

Volume 4 (2009)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

Matteo Rebecchi • Indonesia

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 4, N. 4

2009

- 203 Prima di ogni cultura
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 207 Il dialogo interreligioso in Indonesia
Qualche accenno all'Islam indonesiano
Matteo REBECCHI
- 215 Sulla spiritualità missionaria
Appunti di un Saveriano
Fabrizio TOSOLINI
- 221 Doing Systematic Theology
in East Asian Contexts
Thierry Kengne KAMGA, Valentin Shukuru BIHAIRA

CULTURA E SOCIETÀ

- 235 In viaggio verso sé stessi
Marco MORO

IN MARGINE

- 247 Dialogo e differenza
Tiziano TOSOLINI

INDICE 2009

Prima di ogni cultura

TIZIANO TOSOLINI

Sakaguchi Ango (1906-1955), considerato dalla critica un esponente di spicco della cosiddetta «corrente degli sbandati» (*burai ha*, di cui fanno parte tra altri anche Osamu Dazai e Sakunosuke Oda), scrisse nel 1942 un interessante saggio dal titolo *La mia personale visione della cultura giapponese*. Il testo nasce come risposta ad uno scritto di Bruno Taut (annoverato tra i grandi architetti della prima metà del Novecento) che si proponeva di descrivere le differenze che più gli apparivano evidenti tra la cultura europea (da cui proveniva) e quella giapponese (che stava momentaneamente visitando come esule).

I concetti chiave espressi nell'opera di Taut (il cui titolo forse Ango ricalca per sfida) si rifanno a quelli comuni utilizzati da qualsiasi opuscolo pubblicitario: purezza, riservatezza, tradizione, spirito giapponese, armonia, semplicità, sobrietà, impermanenza delle cose... Le componenti che Taut annovera e reputa come essenziali dell'autentica cultura giapponese sono invece rintracciate nella classica bellezza della Villa Imperiale di Katsura e nei splendidi ricami dei suoi giardini, nell'alone spirituale che avvolge il santuario di Ise e nei paesaggi surreali e quasi trasparenti stilizzati da artisti come Sesshū Tōyō e Tessai Tomioka, nella grazia spartana del teatro *Nō* e nella vivacità di quello del *Bunraku*, nella serenità che domina la cerimonia del tè e nella simmetria della cucina giapponese, nelle pose rituali del *sumō* e negli scatti imprevedibili del *judō*, nelle gesta cerimoniose del *kendō* e in quelle arcane ed antiche del *kyūdō* e del *kemari*...

La risposta di Ango a questo lungo elenco di sfumature culturali ritenute uniche ed ineguagliabili lascia a prima vista perplessi. Egli si presenta innanzitutto come una persona giapponese che ammette quasi compiaciuto di conoscere pochissimo del proprio paese: «Non so quasi nulla dell'antica cultura del Giappone. Non ho mai visto la Villa Imperiale di Katsura che Bruno Taut ammira e non so alcunché di Gyuokusen o Taigado, di Chikuden o Tessai... Viaggio raramente e non so come si chiami questo o quel villaggio, le usanze, i nomi dei fiumi e delle montagne del mio paese. Sono nato nella città di Niigata, che secondo Taut è la più sgraziata di tutte le città del Giappone e amo l'area che va da Ueno al Ginza con quelle sue insegne luminose che Taut tanto disprezza e detesta. E sebbene non conosca assolutamente nulla su come condurre una cerimonia del tè, so invece benissimo come prendermi una sbronza. Ma non perché ho perso di vista le tradizioni dell'antica e gloriosa cultura giapponese la mia vita si è per questo impoverita...».

A questa prima invettiva Ango ne fa seguire un'altra, forse ancor più sorprendente e sconcertante. Dopo aver affermato che le tradizioni e abitudini culturali citate da Taut non sono affatto il prodotto dell'animo giapponese quanto piuttosto una pesante eredità che grava sulle persone («Ci viene chiesto di seguire usanze e tradizioni contrarie alla nostra natura come se esse rappresentassero i nostri più ferventi desideri... Ma ci possono essere usi e costumi provenienti dall'estero e non presenti in Giappone che sono di per sé più congeniali ai giapponesi o, al contrario, possono sussistere usanze e consuetudini giapponesi che sono molto più adatte agli stranieri. Non si tratta tanto di imitare, ma di scoprire»), Ango afferma come la cultura, ogni cultura, non è un'entità impenetrabile e statica quanto piuttosto un qualcosa di duttile, malleabile, aperto al cambiamento e al divenire. Gli esempi usati dallo scrittore a questo proposito sono quanto mai dissacranti per qualsiasi purista: «Ma che cos'è in fondo un *kimono*? Esso indica soltanto come siamo in ritardo di circa un millennio nell'adottare i vestiti europei...», «I templi di Kyoto e di Nara sono quasi tutti uguali e non lasciano traccia alcuna nella mia memoria. Ma il freddo delle pietre del tempio Kurumazaki che mi congela le mani, e il tunnel formato dai quasi volgari e infiniti *torii* color rosso-vermiglio del tempio Fushimi-Inari sono indimenticabili...», «Non avrebbe importanza alcuna se il tempio Hōryū-ji o il tempio Byōdō-in fossero distrutti dalle fiamme. Se necessario, non vedrei nulla di male nell'abbattere il tempio Hōryū-ji per costruirci sopra una stazione ferroviaria...».

Con questo ripetuto uso di stridenti chiaro-scuri e contrasti, quale tipo di «personale visione della cultura giapponese» Ango pensava di opporre a quella di Taut? Sorprendentemente, ma semplicemente, questa: il vero Giappone non si trova affatto tra i tesori culturali che esso ha accumulato lungo i secoli, ma nella personalità, nelle stranezze e peculiarità della sua gente. Il tempo o le calamità potranno certamente distruggere padiglioni e stupe, ma sono le persone la vera forza della tradizione, sono loro che continueranno a plasmare e creare gli invisibili contorni della vita. Prima di ogni cultura, infatti, e prima di ogni sua manifestazione, è l'uomo con i suoi desideri e sogni, miserie e misteri che scopre saperi ed inventa bellezza. E mentre Taut loda le impersonali forme dei palazzi e le quasi anonime forze della tradizione, Ango rimane lì a suggerire che la vera cultura è quella che brilla negli occhi delle persone, e che scordarsi di questo fatto è come varcare la soglia di quei templi che scolpiscono l'orizzonte di ogni città e villaggio, templi che all'esterno sono gelosamente conservati, ma una volta entrati se ne percepisce il disuso e il rimbombo quasi triste dei loro antichi silenzi...

Religioni e missione



Dialogo interreligioso in Indonesia
Qualche accenno all'Islam indonesiano

MATTEO REBECCHI

Sulla spiritualità missionaria
Appunti di un Saveriano

FABRIZIO TOSOLINI

Doing Systematic Theology
in East Asian Contexts

**THIERRY KENGNE KAMGA,
VALENTIN SHUKURU BIHAIRA**

Il dialogo interreligioso in Indonesia

Qualche accenno all'Islam indonesiano

MATTEO REBECCHI

Da un pur superficiale sguardo ai dati statistici si evince facilmente che l'Indonesia rappresenta la nazione con il maggior numero di credenti musulmani del mondo. Pur essendo così distante dalle fonti arabe della fede islamica, l'arcipelago Indonesiano è stato caratterizzato da un prodigioso sviluppo della religione musulmana che ha raggiunto il 90% dei suoi abitanti. Un aspetto di non poco conto è il fatto che la diffusione della religione coranica nell'arcipelago sia avvenuta per lo più in forma pacifica, attraverso l'annuncio portato dai commercianti islamici impegnati nei loro traffici e con l'impegno di missionari itineranti. La diffusa idea che l'Islam si sia espanso sempre e dovunque con l'uso della spada è dunque in contraddizione coi dati storici riguardanti l'arcipelago Indonesiano.

Dopo l'indipendenza del 1945, ottenuta dopo 350 anni di colonia olandese ed un breve ma duro periodo di dominio giapponese, l'Indonesia si è trovata al bivio di dover decidere se basare la sua costituzione sull'ispirazione religiosa della *Sharia* oppure orientarsi verso uno stato di carattere più secolare. Sorprendentemente, vista la stragrande maggioranza musulmana, la scelta cadde sulla seconda opzione, stabilendo in questo modo che l'Indonesia non sarebbe diventata uno stato Islamico. Erano state poste le fondamenta istituzionali per la convivenza delle varie etnie (l'etnia spesso si identifica anche con una determinata fede) e religioni che colorano questo sterminato arcipelago asiatico. Il motto della neonata Repubblica Indonesiana divenne: «Unità nella diversità».

A dire il vero la prima formulazione del *Pancasila* (i 5 principi su cui si fonda la nazione indonesiana) prevedeva l'obbligo dell'obbedienza alla legge islamica, almeno per i credenti Musulmani, ma il timore che questa affermazione diventasse la base di possibili discriminazioni e che la legge coranica inserita nel *Pancasila* potesse diventare un precedente verso la costituzione di uno stato islamico, provocò la decisa protesta di gruppi cristiani che rivendicavano i propri diritti sulla base della comune partecipazione alla lotta per l'indipendenza al fianco dei musulmani: la formulazione venne repentinamente corretta il giorno precedente la sua approvazione.

L'attuale fisionomia dell'Islam indonesiano non è per nulla univoca. Le differenze sono evidenti tra le varie regioni e soprattutto tra i diversi gruppi etnici. Si passa da un Islam molto moderato e, secondo alcuni, di natura sincretista a Java Centrale,¹ alle forme più radicali presenti ad Aceh o tra i *Minangkabau* di Sumatra Occidentale. Ma più in generale, bisogna anche ricordare che la mancanza di una chiara gerarchia fa dell'Islam un arcipelago di interpretazioni ed espressioni della fede. La stessa *Sharia* non è codificata, e per questo motivo le sue forme diventano per forza di cose soggette alle diverse letture ermeneutiche delle norme presenti nel Corano e nella *Sunnah*. Fenomeni di intolleranza non mancano. In generale i cristiani sentono il peso della discriminazione nei posti di lavoro e negli avanzamenti di carriera sulla base dell'appartenenza religiosa. Inoltre, i tentativi di islamizzazione e di implementazione della legge coranica si sono fatti molto insistenti negli ultimi anni in alcune zone dell'Indonesia. La politica di decentralizzazione attuata dopo la caduta del regime di Suharto alla fine degli anni '90, ha favorito l'insorgere di regolamentazioni locali ispirate alla *Sharia* e difficilmente arginate dal potere centrale. Nella regione di Sumatra Occidentale si è tentato di imporre il *jilbab* (il velo islamico) a tutte le ragazze, comprese le non musulmane, come elemento della divisa scolastica, mentre ad Aceh sono state introdotte le punizioni corporali per alcuni generi di delitti. In una città limitrofa a Jakarta si è cercato di applicare una legge che vieta alle donne non accompagnate di uscire di casa dopo il calare del sole. Dove la situazione si è fatta troppo pesante, i non musulmani preferiscono emigrare per cercare tranquillità.

