere non praticavano. Mi chiedo: «Come è stato possibile tutto questo?». Da quel che so vi posso assicurare che non c'è stato nessun «lavaggio di cervello» da parte della società. Non me ne intendo di calcio, ma vedendo giocare la squadra giapponese e sentendo alcuni commenti di gente che con passione segue questo sport, molti erano propensi ad affermare che la compagine nipponica fosse davvero una squadra competitiva e forte. Questo mi ha fatto pensare che di fronte agli scarsi risultati della nostra fatica missionaria in termini di conversioni, anch'io dovevo continuare il mio lavoro con tenacia e convinzione, non assecondando mai quella tentazione ricorrente di abbandonare questa terra di missione per andare a lavorare in altri ambienti che dispensano maggiori soddisfazioni apostoliche.

Una terza e ultima esperienza o riflessione che voglio condividere con voi è la capacità che hanno i giapponesi di accettare tutto e di convivere pacificamente con questo tutto. Ad oggi il Giappone (al contrario di altri paesi asiatici quali l'Indonesia e il Bangladesh) accetta senza eccessivi problemi burocratici o legali coloro che intendono dedicarsi all'attività religiosa. Il Giappone riconosce la religione cristiana e non pone alcun impedimento alla sua diffusione: anzi, credo che nutra un certo rispetto per essa. Alla domanda sul perché ci siano così poche conversioni in Giappone, io penso che uno dei motivi sia appunto quello che i giapponesi accettano tutto a condizione che non si entri in conflitto con altri a causa di una «scelta» determinata, oppure a condizione che quanto si è accolto, accettato e scelto non disturbi l'armonia che modella e permea la società giapponese.

Dal punto di vista sociale, si può dire che i giapponesi non possiedano molto il senso della creatività, ma sono maestri nell'assimilare, copiare, ridurre — e tante volte migliorare — qualsiasi cosa. Essi riescono così a far convivere le loro antichissime tradizioni con le sempre nuove invenzioni ed innovazioni prodotte dal mondo contemporaneo. Per esempio, oggi è molto di moda sposarsi in stile occidentale, con gli abiti tipici usati per l'evento e con inclusa anche la cerimonia in chiesa. Alcuni anni fa molti erano i non cristiani che chiedevano di sposarsi in chiesa, proprio per il senso di serietà che essa possedeva. Di fatto, e ancora adesso, si richiede che gli sposi ricevano un'adeguata prepa-

razione al matrimonio. Dopo essersi sposati in chiesa gli sposi potevano poi continuare la festa in un altro luogo. Sposarsi in stile occidentale è diventato oggi molto popolare, al punto che alcune ditte hanno intravisto in questa attività la possibilità di accaparrarsi ottimi guadagni, e ora ci sono molti posti dove ci si può sposare in questo stile. Questi luoghi hanno in genere una bellissima cappella, magari con mobili importati da qualche chiesa europea, e subito dopo il matrimonio viene offerto il rinfresco e il pranzo in un edificio adiacente appositamente costruito. Queste ditte preparano ogni cosa con speciale attenzione ai dettagli, così che gli sposi e le rispettive famiglie non devono preoccuparsi di nulla. La ditta si prende cura di ogni cosa, perfino di rintracciare un «finto» ministro che celebri il «rito» nella «finta» cappella. A chi si sposa, infatti, non importa se il ministro sia un prete o un pastore: cioè che a loro importa è che sia straniero, magari biondo, dando così un tono esotico alla celebrazione stessa. Di fatto conosco un americano che per vivere e mantenersi in Giappone fa questo lavoro. La ditta, ovviamente, non richiede agli sposi alcuna catechesi in vista del matrimonio, e questo è uno dei motivi per cui i matrimoni nella chiesa cattolica sono ormai rari. Noi cattolici, per loro, siamo troppo esigenti.

Un altro fatto che mi ha sempre colpito è quello di notare come nelle case di alcune famiglie composte da qualche membro cristiano ci siano l'altare cattolico, con il crocifisso e la statua della madonna, posto accanto all'altare buddhista (e a volte anche a quello shintoista). La persona cristiana, molte volte, non si pone alcun problema di appartenenza religiosa e continua con le sue pratiche buddhiste anche se partecipa alla Messa e ai sacramenti. Debbo però affermare che per la maggioranza dei cristiani è molto importante essere fedeli a Cristo e alla Chiesa.

Se da una parte noi, come missionari, non abbiamo alcun impedimento nell'annunciare il Vangelo, dall'altra veniamo molto spesso considerati come dispensatori di «un'altra» religione straniera che si aggiunge ed accumula alle tante altre che già affollano questo paese. Mi sono così chiesto tante volte: «Dov'è la radicalità della sequela di Cristo in questi cristiani che con apparente facilità mescolano il Cristianesimo col Buddhismo o lo Shintoismo? Oppure, sempre con apparente facilità, smettono di partecipare all'eucaristia per molto tempo per poi riapparire inaspettatamente una domenica come se nulla fosse successo? Questa capacità dei giapponesi di accettare tutto, di cercare di non offendere nessuno per poter vivere in pace, non diventa forse un impedimento alla predicazione del Vangelo? In Giappone ci sono stati moltissimi martiri: non è forse giunto il tempo di mettersi alla loro scuola, imparare dalla loro fede per riuscire a rompere questa apparente indifferenza verso il Cristianesimo?».

Queste son tutte domande che mi pongo e continuo a pormi dopo quasi 10 anni di

lavoro in Giappone. Eppure non sono ancora giunto a darmi delle risposte soddisfacenti.

Vorrei concludere queste mie riflessioni affermando che quanto scritto è soltanto frutto della mia esperienza e del mio modo di vedere il Giappone. Non è senz'altro un lavoro scientifico, e per questo ci potranno essere dei punti o delle sottolineature che necessitano maggiore ripensamento. Da parte mia sono però cosciente che questi anni trascorsi in Giappone mi hanno educato e hanno cambiato molte cose in me. Il lavoro che ho svolto, ciò che ho seminato, lo metto nelle mani di Dio e, se Lui lo vorrà, lo farà fruttificare.

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969