Riguardo ai fenomeni di intolleranza non si possono neppure dimenticare i disordini di Jakarta del '98, gli attacchi alle chiese cattoliche e protestanti ad opera di gruppi islamici attorno all'anno 2000, come pure la persecuzione dei cristiani a Timor Est e i conflitti che hanno assunto carattere interreligioso nelle Molucche e nelle Sulawesi degli ultimi anni.² In diversi posti è praticamente impossibile ottenere il permesso per la co-

1. Il Sultanato di Yogyakarta da generazioni è un'istituzione islamica, ma la funzione del principe è anche quella di tramandare e proteggere le tradizioni spirituali *Kejawen*, il sistema religioso tradizionale javanese. Nonostante le accuse di qualche gruppo radicale, la cosa non appare contraddittoria alla maggioranza dei musulmani javanesi. In altre zone dove l'Islam radicale è più forte, non è detto che l'assimilazione di forme culturali aliene all'Islam sia assente. Un esempio significativo è il gruppo etnico dei *Minangkabau*, a Sumatra Occidentale, che ha mantenuto viva la sua tipica tradizione matrilineare pur avendo abbracciato le forme radicali dell'Islam Wahabita, direttamente introdotte dall'Arabia Saudita all'inizio del XIX secolo.

2. Le vere cause scatenanti dei conflitti che hanno assunto secondariamente il carattere interreligioso, sono per lo più di carattere politico ed economico. La differenza religiosa (come quella etnica) viene in questo modo utilizzata come elemento coalizzante al fine della destabilizzazione le cui vere cause non hanno nulla a che vedere con la fede. Va anche detto che nei conflitti suddetti la responsabilità delle violenze va spartita tra le varie fazioni in causa. Se da una parte è vero che gruppi islamici sono partiti da Java per combattere la *Jihad* alle Sulawesi alla fine degli anni 90, è altrettanto vero che in diversi casi i cristiani hanno risposto alle provocazioni in maniera ugualmente violenta.

struzione di una chiesa, ma talvolta è vietato anche trovarsi a pregare in abitazioni private. L'intolleranza può anche riguardare i rapporti tra gli stessi gruppi islamici. Uno dei fatti ultimi è stato l'attacco del gruppo fondamentalista FPI, avvenuto in centro a Jakarta, contro una manifestazione che difendeva i diritti dell'Ahmadiyah, un gruppo islamico considerato eretico. Diverse moschee appartenenti all'Ahmadiyah sono state poi attaccate o costrette alla chiusura.

Nonostante questi fatti bisogna però affermare che in genere l'Islam indonesiano non ha il volto violento e fondamentalista, e così pure non sono pochi i gruppi e movimenti «moderati», comprese alcune università che cercano di proporre il pensiero islamico tollerante.³ Le cause di questa attitudine all'apertura e al rispetto del mondo non islamico ha certamente delle cause. Uno dei fattori che non possiamo dimenticare è che l'Islam indonesiano si è sviluppato a partire dal sufismo, un filone dell'Islam a forte carattere mistico, spirituale, tollerante, capace di assimilazione di elementi culturali nuovi ed in genere non troppo legato alle forme e alle norme. Grazie all'influenza di questa corrente, l'Islam indonesiano ha saputo sposarsi con le culture incontrate sul proprio cammino, inculturandosi profondamente e ottenendo un'espansione sorprendente.

In secondo luogo bisogna anche ricordare che le culture ancestrali che hanno formato il carattere del popolo indonesiano, indipendentemente dall'attuale appartenenza religiosa, hanno saputo forgiare una naturale disposizione all'accoglienza e al rispetto dell'altro. L'armonia dei rapporti è infatti uno dei valori culturali maggiormente sottolineati e ha il suo riflesso positivo sui rapporti interreligiosi. Inoltre, bisogna anche ricordare che la solidarietà e l'attaccamento alle comuni tradizioni culturali all'interno dello stesso gruppo etnico, sono un collante potente che in molti casi permette di superare e dimenticare le possibili differenze religiose. Per tutti questi motivi in molte zone dell'Indonesia la collaborazione tra persone di diverse religioni non è vista con diffidenza ed sono numerosi i casi di famiglie composte da membri di diverse fedi che vivono in armonia. Non è neppure raro il fatto che i genitori lascino ai figli la libertà di decidere della loro scelta religiosa.

Bisogna anche rendere atto a molti gruppi islamici che il loro impegno nel dialogo e nella collaborazione con le altre religioni non è un fatto così scontato, visto che l'Islam rappresenta la religione di maggioranza. Per questo motivo chi si impegna ad avvicinare

3. È abbastanza diffuso l'uso dei termini «Islam moderato» oppure «Islam liberale», in contrapposizione alle forme più fondamentaliste ed escludive. Il termine «moderato» non dovrebbe necessariamente indicare l'idea di lassismo o di poca fedeltà all'insegnamento coranico. Il Corano stesso, in alcuni casi, si rivela sorprendentemente tollerante e rispettoso nei confronti di ebrei e cristiani, le cosiddette «religioni del Libro». A puro titolo di esempio, vedi Sacro Corano 5:48; 29,46; 2:136.

i non islamici lo fa in genere disinteressatamente (non come potrebbe esserlo chi appartiene ad una minoranza che si sente minacciata e non riconosciuta nei suoi diritti), per il vero desiderio di una maggiore conoscenza reciproca, collaborazione, armonia e pace.

Come ultima considerazione mi pare che il volto moderato dell'Islam indonesiano farebbe bene ad esporsi un po' di più, facendo sentire la sua voce a livello internazionale. Si ha a volte l'impressione che esso soffra di un certo senso di inferiorità nei confronti dei movimenti più estremisti e dello stesso Islam nella forma culturale araba, ancora ritenuta, consciamente o no, la più pura e originale. L'Islam indonesiano rappresenta 1/6 della popolazione islamica mondiale e avrebbe ben il diritto di sedersi alla pari con la controparte araba o con i radicali, con pieno diritto di parola e di denuncia: lasciare mano libera a gruppi che impongono forme culturali arabe come elementi fondamentali della dottrina musulmana o a coloro che ritengono di poter imporre la fede con la violenza non fa bene all'Islam stesso.

La Chiesa Cattolica in dialogo

Secondo le tradizionali norme culturali, ogni indonesiano è, per sua natura, estremamente attento alla posizione gerarchica che occupa in rapporto agli altri. Normalmente si usano appellativi che indicano la propria posizione di superiorità o di inferiorità rispetto all'interlocutore. Nella lingua javanese, a conferma del suo debito culturale con il mondo delle caste Hindu, esistono tre diverse lingue da usare a seconda della propria posizione ed una di esse, quella aulica, è riservata all'ambiente del palazzo del Sultano. Inutile dire che il rispetto per il capo, il Sultano, il presidente o qualsiasi persona che occupi un livello gerarchico di rilievo sia assoluto e non stupisce che le virtù del capo diventino le virtù del gruppo, come pure gli errori dei grandi vengano in qualche modo digeriti e, alla fine, pure dimenticati, perché infangano non solo il nome del capo, ma anche quello degli stessi sudditi che in lui si identificano.

Questa premessa mi sembra necessaria per capire l'importanza del dialogo inter-religioso che avviene in Indonesia a livello degli alti rappresentanti delle religioni e dei responsabili della politica. In un certo senso questo tipo di dialogo che in altri ambienti potrebbe apparire troppo formale e scarsamente efficace, in quanto non parte dalla base della società, a mio parere, diventa invece fondamentale in una cultura che si identifica con le proprie guide, come quella indonesiana. In questo senso la chiesa in Indonesia deve ritenersi fortunata perché i vescovi si sono dimostrati aperti al dialogo con le altre religioni e questo atteggiamento di apertura ha fatto certamente del bene a tutti, influenzando

positivamente tutti i livelli ecclesiali. I documenti ufficiali parlano spesso della necessità dell'apertura dei cattolici al dialogo con le altre religioni come un'esigenza improrogabile ai fini della crescita dell'armonia tra le varie componenti della società e per il bene di tutti. L'orientamento della Chiesa indonesiana, decisamente indirizzato alla crescita delle comunità di base, non dimentica l'esigenza del dialogo. Anzi, si pensa che proprio i piccoli gruppi cristiani, inseriti nel quartiere, possano svolgere un efficace lavoro di dialogo con le componenti della società, con le istituzioni e con i semplici abitanti e vicini di casa. Le comunità di base dovrebbero diventare strutture aperte a tutti per far da lievito all'interno di una società fortemente pluralista. Queste stesse comunità dovrebbero essere in grado di affrontare e dare risposta ai problemi sociali a livello locale, senza fare differenze di appartenenza religiosa, ma aiutando tutti. Ma al di là degli orientamenti pastorali offerti dai vescovi, non si può dimenticare il loro impegno personale nei rapporti interreligiosi. Mons. Martinus Situmorang, l'attuale presidente della Conferenza Episcopale Indonesiana, ha partecipato ad una conferenza sul dialogo interreligioso organizzata a Roma il 4 marzo 2009 dalla Comunità di sant'Egidio e dal Ministero degli Esteri italiano, un incontro a cui hanno preso parte gli esponenti dei più importanti gruppi islamici indonesiani.

Un'altra figura molto importante è certamente il cardinale Yulius Darmaatmadja, arcivescovo di Jakarta. Molto interessante è stata la sua testimonianza nell'ultimo incontro dei sacerdoti della diocesi nel mese di agosto, in cui ha sottolineato come parte della sua attenzione pastorale è stata provvidenzialmente orientata all'incontro con le altre religioni. Il punto di partenza sono stati i tristi fatti avvenuti durante disordini di Jakarta attorno alla fine del regime di Suharto (1998). In questo frangente, il neo nominato arcivescovo si trovò a cercare collaborazione con i gruppi islamici moderati al fine di scongiurare ulteriori violenze. Da quel momento, secondo la sua stessa testimonianza, i rapporti con diversi esponenti islamici si sono continuamente e fruttuosamente sviluppati.

In occasione della tragedia dello *tsunami* il Cardinale visitò Aceh assieme ad altri capi religiosi. Una delegazione da lui guidata, composta dai responsabili delle organizzazioni islamiche Nahdlatul Ulama e Muhammadiyah, quelli di organizzazioni hindu e buddiste, assieme all'intellettuale islamico Nurcholish Madjid (fondatore dell'università *Paramadina*), presentò al Papa in Vaticano una dichiarazione congiunta contro la guerra in Iraq il 20 Febbraio 2003.⁴ Il chiarimento della posizione della chiesa in seguito alle polemiche succedute alla lezione di Benedetto XVI a Ratisbona del 2006 è stato presentato

4. Sembra superfluo ricordare quanto la guerra in Iraq e Afganistan abbiano accentuato la diffidenza dell'Islam nei confronti dell'Occidente e del Cristianesimo. Generalmente i musulmani hanno interpretato queste guerre come attacchi delle potenze occidentali (identificate come cristiane) all'Islam.

dallo stesso Cardinale a Jakarta nella sede dei Nahdlatul Ulama. Ma l'amicizia e la collaborazione, in particolare con l'ex presidente della Repubblica Abdurrahman Wahid, con i membri del suo movimento dei Nahdlatul Ulama e con altri esponenti islamici, come pure la collaborazione con membri del governo è riuscita, secondo l'ammissione dello stesso cardinale, a scongiurare episodi di violenza che erano sul punto di esplodere in particolari momenti di tensione.

Passando dai vertici alla base, la Chiesa cattolica sembra che cerchi di fare i suoi piccoli passi nel campo del dialogo. In verità le iniziative della Chiesa non appaiono molto frequenti a parte alcune eccezioni o sporadiche iniziative.⁵ In alcuni casi questa apparente latenza sembra dovuta al timore diffuso che attività apertamente rivolte al dialogo possano essere interpretate come tentativi di «cristianizzazione», e che quindi corrano il rischio di essere ostacolate o represses.

Dall'altro lato, le speranze dei vescovi di sostenere le comunità di base come le strutture preposte al dialogo nei quartieri e nei villaggi, sembrano non sempre confermate dai fatti. In realtà le comunità di base rimangono ambienti tutto sommati chiusi in se stessi, indirizzati alla crescita della fede cristiana dei loro membri e poco orientati ad un apostolato diretto tra i non cristiani. Va anche detto che in alcuni casi la predisposizione al dialogo e al rispetto reciproco non è sempre così viva tra i cristiani stessi i quali si sentono discriminati e faticano a perdonare. Ci si sente «minoranza» nei confronti della «maggioranza» islamica ed è difficile superare il senso di diffidenza nei confronti di chi è più potente.

Nonostante questo, non si può però affermare che i cristiani non dialoghino. Secondo il mio parere, il dialogo è invece molto proficuo e attivo a livello informale, alla base, nei rapporti quotidiani in famiglia (come detto, molte famiglie hanno membri di diverse appartenenze religiose), a scuola, negli uffici, tra gli amici... Una cosa molto comune è lo scambio degli auguri per la festa del *Idul Fitri*, la fine del *Ramadhan*, e così pure non è strano ricevere i saluti da amici e parenti islamici in occasione del Natale e della Pasqua. È naturale partecipare agli eventi gioiosi e dolorosi che coinvolgono parenti ed amici, dimostrando coi fatti la solidarietà tra religioni.

Questo tipo di dialogo, lontano dalle aule universitarie e dalle conferenze degli esperti, è il cosiddetto «dialogo della vita», un dialogo certamente informale, ma che è

5. Tra le note positive possiamo annoverare la presenza di un gesuita, J. N. Hariyanto, tra i fondatori dell'Indonesian Conference on Religion and Peace, e la partecipazione di alcuni esponenti cattolici nell'Istituto *DIAN Interfidei*, un'organizzazione per il dialogo di Yogyakarta. Alcuni docenti cattolici insegnano in università islamiche come Sudarminta SJ e sr. Gerardette Philips RSCJ all'università Paramadina, mentre l'intellettuale islamico Budhy Munawar Rachman insegna nell'università cattolica Driyarkara di Jakarta.

capace di costruire le trame dell'armonia del tessuto sociale. Ed è proprio questo tipo di dialogo che, in genere, viene considerato prioritario dalla Chiesa in Asia. Va anche sottolineato che il dialogo della vita, non organizzato e spontaneo, è in genere più facile ed efficace perché si realizza tra singoli individui o tra gruppi informali, dove il clima di fraternità e di apertura è favorito. Il confronto tra organizzazioni religiose risulta invece più suscettibile al sospetto reciproco e alle pressioni ideologiche del gruppo che spesso ostacolano l'apertura e la sincerità dei rapporti.

Molto spesso alle parrocchie e alle diocesi appartengono scuole e strutture sanitarie (ospedali o semplici policlinici parrocchiali) che rappresentano strumenti di servizio sul territorio, ma che diventano allo stesso tempo opportunità di dialogo. Queste strutture sono particolarmente utili dove si verifichi l'impossibilità o il divieto di realizzare attività coi musulmani, e dove la semplice presenza dei cristiani risulti essere l'unica forma di dialogo e testimonianza possibile.

Secondo l'ammissione di p. La Ruffa sx, l'ospedale cattolico di Padang, una zona molto difficile per la presenza dell'Islam radicale, ha il 50% del personale infermieristico e l'80% dei pazienti musulmani.⁶ In genere la professionalità e la qualità del servizio di queste strutture sono oggetto di stima e diventano un elemento di testimonianza che vince reticenze e diffidenza. Riguardo alle scuole va sottolineato come molti dei catecumeni hanno avuto il primo contatto e conoscenza della chiesa proprio nell'ambito scolastico. Lì hanno conosciuto i cristiani, sono stati toccati dalla loro testimonianza e sono rimasti affascinati dalla figura di Gesù.

Paradossalmente i grandi disastri naturali che hanno ultimamente colpito l'Indonesia hanno favorito in qualche modo il dialogo tra i vari gruppi religiosi. Si è sperimentato come queste tragedie che hanno coinvolto tutti indistintamente nel mistero di un'enorme sofferenza collettiva, abbiano saputo suscitare la collaborazione, la solidarietà e la reciproca conoscenza tra le varie parti.

La Chiesa cattolica si è fatta molto presente ed non c'è dubbio che sia stata solidale con tutti, non guardando all'appartenenza religiosa, ma dando invece una testimonianza di apertura universale. L'arrivo delle organizzazioni internazionali ha poi contribuito a migliorare l'idea negativa del mondo occidentale, visto in genere con sospetto e giudicato (non sempre ingiustamente) come ateo e portatore di idee e comportamenti in contrasto con la fede e la tradizione locale.

6. Secondo la sua stessa testimonianza, rispondendo alla minaccia telefonica di far esplodere una bomba nell'ospedale cattolico, padre La Ruffa avrebbe convinto il sedicente terrorista a desistere dai suoi intenti spiegandogli che le vittime sarebbero state per lo più di religione islamica.

Conclusione

A conclusione di questo mio contributo prendo spunto dalla *Nota dottrinale della Congregazione della Dottrina della Fede su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* del 3 dicembre 2007, in cui si esprime la preoccupazione che l'impegno per il dialogo possa offuscare il compito dell'annuncio. Citando il papa la nota ribadiva con forza che «L'annuncio e la testimonianza del Vangelo sono il primo servizio che i cristiani possono rendere a ogni persona e all'intero genere umano, chiamati come sono a comunicare a tutti l'amore di Dio, che si è manifestato in pienezza nell'unico Redentore del mondo, Gesù Cristo».⁷ A questo proposito come possiamo leggere il rapporto tra dialogo e annuncio in Indonesia?

Certamente la Chiesa indonesiana, e più in generale quella Asiatica, predilige il dialogo della vita ed è evidente che in alcune zone dell'Indonesia, dove l'Islam è particolarmente diffidente o addirittura fondamentalista, può essere praticamente impossibile annunciare esplicitamente il Vangelo, quando addirittura non sia vietato costruire la chiesa o incontrarsi a pregare in un'abitazione privata. Sembra dunque che l'annuncio sia messo in secondo piano e che ci si orienti verso un pacifico irenismo che disturbi il meno possibile. Ma questo fatto è vero soltanto apparentemente.

I dati sul catecumenato⁸ e l'esperienza concreta dei cristiani dimostrano come invece i rapporti interreligiosi sfocino spesso nella comunicazione dei contenuti della fede arrivando, dove è possibile, alla proposta cristiana. Questo, a mio modo di vedere, avviene soprattutto nei rapporti informali tra parenti, amici, compagni di scuola o di lavoro. Per molti dei cattolici, infatti, sapere che un parente o un amico non conosce Gesù Cristo non è un dato pacifico e ineluttabile, da accettare senza sentirne la sofferenza. Per questo gli evangelizzatori più efficaci sono proprio i laici e i luoghi dell'annuncio sono le agorà informali della società e cioè le case, le scuole, gli uffici...

Sarebbe interessante conoscere le testimonianze di tanti che hanno fatto la scelta di diventare cristiani e di conoscere le storie in cui il Vangelo ha fatto breccia nei cuori innamorandoli di Cristo grazie all'opera amorosa di tanti apostoli, laici, che hanno sentito di non poter tenere gelosamente nascosto il Dono più grande.

7. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti del Convegno internazionale in occasione del 40mo anniversario del Decreto conciliare «Ad gentes»* (11 marzo 2006): AAS 98 (2006), 334, citato in Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, n. 13.

8. Pur in contesto non musulmano, la parrocchia di S. Maria di Fatima a Jakarta ha un numero di battesimi di adulti che ogni anno oscilla dai 150 e i 200. Il catecumenato è molto attivo anche nelle università dove i gli studenti vengono accompagnati nel cammino di iniziazione dai loro stessi compagni di studi.

Sulla spiritualità missionaria

Appunti di un Saveriano

FABRIZIO TOSOLINI

Quando qualcuno cammina sul suo raggio di luce e cerca di avvicinarsi alla sorgente luminosa, perché ne è attratto, quello che lui vede è praticamente solo luce, la luce che si irradia su di lui a partire da quella sorgente, e che diventa sempre più grande, attraente, radiosa man mano che egli vi si avvicina. Egli vede la luce, più che il cammino.

Però, agli occhi di altri che guardano il suo cammino dalla loro angolatura (mentre a loro volta camminano sulla via del loro raggio), questa persona disegna *un* percorso, uno tra i tanti possibili, con tratti rettilinei, o in salita, o in discesa... Un percorso che ha la bellezza infinita della luce, e nello stesso tempo non la esaurisce, è il riflesso di una luce, anche se in un solo raggio è tutto il sole a raggiungere ogni uomo.

Parlare di spiritualità significa anche — tra tante altre cose — porsi nella dialettica disegnata da questo paragone, e riconoscere che ciascuno ha la sua via, all'inizio come vocazione, poi, man mano che cresce nello spirito, come realizzazione, che altri vedono, e da cui possono essere attirati fino al punto di voler condividere percorsi analoghi, strade o corsie vicine della stessa autostrada. Può anche succedere — anzi, succede sempre — che all'inizio la strada non sia del tutto chiara, e che solo percorrendola si capisca che davvero ci appartiene e noi apparteniamo a lei; ci sono rivelazioni, scoperte, esperienze profonde che ci dicono che la scelta fatta era giusta, che ci realizziamo, che portiamo frutto.

2. Non credo sia davvero possibile parlare di spiritualità prescindendo da colui che parla e dai suoi interlocutori. Se ho l'impressione di poter dire qualcosa è perché mi pare di aver fatto un po' di strada sul mio raggio di luce; e nello stesso tempo sono cosciente che sto parlando a qualcuno che ha davanti a sé la sua luce, e mi vede da angolatura diversa; per lui io sono un'altra strada, non la sua, anche se magari molto vicina, mentre a lui pare che la luce vera sia la sua.

E così si pone il problema del senso che ha il nostro parlarci, se ciascuno è avvolto dalla sua luce, che gli sembra non solo vera ma anche unica. La risposta è semplice: come il camminare di ciascuno sul suo raggio significa lasciare qualcosa di conosciuto e posseduto per slanciarsi di nuovo verso il fascino del mistero (lasciare Dio — il Dio conosciuto,

il Dio del passato — per Dio — il Dio del presente, della scelta), allo stesso modo il parlarci significa lasciare il Dio che ciascuno ha in sé per accogliere e lasciarsi interpellare dal Dio dell'altro; e in questo modo dire a se stessi che Dio è più grande, affermare con i fatti che noi non siamo Dio ma solo continuamente cerchiamo di scoprirlo e seguirlo, grati di poterlo incontrare ovunque lui si rivela, anche se è in altri e non in noi.

3. In questi tempi mi torna davanti agli occhi quello che il nostro Fondatore dice della vita dei Saveriani, che dovrebbero assomigliare agli Apostoli. Essi lasciarono tutto per vivere alla scuola di Cristo, ed essere mandati da lui. Essi devono essere considerati i nostri migliori maestri. Attraverso l'attrazione che esercita su di me, mi pare che questa icona che il Fondatore ci presenta sia importantissima per la nostra spiritualità, capace di riassumere tutta la nostra vita. Forse non a caso si trova all'inizio della sua *Lettera Testamento* (n. 1), come cornice e chiave interpretativa di quanto viene detto dopo.

In questa icona è racchiusa tutta la dinamica della nostra vita, ed è racchiusa in forma dinamica, come processo sempre aperto, guidato dal Cristo presente tra gli apostoli. Il crogiolo della sequela comunitaria, e della missione condivisa e vissuta insieme ai livelli più profondi, purifica l'oro del divino presente in ciascuno e lo fa splendere, così che la nostra vita di cristiani e missionari esercita una profonda attrazione, convertendo e suscitando vocazioni. Questa via è quella sorgente luminosa, lineare, attraente, sulla quale spero di continuare a camminare.

4. Nel quadro di questa icona, la famosa frase di san Paolo: *Caritas Christi urget nos* (2Cor 5,14), che forma il motto della Congregazione dei Missionari Saveriani, rivela tutta la sua importanza: essa descrive, se così si può dire, l'anima, la ragione profonda, ciò che tiene insieme il gruppo degli apostoli, sia quando seguono Cristo, sia quando seguono il suo comando e si aprono alle anime di tutto il mondo.

L'amore che Cristo ha per tutti diventa in noi urgenza: urgenza di far sì che tutti vivano per Lui. Questo perché riflettiamo a quanto lui ha fatto: egli è morto *per* tutti, ponendo quindi tutti dentro la sua intenzione, dentro il suo cammino, dentro il suo mistero pasquale. Tutti quindi sono pronti per la risurrezione, per rispondere al suo amore con il loro amore; occorre solo che lo sappiano, che qualcuno lo faccia loro conoscere.

Questo punto della nostra spiritualità basterebbe da solo a far riconoscere in Monsignor Conforti il carisma di fondatore. Infatti, rimane difficile da spiegare come egli abbia potuto cogliere con tanto sicuro intuito l'importanza basilare di questo testo in tutta la teologia paolina, perché davvero ne è la pietra angolare, e spiega perché Cristo sia tutto in tutti (cf. Col 3,11, frase che il Beato Conforti ha scelto come suo motto episcopale): egli è Signore universale per la potenza del suo amore, della sua donazione totale. Per que-

sto «l'indicativo si rovescia in imperativo», come dicono gli esegeti: perché l'indicativo è carico dell'intenzionalità di Cristo, in cui si manifesta l'intenzione divina; e chi la coglie ne è preso in modo irresistibile. Annunciare significa allora non tanto cambiare idee di altri, quanto far vedere la verità (Cristo tutto in tutti) già presente in ciascuno, e «far vedere» come esperienza di comune appartenenza, la quale a sua volta genera reciprocità nell'amore, fraternità. Se Cristo è tutto in tutti, allora di noi non rimane niente che sia nostro senza essere suo, e senza essere condiviso, come lui si è condiviso: in particolare l'esperienza di Dio.

5. Il veicolo specifico di questa operazione è la parola (parola di una lingua nuova, che perciò necessita anche del vocabolario, dell'esperienza del nuovo significato/referente): parola che consegna il Nome di Cristo come *password* per il mondo nuovo, quando egli viene inserito nella propria vita, viene comprato, creduto.

Qui l'esperienza e la spiritualità di Paolo vengono ad esplicitare quanto Conforti intuisce della parola dell'annuncio: parola «che conquide i cuori». Paolo sente con sempre nuova meraviglia che la parola che proclama il Vangelo è carica della potenza della Risurrezione. Egli vede che ciò che esce dalla sua bocca diventa vita nuova negli ascoltatori, come il Risorto che esce dal sepolcro e appare ai discepoli conquistandoli. Per questo Paolo si fida, si affida alla parola, fiducioso nella forza del suo mistero.

6. Per questo Paolo lascia tutto, e preso quasi da invidia per l'opera di grazia che avviene nei suoi ascoltatori, tratta duramente se stesso, fa di tutto per il Vangelo, per non essere escluso dopo aver predicato ad altri, per meritare di divenirne partecipe, quasi come fosse l'ultimo di tutti, egli che ne ha reso partecipi tanti. Qui si vede tutto l'aspetto ascetico della spiritualità missionaria, necessario per conferire verità alla parola dell'annuncio, non in quanto a se stessa, ma in quanto detta da qualcuno, qualcuno la cui vita è sotto gli occhi di tanti. Se la sua vita non corrisponde alle parole che dice, egli viene squalificato, altri vincono la gara, e lui non partecipa dei doni di cui altri vengono a godere, per mezzo, ma non per merito, suo. Tutto l'impegno per non dare scandalo in mezzo a culture diverse viene qui in evidenza. Giova ricordare la scelta di san Francesco Saverio di non mangiare assolutamente carne in Giappone. Se lo avesse fatto, avrebbe resa insignificante, agli occhi dei giapponesi, tutta la sua dottrina, perché proclamata da un uomo non asceticamente eccellente come invece si presentavano i bonzi buddisti.

A questo punto è utile il contributo dell'esperienza del Saverio rispetto alla rilevanza spirituale del lasciare la propria terra e cultura. (Ogni spiritualità ha un suo aspetto ascetico, una via particolare di purificazione, strettamente connessa con gli aspetti mistici). Quanto vive in Giappone gli insegna una cosa di cui è gratissimo a Dio, e chiede aiuto

per poterlo ringraziare come merita: la difficoltà della lingua e della cultura, l'essere come dei bambini, come tante statue, e la lontananza da ogni sostegno, soprattutto spirituale, lo costringono a confidare in Dio solo.

Per una misteriosa convergenza, le parole che Saverio usa per spiegare l'esito in lui di questa prova (*Lettera 90*, n. 42) sono le stesse che si leggono all'inizio della *Seconda Lettera a i Corinzi* (1,9), dove Paolo ricorda la sentenza di morte ricevuta come invito, insegnamento a confidare solo in Dio; e sono le stesse usate dal Conforti nella lettera a Mons. Calza (1 febbraio 1929): «Ben m'avvedo che non mi resta che confidare *unicamente* in Colui...», quando gli sembra che l'edificio stesso della Congregazione, l'armonia tra i Confratelli, stia per venir meno, e Dio gli chieda, in prova suprema, di perdere tutto quello che con la sua grazia ha costruito, come Maria ai piedi della croce. Gli inevitabili aspetti ascetici della spiritualità missionaria devono essere riconosciuti e accettati.

Tra le molte facce di tale via di purificazione c'è il vivere in un contesto culturale diverso: in particolare la difficoltà a comunicare, lo stato di perenne inferiorità dovuto per degli stranieri, la dipendenza in praticamente tutto dei missionari rispetto alle loro comunità. (Questo tra l'altro le aiuta a crescere e ad essere e sentirsi responsabili della propria fede e Chiesa). Per noi questo comporta una grande scoperta: la missione da parte nostra si fa con il cuore, con il desiderio compresso e non realizzato, che tenta disperatamente sempre nuove vie; con la passione che è al tempo stesso brama e dolore, più che con le mani e il cervello; si fa con la potenza di Cristo che si manifesta nella nostra debolezza.

In particolare (altro aspetto di purificazione), nella debolezza di dover lavorare insieme, in mezzo ai contrasti di idee e progetti, in mezzo a tutte le tentazioni di giudizio, o di boicottaggio, o di progettualità e bilanci paralleli, o isolati in nicchie fuori da ogni condivisione; il tutto accompagnato e difeso dall'attacco anche proditorio ai progetti e sogni degli altri. Per noi Saveriani il fare missione insieme — il punto a cui ci conducono i voti — è da una parte forse una delle sofferenze più grandi, dall'altra una delle garanzie più forti che stiamo facendo l'opera di Dio e non solo l'opera nostra.

7. Sopra tutto, in positivo, io credo, ciò che misteriosamente ci attira e ci spinge ad affrontare disagi i più diversi è la gioia di vedere il Cristo formarsi nelle anime (cf. *Gal* 4,19), la gioia di assistere, spettatori ed attori, al mistero della scoperta che le anime fanno dell'amore di Cristo per loro, del loro amore a Cristo; e tutto questo per la nostra parola. Come diceva Cirano di Bergerac nella commedia di Jacques Rostand: sulla Sua bocca, quell'anima bacia le mie parole.

E tale esperienza non è limitata al punto iniziale, al venire alla fede; essa si verifica, si attua, si inverte ad ogni passo in avanti, ad ogni tappa nel progresso della fede, fino alla

consumazione nell'unità. Così missione è sempre, e ci chiede di diventare maestri nello spirito, prima per noi stessi, poi per le nostre comunità, per coloro che condividono la spiritualità Saveriana in altri stati di vita, per tutti coloro che ci sono affidati. Il *donec efformetur Christus in vobis* ci dà la chiave, ci dice per quanto tempo dobbiamo soffrire le doglie del parto. Altrimenti dopo aver generato dei figli alla Chiesa li mandiamo subito all'orfanotrofio, paradossalmente per poter essere liberi di generarne degli altri.

8. I passi avanti poi creano una scala di perfezione; si delineano dei gradini, delle fasi di crescita. Anche nella spiritualità missionaria ci sono le tappe del cammino che porta verso l'unione trasformante, come in altre spiritualità. Ci sono gli entusiasmi iniziali, le prime grandi esperienze; poi le prove, la fatica, il venir meno delle forze, il sentirsi sorpassati dalla storia, l'emergere di limiti... E in mezzo a questo la scoperta della perla preziosa, l'unità al Cristo nascente nei cuori, l'offerta di se stessi in libagione sulla liturgia della fede delle nuove comunità, la gioia di partecipare così all'olocausto del Cristo... Un paesaggio di grande bellezza, nel quale forse stiamo cominciando a muovere i primi passi.

9. Non so se questa rappresentazione della nostra spiritualità Saveriana possa essere accettata, almeno nelle linee generali, condivisa. È certo frutto di esperienze e riflessioni fatte da una persona, è il suo raggio di luce, forse bello ma anche praticamente incommunicabile. Nello stesso tempo credo che la grande sfida stia proprio nel comunicare: è attraverso la comunicazione che la/una spiritualità crea storia e tradizione, si offre a tanti come una proposta che può essere seguita e realizzata. Il grande problema non è definire linee di una spiritualità comune come panacea a tanti mali, ma comunicarsi esperienze e riflessioni, sofferenze, prove e speranze, l'interpretazione personale della comune spiritualità Saveriana nella quale siamo stati formati. In questa condivisione tutta la ricchezza delle esperienze individuali si moltiplica e moltiplica l'entusiasmo.

La comunità diventa attrattiva, perché polarizzata sull'unico ideale che sostiene la nostra scelta di vita. Diventiamo più missionari della pubblicità.

Penso che i primi passi da compiere siano nella direzione del desiderio di condivisione e dell'ascolto. Io ho bisogno di ascoltare dai miei confratelli, da quanti vivono il nostro carisma, la condivisione della strada che li sta portando a Dio attraverso la missione nella famiglia Saveriana.

10. Tra l'altro, questo diventa necessario nel momento attuale di esperienza e vita ecclesiale, dove viene in evidenza il rispetto e la valorizzazione delle competenze specifiche di ciascuno, di ciascuna vocazione, nel contesto della visione della Chiesa come popolo di Dio e come comunione. In questo quadro si rende necessario scoprire quali sono le dimensioni della chiamata, dell'opera, della spiritualità missionaria che sono tipiche di

religiosi consacrati. In altri termini: se è vero che possiamo e dobbiamo servire in molti modi, i più necessari, è anche vero però che c'è un servizio tipico che, almeno in termini generali, a livello di struttura, il Signore si attende da noi in particolare: e questo è proprio l'approfondimento della missione in chiave di spiritualità e di cammino di perfezione.

Questo non può essere trascurato, anche perché stiamo vedendo che i carismi delle Famiglie Religiose continuano ad attirare persone delle più varie vocazioni, e nascono dei gruppi, nascono altri Ordini, verso i quali i religiosi consacrati hanno una responsabilità speciale. Questa evoluzione dei carismi in «Famiglie» sembra la chiave capace di assicurare la loro continuità e rilevanza nella Chiesa e nel mondo.

Anche in casa Saveriana il processo è in atto: sta nascendo la «Famiglia Saveriana»; ed occorrono uomini capaci di offrire a quanti ci avvicinano perché vogliono condividere i nostri ideali, con spirito di fraternità, quel contributo di grazia che viene dalla nostra consacrazione. In vista di questo occorre incentrare il luogo dove si crea tradizione, cioè lo stare insieme, il dialogo tra Confratelli, su ciò che ci permette di crescere in questa dimensione e competenza.

Doing Systematic Theology

in East Asian Contexts

THIERRY KENGNE KAMGA AND VALENTIN SHUKURU BIHAIRA

The Ateneo de Manila University Campus celebrated the Sesquicentennial anniversary of the return of the Jesuits to the Philippines—on June 14, 1859—after almost a hundred years away from the country. Loyola School of Theology (LST), which is part of the Ateneo de Manila University, held its celebration on the occasion of the Feast of Saint Ignatius of Loyola, on July 30, 2009. This celebration was solemnly marked by a Theological Forum on *Doing Systematic Theology in East Asian Contexts*.

In his opening remarks, Father Jose Mario Francisco SJ, President of the Loyola School of Theology explained why the Theological Forum was held on this occasion: «The Forum is related to the Asian mandate that the Jesuits superiors of East Asia and Oceania gave to the Loyola School of Theology: a learning center where theological studies, thoughts, and cultures truly become much more international. And the presence of many students, not only from the Philippines, but also from other parts of Asia as well as from Africa and Latina America, was to be understood in the same perspective.» To meet that aim, two renowned theologians were invited for the occasion: Father Paul G. Crowley SJ, Chair of the Religious Studies Department at Santa Clara University, USA, and Doctor Clemens Sedmak from King's College, London. The former talked about *The Rediscovery of God and the Return of Systematic Theology: Questions for East Asian Contexts*; while the latter shared insights on *Spiritual Resilience: A Contextual Theology for Asia*. The following pages outline some of the significant insights that emerged during the two key addresses.

The Rediscovery of God and the Return of Systematic Theology

Introducing his presentation, Father Paul Crowley made three observations which he then developed in depth during his address.

First, when we look around the world not only here in Asia, we are witnesses to a rediscovery of God, the absolute, the sacred and the transcendent and, quite often, this

rediscovery is occurring in places where people are suffering, where people are poor. However, the rediscovery of God is also happening among the rich and the educated who are becoming dissatisfied with secularism and are, therefore, searching for something beyond secular society.

Second, theology itself and Systematic Theology in particular, is not in a good shape today: the days of the theological giants of the twentieth century are behind us and we are now in a period of regrouping, reorganizing and rethinking what theology needs to be about as we enter this new century.

Finally, the Gospel can be considered as a radical horizon against which we can view the world and any kind of Systematic Theology.

Fr. Crowley's opening question was: why should we develop Systematic Theology in East Asian contexts? He believes the question is relevant because theology is often pursued independently of the context in which we live. Consequently, theological education in most of the theology schools is sometimes structured according to topics (Ecclesiology, Christology, Theology of Grace). This leads to what Crowley calls «silo theology,» a theology where it is difficult to see the connection between the different branches.

Furthermore, it is not even immediately obvious how this theological education is preparing people for ministry in the context in which we are living. Fr. Crowley concluded that there is an even worse risk of pursuing a theology that is *a-historical* (without reference to the pastoral contexts of particular times and places), *a-cultural* (without reference to cultures that actually form the contexts we inhabit), and without regard to religious pluralism.

What kind of theology do we need as we look ahead? According to Crowley, the kind of theology we need today is one that is historically aware of the historical period, the times in which we are living; a theology that is inculturated, contextualized, responsive to culture and, at the same time, addressed by culture; a theology sensitive to other religions, other religious ways of being; one that will truly change some of the assumptions we may embrace in doing theology; a theology that will be pastorally helpful («the doing of faith») and, finally, a theology that engages our imagination, one that moves us beyond the categories to which we have become accustomed.

As Fr. Crowley said, much has already been accomplished. He also mentioned some theologians who have already been doing theology in this line: Aloysius Pieris, the author of *An Asian Theology of Liberation*; Jacques Dupuis—an excellent model of responsible scholarship—who tried very carefully to encounter other religious traditions in a respectful way and, at the same time, challenged our way of imagining the Sacred; and Peter

Phan who helps us to see that what is going on in East Asia has global implications and how the Asian Churches have something to offer to the rest of the world.

The Rediscovery of God

Today, there is a rediscovery of the transcendence everywhere, among the poor as well as among the rich. In spite of all the problems Asia faces, such as the effects of globalization, hunger, institutionalized social injustice, poverty, homelessness, sex tourism, political powerlessness and oppression of the poor, the truth is that God is back. Due to suffering or other natural disasters many, like Jon Sobrino, may validly raise the classical question for theology: *Where is God?* Therefore, people think that «God is not part of the solution; he is part of the problem.» The experience of an earthquake in which people who lost their homes were disproportionately very poor forces many believers today «to contemplate a questionable mystery; one that does not dazzle with its brilliance but casts a shadow with its terrible darkness and becomes an enigma: the ineffable God becomes a mute God.»¹ Thus, the rediscovery of God is not in spite of the darkness and the ineffability of God but, rather, it is somehow related to it and to the suffering of human beings.

Along the same lines, Crowley quoted Doctor Clemens Sedmak, who showed how the recovery of God is taking place. In *Transformation Theology, Church in the World*, Sedmak talks about the «raw revelation» of God; «a raw revelation» that happens in human events. It happens, for example, in an earthquake or in a *tsunami*. This «raw revelation» of God is not addressed by «protected» notions of revelation: the classical notions that we call upon when we talk about the revelation of God because God is free and «divine freedom expressed in the works of the Holy Spirit who is sovereign in the where and when of revealing God's presence in the world is incompatible with predicting and calculating the effects of divine causality.» In other words, God can disclose himself to us in ways that we cannot predict. God can be disclosed to us in ways that do not fall into the calculus of cause and effects. In fact, God can be disclosed to us in ways that might compel us or puzzle us. According to Crowley, the God who reveals himself in human events or natural calamities is the God of «com-passion,» the God who journeys and suffers with his people, who leads them to freedom and fulfillment. This is the God that many people have rediscovered and desired, especially those who suffer in our society.

Fr. Crowley maintains that another factor has played a huge role in the rediscovery of God: the world as we know it since 9/11. It is a symbolic moment in terms of re-imagin-

1. J. Sobrino, *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity and Hope* (New York: Orbis Books, 2004), 25.

ing reality. Reza Aslan, a graduate from Santa Clara University and author of *How to Win a Cosmic War: God, Globalization, and the End of War on Terror*,² sees 9/11 as an example of the rediscovery of God because, despite all that we hear about the death of God, the truth is that, in the words of Aslan, «religion is a stronger, more global force today than it has been in generations.»³

In concluding this first part, Paul Crowley raised some questions that certainly deserve, if not an immediate answer, at least some serious reflection: Who is the God that is being rediscovered in all this religious energy and vitality? What does this God have to do with the context in which He is being rediscovered? And how might this inform our own education and our pastoral preparation for ministry in the Church and in the contemporary world?

The Recovery of Systematic Theology

Why should we be doing Systematic Theology in East Asian contexts? According to Crowley, this raises the question of what Systematic Theology is and why we need to be attentive to the contexts in which God is being rediscovered. In some places, theology has lost its focus on its own subject matter, which is God and how-and-what God. Systematic Theology should be attentive to the ways in which God is communicating and what God is communicating to us in context. It is about how God is being disclosed in human experience and existence; how we must organize our life and practice our faith in the world, and what this tells us about the context within which we live. Systematic Theology is meant to help us to do that and—again—the focus is on attention to God without losing touch with the context.

Saint Thomas Aquinas asks what *Sacra Doctrina* is. In fact, to know it can help us understand what theology is all about. *Sacra Doctrina* is our response to and reception of the self-communication of God in human experience. This response constitutes the sacred teaching of God. Thus the task of theology is to understand what we know: God, the subject matter of theology and of any theological branch. *Sacra Doctrina* leads also to certain wisdom which is gained through study and also through *the sufferings and pains in the economy of salvation*; in other words, through human experience.

All of this is foundational to theology in a more formal sense. The issue for Thomas is how to do theology without losing sight of the central subject matter, which is God, who

2. R. Aslan, *How to Win a Cosmic War: God, Globalization, and the End of War on Terror* (New York: Random House, 2009).

3. Ibid., 10.

is the source of our faith. Therefore, Systematic Theology will be a coherent way of understanding the saving self-communication of God and the human knowledge of this communication, both of which happen in and through human experience. The Systematic part refers to the means by which this understanding is accomplished. Traditionally, this has been the task of philosophy and this explains why Systematic Theology is sometimes called Philosophical Theology.

What do we need for a Systematic Theology in context? Theology cannot address only the context; it must also pay attention to the domain of *Sacra Doctrina* of God's communication. Yet theology cannot ignore the context or fail to be responsive to it. It concerns how context addresses faith and vice-versa. Systematic Theology must strive to know how God communicates himself in the context in which we live. «The crisis of theology is not primarily an intellectual crisis but the fact that we have separated ourselves from most of humanity.» Therefore, Systematic Theology in context should bring us back to the whole of human suffering.⁴

Gospel as the Radical Horizon for Doing Systematic Theology in Context

Crowley thinks that the «Auschwitz metaphor,» notoriously described by Johannes Metz's question (*After Auschwitz, where is God to be found?*), can be extended to many other events in history, including Asian ones. Metz, a student of Karl Rahner, wanted to develop a much more historically rooted and authentic Systematic Theology. In *Christian Narrative*, which begins with Genesis 2 followed by the fall of the first people and the cycle of sin, guilt, and violence leading up to the need for salvation and redemption from our guilt, which brings us to the story of Jesus, Metz highlights the problem that derives from the fact that human suffering, the suffering of the innocent, is still attributed to the sin of Adam. There is much suffering today that cannot be traced to the sin of Adam or easily explained theologically. As an alternative to this narrative, Metz turns to the Gospels and asks us: *What is Jesus' response to the suffering that he encounters in his experience?*

Jesus heals and restores people to life, not on the basis of whether or not they are sinners but, first and foremost, out of compassion. Thus, what is operative in Jesus' practice is compassion rather than the doctrine of sin. For Jesus, therefore, suffering becomes an opportunity to reveal God's compassion. Furthermore, Metz says that the practice of compassion is also the way in which the kingdom of God in Jesus Christ is disclosed and revealed. Thus, God is discovered in compassionate solidarity with the suffering. There-

4. J. Rieger, *God and the Excluded: Visions and Blind Spots in Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 4.

fore, the starting point is no longer *Genesis* 2, but *Exodus* 3, where God hears the cry of the suffering and reaches out to them in compassion. This calls for a political mysticism of engaged compassion because «Biblical Christian mysticism is not really a mysticism of closed eyes, but an open-eyed mysticism that obliges us to perceive more acutely the suffering of others.»⁵

The task of Systematic Theology, therefore, is to attend to the nexus: the way God is communicating to us and the contexts within which this is taking place. This shows that we should be guided by an axiom of Karl Rahner: theology and anthropology are closely linked and correlated with each other. In this way, God is discovered as the one who shares human suffering and calls human beings to practice compassion. Therefore, Systematic Theology is intrinsically ethical and concerned about right actions; in other words, actions congruent with the Gospel. Any Systematic Theology has to have an ethical concern that will lead us to acting in ways that God acted through Jesus.

The rediscovery of the person and meaning of Jesus in East Asian contexts is obviously of paramount importance. It opens our minds to the depths of Christian faith and other religious ways. It can lead to an ethics of the practice of compassion. It can help us to recover Systematic Theology as central to serving faith and functioning within faith, and it can unify theological studies in such a way that Systematic Theology becomes relevant to pastoral practice.

Finally, Crowley introduced a few questions: How can Systematic Theology, as it is taught in our schools, prepare people for discerning God's self disclosure within East Asian contexts (for instance: migration, the changing role of women...)? How can Systematic Theology *perceive* methodologically so that it attends to human suffering in a central and organizing way? How can Systematic Theology *be relevant* for an inter-religious understanding? How can Systematic Theology be ethical, moving people beyond the «cycle of revelation»? How can it lead to converted lives, making us more loving, more compassionate, more open to God and the ways He is revealing to us?

Crowley believes that the recovery of Systematic Theology could become a gift of the Churches of Asia to the entire Church. This may well be happening here already, precisely in this part of the world where, with few exceptions, Christianity is not normative or culturally prominent; where other forms of wisdom are found in great abundance; where human suffering is painfully visible and where God may be appearing in unimagined ways, in a context which has an authentic thirst for God.

5. J. Metz, «Theology as Theodicy?» in *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Trans. by M. Ashley (Paulist Press, 1997), 62.

Spiritual Resilience: A Contextual Theology for Asia

The outline of Doctor Sedmak's presentation is divided into four parts.

Asian Gifts according to Ecclesia in Asia

While Sedmak acknowledges the richness of the Church of Asia, he mainly emphasizes two gifts that this Church has given to the universal Church: first, the Savior was born in Asia (EA 5); hence, the Asian continent was the first to welcome Christ and it provided the terrain for the growth of Christianity. Secondly, Asian traditions have developed a rich spiritual and religious life (EA 4, 6) and thereby propose immaterial values to the world. The fact that a gift, like a charism, is also always a source of commitment, means that if a Contextual Theology for Asia in the twenty-first century is to be fruitful and meaningful, it will have to consider the gifts that the Asian Church can bring to the world Church. Any gift is always embedded in a framework of interactions and mutual obligations and expectations.

The Nature of Contextual Theology

According to Sedmak, Contextual Theologies are based on identity issues: they respect the local identities of human beings who are at the same time part of a bigger context that is identity giving. Basically, this means that Contextual Theologies require a sense of «Self,» both on a local and a trans-local level. Human identity is shaped by «commitment,» commitments that people embrace and commitments that people experience. These commitments offered by identity giving groups, have cognitive, affective and *conative* dimensions. They are accompanied by beliefs and convictions, by emotions and feelings, and by a moment of striving and moving; a sense of direction and development.

In order to develop a Contextual Theology of Asia, Sedmak briefly mentioned the nature of Contextual Theology. What theologians had especially come to realize, in the decades since the opening of the Second Vatican Council, is the large extent to which theology has been shaped by the times and the cultures in which it has been articulated. Formerly, theology was understood as the reflection in faith of two theological sources: Scripture and Tradition. Today, theology also considers present human experience as a theological source and the present human experience is always a local one.

This is why Sedmak defines Contextual Theology as a way of doing theology that takes into account two things: first, the experience of the past, i.e. the experience of our ancestors in the faith recorded in Scripture and the doctrinal traditions, both as a source and as a parameter of our Christian life and Christian theologizing. Second, it takes into

account the experiences of the present, i.e. the specifically local context in which Christians of a concrete time and place find themselves. This context may be a particular experience that a person or a group of person is having at a present time. (for example, a village in Indonesia struggling to recover from a natural disaster); or the culture, the network of meanings, values and behaviors that gives shape to the world in which an individual or a community lives; or the social location, such as a poor black community in Jamaica or the changing world that compels Christians to reevaluate their faith.

What is new, therefore, about Contextual Theology is that theology is conceived as a dialogue, a mutually critical dialogue between the experiences of the past and the experience of the present. Both kinds of experiences are normative, and theology is done by allowing our experience today to be measured, judged, interpreted and critiqued by the wisdom found in the classical sources, the classics of the Christian tradition, and by allowing these classics to be measured, judged, interpreted, and critiqued by *the happenstances* in our lives, our cultural values, our struggles and the epochal changes that are shaping the world. This can be done in the context of Asia by following three steps: the attempt to understand the dialogue partner, the identification of the local sources of human identity and the reciprocal influence of the trans-local and the local.

Doing Contextual Theology for Asia

Sedmak relates this point to the two gifts of the Church of Asia to the whole Church. With regard to the *first Asian gift*—the Savior entered the world through Asia—Sedmak notes that Context Theology for Asia will work with the blessing and burden of *the primacy* of the welcome. As mentioned earlier, Asia welcomed Jesus the Christ where he spent his life. This is truly an identity giving statement which says something about the value of hospitality in the Asian context. Asia has provided the human context for the incarnation. A Contextual Theology for Asia, therefore, will have to develop a special ethic of memory, without forgetting the Asian roots of Christianity. An ethic of memory is a call to remember what must be remembered, what must not be forgotten. The story of Esau and Jacob (Gn 27–33) offers some interesting insights for a Contextual Theology for Asia. Indeed, just as Esau lost his blessing to Jacob, so Asia, though it was the first to welcome Jesus, lost out to the Western-inspired theology of the Gospel; it seems that Asia failed to recognize the value of Christ. Reconciliation between the two brothers is based on the struggle of Jacob, a rich background for a Contextual Theology for Asia.

Sedmak points out single characteristics or elements of the story of *Jacob's wrestling with a stranger* to show how these elements or characteristics say something about

Contextual Theology. He believes that Jacob's wrestling with a stranger can be read as an introduction to Contextual Theology as a mutually transformative dialogue between the local and the trans-local. Looking at this story, he notes the following points that are relevant for Contextual Theology:

a) Jacob wrestles alone. A Contextual Theology has to fight its own battles. In other words, Contextual Theology should be done by people within «that» particular context; it cannot be done by people who do not belong to «that» context;

b) Jacob wrestles through the night to the dawn. In mystical theology, the night is an image of transformation and destruction. A night of wrestling resembles the experience of exile, estrangement and an intermediate stage between what is no longer and what is not yet. Contextual Theologies are therefore transformative and also open to transformation;

c) Jacob is wounded. The mutually transformative dialogue between the local and the trans-local exposes one to vulnerability and wounds. A person can become a wounded healer. In this sense, Contextual Theologies are neither triumphant nor powerful: they are—in Sedmak's words—wounded theologies;

d) Jacob holds tightly on to his opponent until he can wrest something from him. Contextual Theologies must be stubborn in holding on to the dialogue even in times of difficulty. They are about focus and first tenacity, about endurance and a clear insight into the local and trans-local issues that are at stake;

e) Jacob forces his opponent to bless him; the opponent thus ceases to be an opponent and he is transformed into friendship and hospitality. This will be a crucial point for Contextual Theologies especially in contexts of «lost firstbornship.» There is a need to overcome opposition, enmity and even a sense of competition;

f) After the wrestling match, Jacob receives a new name from his opponent who has become a friend. Theology changes us. Do not allow yourself to be unchanged by important theological issues that you wrestle with;

g) Jacob does not find out the name of his adversary who remains an enigma, although this adversary is often taken to mean God or the Angel. A curious asymmetry: Jacob receives a new name but he is not told the name of the adversary who has become his ally. This may mean that no local context can be fully understood and it may also mean that the Gospel can never be fully understood on any local level. There is always a moment of openness and ineffability, a moment of mystery which seems to be of special importance for Contextual Theology.

Therefore, Contextual Theology for Asia will have to engage in a mutually critical

dialogue, a struggle to achieve reconciliation after losing the primacy of the first welcome. This struggle would entail the search for possible ways of communicating Jesus to the Asian world as Teacher of wisdom, Healer, Liberator, Spiritual guide, the Enlightened one, the Compassionate one, the Friend of the poor, the Good Samaritan, the Good Shepherd and the Obedient one (cf. *EA*, 20).

With regard to the *second gift*—the rich spiritual traditions of Asia—Sedmak says that Asia can rely on a vast treasure of immaterial values. Therefore, a second key element for Contextual Theology for Asia is the fact that Asia has so much to offer in terms of a rich spiritual tradition. An important contribution to the construction of «Self» in the modern world brought about by Christianity was the discovery of interiority as a major sense of identity. The interesting point here is that Asia can provide sources of understanding interiority that do not depend on Greco-Roman philosophies. Indeed, the Asian spiritual traditions with their insights into silence, inwardness, meditation, molding the soul, into a «sacramental worldview» where the visible is a symbol for something invisible, have so much to offer in making sense of human interiority.

According to Sedmak, we may well have entered a third stage in the construction of Contextual Theology. In the first stage, the beginning of an understanding of a truly global Church, people recognize the importance of the local context as an element in the construction of theology. The second stage follows the heights of the post-colonial discourse and its hermeneutics of suspicion, in which people tended to develop a sense of the primacy of the local context over the trans-local challenges; but now we have reached, perhaps, a third stage in the construction of Contextual Theology: in the age of globalization people need to be reminded of the wealth and value of their local traditions and identity sources.

Summing up this point, Sedmak contended that a Contextual Theology for Asia must recognize the importance of non-American, non-European, truly Asian sources of identity. Contextual Theology can only develop against the background of self-confidence, self-knowledge, self-appreciation and self-esteem. This concept of self is nourished by an understanding of commitment and a specific act of being and doing, which is also nourished by the previously mentioned ethic of memory.

Spiritual Resilience

For Sedmak, this is an important quality of any Contextual Theology in Asia. A Contextual Theology for Asia could be characterized by the challenge to maintain spiritual resilience in times of global materialism, in times that run the risk of underestimating the lo-

cal context. In times of spiritual forgetfulness and religious illiteracy, Sedmak encourages thinking about Spiritual Resilience as a special responsibility for a Contextual Theology for Asia in the realm of the rich spiritual resources that can be found in the Asian traditions. To use a well-known example, resilience is necessary in times of change such as the Babylonian Exile of the people of Israel (*Jr* 29: 4–23). Based on this biblical text, Sedmak developed the different aspects of resilience in times of crisis and, paying attention to the factors that strengthen spiritual resilience, lays the basis for a major contribution of an Asian contextual theology.

By strengthening the sense of the spiritual, Contextual Theology for Asia can be both authentic and relevant. Furthermore, it can contribute to the signs of the times, and can offer a remedy for the crisis that we face and, by being authentic and relevant, Contextual Theology lives up to the ethical standards of our time, whilst avoiding a trap into which Contextual Theologies sometimes fall: the trap of not being understood beyond the local context.

Contextual Theologies are ultimately not about power, but about trust. As *Ecclesia in Asia* says, the words of Jesus reassure the Church in Asia: «Fear not little flock for it is your Father's good pleasure to give you the kingdom (*Lk* 12:32). Those who believe in Christ are still a small minority in this vast and most populous continent. Yet far from being a timid minority, they are lively in faith, full of the hope and vitality which only love can bring» (*EA* 50).

Conclusion

As future theologians and, more significantly, as pastors, after listening to the insights of these two imminent theologians, we really felt challenged, once more, to keep our feet always on the ground while *seeking to understand our faith* in the Triune Christian God. Paul G. Crowley tells us that if theology is to be authentic and relevant, it cannot ignore the context since it is the context that interprets a text and any text, as we all know, cannot be interpreted meaningfully without a true understanding of the context. Indeed, just as *philosophers do not rise from the earth like mushrooms*, theologians too are born in a specific context and are challenged to rethink God in their respective contexts so that they might always be pastorally relevant and authentic. It seems to us that Contextual Theology is the most operative meaning of «inculturation» at the present time. Fr. Arevalo sj would say: «Theologians must decide “where they will live” and do their work: in the Academe, around Church leadership, or in “wider society” and in which sectors of soci-

ety... Ours is not the age of *summas*.»⁶ Doing Contextual Theology, therefore, compels us to use Sir Francis Bacon's metaphor of the spiders, ants and bees: we must avoid being like *spiders* who cast their webs in the air without connection to reality on the ground (emphasizing the trans-local or global context); nor should we be like wild *ants* collecting everything along the way (emphasizing the local context only); instead, we should always imitate *bees* that fly from flower to flower, gathering pollen out of which they make delicious honey (attention to local contexts without losing sight of the trans-local in order to be pastorally more meaningful). Father Jose Mario Francisco SJ expressed that idea clearly in his opening remarks, inviting us to pursue our theological studies in a way that our thoughts and cultures become more and more global.

In other words, Paul Crowley and Sedmak tell us that the real knowledge of the context is important in the process of the rediscovery of God and the recovery of Systematic Theology in East Asian contexts, in doing Contextual Theology for Asia: it is no longer enough to present and develop a universal Christian Theology. Along these lines, we cannot forget that Asia's past is characterized by colonialism and exploitation and that it is currently struggling for economic and political development. Therefore, the attempt to rediscover God in this context and the fostering of a spirituality of resilience will necessarily lead theologians to base the Contextual Theology for Asia on a faith experience and make it become a faith-inspiring transformation. Moreover, there is an enormous cultural and religious diversity among Asia's four billion people and this call for dialogue; the «critical dialogue» mentioned by Sedmak when he spoke about the ways in which a Contextual Theology for Asia could communicate Jesus. Indeed, if it is true that Christianity has Asian roots, then Asian Christians have double roots: in Christianity and in the religions of their ancestors which need not be set aside. Therefore, Theology for Asians should foster this dialogue within the Asian Christian communities.

Obviously, Contextual Theology for Asia is about trust: trust in the one loving God, and because of that we can be more than ever optimistic about the future of Asia and Christianity in Asia. Asia has a spiritual wealth to treasure and share with the universal Church by reflecting about faith born from life experience (in a particular place and time). Theologians in the context of Asia will find their identity and will contribute, not only to the expansion of Christianity in Asia (i.e. by showing and respecting the Asian face of Christianity), but they will also make Christianity in Asia one of the leading spiritual sources for the building of a just, peaceful, developed and reconciled society.

6. C. G. Arevalo, «Rooting Faith in Asia» in M. S. Dias, ed. *Rooting Faith in Asia: Source Book for Inculturation* (Quezon City: Claretian Publications, 2005), 310.

Cultura e società



In viaggio verso sé stessi

MARCO MORO

In viaggio verso sé stessi

MARCO MORO

L'immagine del viaggio può servire per inquadrare questa riflessione. La letteratura occidentale ci presenta vari esempi di viaggio: l'Odissea, l'Eneide, la Divina Commedia e molti altri. L'icona del viaggio è anche profondamente biblica: l'*Esodo* è un po' il viaggio primordiale, l'immagine della vita umana. Vediamo alcuni elementi essenziali che costituiscono l'icona dell'esodo o del viaggio del popolo di Israele verso la Terra Promessa.

Innanzitutto, c'è un popolo, un gruppo di persone. Con quali caratteristiche? Per esempio, appartengono tutte alla stessa discendenza, sono unite dalle stesse tradizioni, anche se diversificati in tribù con leggi proprie e da tratti personali molto particolari.

C'è, poi, un luogo da cui partire per intraprendere il viaggio: l'Egitto. Le caratteristiche di questo luogo: schiavitù, oppressione, ma anche le cipolle e la carne. C'è, inoltre, un luogo di arrivo, un luogo desiderato, sognato, anelato. È il luogo delle origini, della libertà, del latte e del miele, c'è la città santa di Sion, in alto, su un monte da riconquistare, ricostruire e riabitare. C'è, ancora, qualcosa in mezzo («*in between*»): le caratteristiche di questo «*in between*» sono, per esempio, il deserto, la sete, il Mar Rosso, i pericoli, la ribellione, la responsabilità, le scelte da compiere, per esempio, tra i dieci comandamenti e il vitello d'oro. Infine, c'è sempre Dio. Le sue caratteristiche trasmettono il senso del viaggiare, della non staticità, un trascendersi da parte del viaggiante, cioè, un andare oltre; infatti, Dio a volte è presente a volte assente, a volte è sì a volte è no, a volte è promessa altre volte è sfida.

L'esodo sembra essere non solo una realtà storica, ma anche una *realtà strutturale* della persona, un po' come se facesse parte del nostro DNA, del genoma umano. Infatti, nella nostra vita ritroviamo inevitabilmente la dinamica dell'esodo, sia a livello personale sia di cammini di gruppo-comunità: il processo di crescita, di maturazione a tutti i livelli, il cammino di santità che significa maturazione umana complessiva e spazio alla grazia di Dio nella libertà e nella verità, segue la dinamica dell'esodo o del viaggio. Ognuno di noi ha in sé una terra da cui partire, con le sue caratteristiche, un deserto e un Mar Rosso da attraversare, un «*in between*», una Terra Promessa, una Sion a cui anelare e da raggiungere. Senza eccessive pretese vorrei presentare alcuni spunti che riguardano la mappa di questo viaggio verso sé stessi.

La conoscenza di sé stessi

Conoscere sé stessi è un processo graduale e costante durante tutta la vita e costituisce un grande aiuto per affrontare la crisi, la depressione, il dolore, ecc. e raggiungere un senso di benessere personale. Giovanni Taulero, un mistico del 1300, scriveva nei suoi *Sermoni*¹ dell'importanza della conoscenza di sé e del faticoso processo di crescita personale. Ne richiamiamo alcuni punti salienti:

a) Il processo di incontro con sé stessi è, in un primo momento, doloroso perché entriamo in contatto con le nostre ambiguità e contraddizioni;

b) Ci togliamo la «scorza dura» da dosso e rimaniamo senza difese lasciando esposte le nostre ferite;

c) Andiamo via via togliendo le maschere e le proiezioni dei nostri sentimenti verso gli altri per assumerli in prima persona con il suo peso, responsabilità e prezzo da pagare;

d) Ci rendiamo conto che ci sono «peccati» che non possiamo evitare neanche con la preghiera, come per esempio, la pigrizia, la falsità e la vanità, gli impulsi viscerogeni e sessuali, se prima non ci permettiamo di guardarli in faccia e dargli un nome preciso e, poi, decidiamo liberamente di gestirli in modo che non arrivino ad ostacolare eccessivamente la nostra libertà di scegliere e decidere e non arrechino danno né a noi stessi né agli altri;

e) Diventiamo più precisi nella spiegazione e interpretazione dei fatti della nostra vita, siano essi positivi o negativi, della trama e del senso in essi contenuti i quali hanno uno scopo e una finalità che ci spinge ad autotrascenderci;

f) La conoscenza di sé favorisce la crescita della fiducia e dell'abbandono all'altro/Altro perché capiamo che siamo solo dei collaboratori di un progetto che ci supera e non abbiamo in noi le forze sufficienti per realizzarlo.

Taulero aggiunge che la conoscenza di sé stessi è opera dello Spirito Santo. È chiaro che ciascuno di noi ha, in tutto questo, la sua responsabilità personale². T. Merton scrive: «L'uomo deve prendere le distanze da tutte le illusioni che ha fabbricato a proposito di sé stesso. Questo tipo di rinuncia sottolinea la necessità di svuotare se stessi del proprio Io esterno e falso al fine di diventare consci del proprio Io interiore, così come Dio»³. E ancora: «Il cammino verso la realizzazione trascendente è un cammino dell'ascetico spogliarsi di sé stessi, al rinnegamento, ed è tutt'altro che un cammino di ammirazione per sé stessi,

1. A. Grün, *40 Anni. Età di crisi o tempo di grazia?*, 24–30. In particolare si possono vedere i sermoni 191, 193, 195.

2. C. Carretto, *Lettere dal deserto* (Brescia: La Scuola, 1993), 101.

3. J. Higgings, *Thomas Merton on Prayer* (Garden City-New York Doubleday: An Image Book, 1975).

di soddisfazione di sé stessi, o di realizzazione perfetta... Quindi, diventa estremamente importante per noi l'essere distaccati dal nostro modo usuale di concepire noi stessi come soggetti potenziali di esperienze uniche e speciali o come candidati a grandi successi, o soddisfazioni personali»⁴.

Con uno sguardo verso il passato

Il filosofo iberoamericano Santayana (1853-1962) osservava: «L'uomo che non conosce il proprio passato è condannato a ripeterlo». Se siamo ciò che siamo non possiamo prescindere dal nostro passato, dalla nostra storia, da tutto ciò che abbiamo vissuto sia nel bene che nel male. Non siamo, però, determinati totalmente dal passato.

Il *pessimismo deterministico* è descritto dal mito di *Sisifo* condannato dagli dèi a spingere una pietra fino alla cima della montagna da cui, inevitabilmente, una volta raggiunta la vetta rotolava nuovamente al punto di partenza. Non siamo succubi e stoici ripetitori di schemi antichi anche se il nostro passato ha forgiato in noi schemi e modelli di risposte a certi stimoli fin dalla nostra tenera età. Un esempio molto semplice, potrebbe essere quello della paura dei cani: se sono stato morso da un cane tutti i cani che troverò sul mio cammino saranno per me dei potenziali «morditori». Ad un livello più profondo, se un padre è stato assente e freddo nei confronti del figlio può darsi che questi sviluppi un certo conflitto verso l'autorità che considera affettivamente fredda e distante come già lo era stato il padre nei suoi confronti.

Il passato unisce in modo indelebile la nostra *storia di vita* con la nostra *storia di fede*. Il nostro presente, è molto di più che il frutto o la somma di esperienze precedenti o di aneli futuristici, ma è piuttosto la *ricerca costante di una integrazione personale sempre rinnovata tra un passato* che non si può mai cancellare del tutto e *un futuro* che, sebbene non può prescindere dalla nostra storia, nemmeno si lascia imprigionare da essa.

Il senso di questa tensione tra passato e futuro lo sperimentiamo nel presente come desiderio di raggiungere qualcosa che ancora non possediamo, ma che possiamo chiamare *desiderio di significato e di pienezza*. Cambiare certi schemi, modi di pensare, di vivere, di sentire ci costa perché per natura siamo nati resistenti al cambio e siamo portati a seguire le dinamiche di sempre. In effetti, siamo *esseri omeostatici*. È difficile, per esempio, per una persona abituata all'ordine nella sua stanza o nel suo ufficio lasciare qualcosa fuori posto perché avrà la tendenza a riporla dov'era prima. Allo stesso modo, è compli-

4. T. Merton, *Zen and the Bird of Appetite* (New York: New Direction, 1968), 76-7.

cato per una persona disordinata riuscire a fare un po' più ordine nell'ambiente in cui vive perché se mettesse in ordine non si ritroverebbe più nel nuovo ordine delle cose. Se la omeostasi, cioè, il ripristino dell'ordine delle cose come stavano prima, è presente per le cose più semplici possiamo immaginarci quanto sia più intricato cambiare gli schemi mentali, il modo di reagire di fronte agli avvenimenti, i conflitti e la risposta alle emozioni ed i sentimenti. Inoltre, in ciascuno di noi è presente la *memoria affettiva*. In virtù di questa memoria, vivono in noi, in modo più o meno cosciente, le nostre ferite, più o meno cicatrizzate⁵, le nostre gioie e speranze.

La memoria affettiva è come il filo di Arianna che mantiene una continuità tra ciò che siamo adesso e quanto ci ha preceduto. Grazie ad essa possiamo leggere il libro della nostra vita e riconoscere la nostra faccia. Senza memoria affettiva il passato sarebbe lettera morta e non potrebbe dire niente riguardo al presente. Sarebbe davvero drammatico dover imparare di nuovo a camminare, a parlare o fare addizioni e sottrazioni! «Una signora anziana, che aveva perduto la memoria, parlava con la sua stessa immagine davanti allo specchio pensando che era una sua parente; però, quando si incontrava con questa parente non la riconosceva. Avere una faccia è, allora, conservare la memoria della nostra storia»⁶. La memoria affettiva non si esaurisce in una ricompilazione di dati, come lo fa un computer. Il silenzio di nostra mamma ci può essere arrivato come fredda lontananza o come un tacito gesto di comunione più forte delle parole. La stima di sé non può prescindere né dai fatti (il silenzio della mamma), né dai significati affettivi (lontananza o comunione) che attribuiamo loro. Possiamo invitarci ad una prima riflessione personale formulando alcune domande e facendo riferimento ai nostri primi 20-25 anni di vita: Com'è stato il mio passato? Fondamentalmente sereno o burrascoso? Quali ferite sono ancora presenti del mio passato che, a volte, mi danno fastidio? Cosa mi insegna il mio passato di me stesso?

Il processo di individuazione e il contatto con l'«ombra»

Quando Jung parla del *processo di individuazione*⁷ si riferisce alle tappe della vita, infanzia, adolescenza, gioventù, adulto e anziano, che permettono alla persona di essere una

5. Nell'Odissea quando Ulisse ritorna ad Itaca dopo il suo lungo viaggio viene riconosciuto dalla sua nutrice Euriclea, ma non dalla moglie, malgrado il lungo periodo in cui lo attese, perché al lavarle i piedi scopre una vecchia cicatrice provocata durante una battuta di caccia al cinghiale ed esclama: «Tu sei davvero Ulisse, figlio amato; ed io non ti riconobbi fino a quando non toccai il mio signore con le mie stesse mani».

6. V. Isingrini, *El sol también de noche. Un itinerario hacia la autoestima* (Maliaño: Sal Terrae 2006), 102-3.

7. C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* (Torino: Einaudi, 1994), 172-205.

unità complessa e completa.

Jung identifica due fasi co-presenti nel processo di individuazione: la fase dell'*espansione* durante la prima parte della vita e quella dell'*introversione* nella seconda metà⁸. Nella prima fase si rinforzerebbe l'Io, cioè, il nucleo cosciente della persona, il centro del suo agire e giudicare. Significa, in altre parole, che la persona ha bisogno di trovare un *posto stabile* nella vita e raggiungere una *sufficiente affermazione* di sé stessa di fronte agli altri. In questo modo l'essere umano diventerebbe persona.

La parola «persona» significa «maschera» se la prendiamo nel suo senso etimologico come ci suggerisce Jung. Una persona, quindi, che deve adeguarsi alle attese del mondo e delle persone che lo circondano e che si difende usando una maschera per proteggersi per non mettere in evidenza i propri sentimenti e stati d'animo. Essendo la persona protesa e occupata in questo sforzo per costruire un Io accettabile tende a lasciare da parte molte cose di sé stessa.

A questo punto, verso la metà della vita, sorge l'*ombra* che è l'immagine riflessa dell'Io che si compone della parte repressa, quindi poco vissuto e espletata, della persona. L'ombra non è composta soltanto dagli elementi negativi ma anche da quelli positivi. Infatti, l'ombra è polare: a un polo si contrappone l'altro. Per esempio, al successo si contrappone l'insuccesso, all'autonomia la dipendenza, alla vita la morte, ecc.

Secondo Jung più una persona sviluppa una polarità durante la prima fase della vita, per esempio l'autonomia, tanto più sarà intensa la ripercussione dell'altra nell'inconscio, per esempio, la dipendenza. Come conseguenza avremo che ciò che non è accettato viene proiettato sugli altri soprattutto su coloro che si sono opposti al mio modo di essere.

Nella seconda parte della vita in cui prende corpo la fase dell'*introversione* la persona è spinta ad *integrare l'ombra*. Per riuscire in questo intento deve ritirare le proiezioni verso l'esterno per diventare più cosciente dei suoi bisogni, atteggiamenti, comportamenti e delle sue qualità personali che in lei si trovano e non sono state sviluppate completamente.

Per Jung, è allora necessario volgere lo sguardo verso l'origine che lui chiama *Self* ed è la meta del processo di individuazione e che comprende sia la parte conscia che inconscia mentre in precedenza l'Io comprendeva soltanto la parte conscia e l'ombra quella inconscia. Nella seconda parte della vita l'Io dovrebbe *cambiare direzione* se vuole trasformarsi in *Self*. In questo punto, il pensiero junghiano ha un contatto abbastanza significativo anche con l'aspetto cristiano di conversione⁹. La conversione è un cambio

8. A. Grün, *40 Anni. Età di crisi o tempo di grazia?*, op. cit., 43-6.

9. G. O'Collins, *El segundo viaje. Despertar espiritual y crisis en la edad madura* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005).

di direzione, ma è, allo stesso tempo, una «convergenza» verso il progetto d'amore incarnato proposto da Cristo, il Figlio di Dio, attraverso la sua vita, le sue parole e le sue opere. Sappiamo che l'elemento della grazia gioca un ruolo importante in questo cambio di direzione, ma è altrettanto vero che non si può pretendere che «la grazia supplisca ai difetti di natura» come ci suggeriva Paolo VI nella *Sacerdotalis Coelibatus* del 1967. Sembra importante, almeno a partire dalla metà della nostra vita, porre attenzione alla nostra realtà interna più che prestare attenzione a quella esterna per evitare proiezioni e dispendi di energia psichica e spirituale non necessari.

A questo punto, potrebbe essere di aiuto un'altra riflessione personale che abbia come punto di riferimento il simbolismo presente nelle nostre esperienze di vita: un successo, una malattia, un amore, un odio-rancore, una amicizia, l'esperienza in missione, una scelta fatta con fatica e sofferenza ma che è risultata la migliore per crescere, magari percorrendo un cammino poco transitato, che poi ha cambiato molto nella mia vita. Il simbolismo presente nell'esperienza ci invita ad andare oltre il fatto in sé e ci può aiutare a capire meglio noi stessi e spingerci ad un miglioramento.

«Camminare in due è medicina»

Questo proverbio di una tribù africana racchiude in sé una profonda verità. Esiste, infatti, uno stretto legame tra la maturità di ciascuno e i rapporti interpersonali tanto nella comunità religiosa come al di fuori di essa. Più una persona è matura più le sue relazioni saranno mature, orientate alla comunione; più una persona è immatura più le sue relazioni interpersonali e comunitarie saranno conflittuali.

Una persona è matura quando conosce sé stessa, nei pregi e nei limiti, nelle positività e nei suoi bisogni e vive questo suo essere attuale in relazione a dei valori in cui crede. Non è maturo chi non ha difetti, ma colui che conoscendosi nei difetti vive orientandoli ai valori. È consequenziale che una persona così, contribuisce maggiormente a creare

Cita il caso di malattia del Cardinal Newman (prima anglicano e poi cattolico dal 1845, cardinale e venerabile dal 1991) durante un suo viaggio in Sicilia nel 1833 che favorì un secondo viaggio: a) il viaggio in sé stesso; b) la solitudine; c) la febbre quasi mortale che lo confrontò con il suo vuoto interiore e le permise scoprire sé stesso e gli diede molta energia per continuare con energia il suo servizio agli altri; d) il linguaggio spontaneo utilizzato per descrivere il suo secondo viaggio che trova il suo apice in un poema letto nella Liturgia delle Ore: «Oh, Luce benigna, guidami fra le tenebre che mi avvolgono, conducimi. Mantienimi in strada; non ti chiedo di mostrarmi l'orizzonte, mi basta invece poter dare un solo passo...». Altro esempio è Ignazio di Loyola per la ferita di cannone ricevuta che gli spezzò una gamba, verso i 30 anni, non poté continuare con la sua carriera cavalleresca e per 17 anni andò cercando il senso della sua vita di cui le crisi emozionali (alti-bassi: consolazioni-desolazioni), la solitudine (lontano da casa, l'abbandono sofferto nel racconto del pellegrino) e la ricerca di nuove mete per arrivare al suo destino.

un contesto di rapporti interpersonali e comunitari più sereni, che non significa senza conflitti ma dove i conflitti sono affrontati. Per questo motivo la persona è medicina, è un unguento sanante per l'altro con il quale cammina. H. Nouwen esprime con efficacia la maniera di rapportarsi della persona matura: «È la compassione che ci può far vivere molte vite, le vite dei giovani come anche le vite dei vecchi. Qualcuno una volta ha detto: puoi vivere tante vite per quanti linguaggi parli. Questo è vero perché ogni volta che lasciamo entrare un'altra persona nel nostro deserto e impariamo a vivere la sua lingua, viviamo le nostre vite insieme e approfondiamo l'umanità l'uno dell'altro»¹⁰.

Una persona immatura, invece, che è mossa da bisogni psicologici inconsci, per esempio, il bisogno di sentirsi sempre confermata da qualcuno in ciò che fa, la ricerca di un rapporto di dipendenza dall'altro perché non riesce a stare in piedi da sola, un attivismo esagerato dove i momenti di riposo e di vacanze sono sperimentati come colpa, ci suggerisce una bassa conoscenza di sé, il pericolo di non conoscersi mai veramente a causa di uno schema psichico inconscio che la porterà ad avere relazioni problematiche, conflittuali, o cercherà la comunità per realizzare i suoi bisogni di affetto, di dominio, di autonomia.

La più alta vocazione dell'uomo è quella di entrare in comunione con Dio e con gli altri uomini suoi fratelli. La fraternità cristiana non è un ideale, ma una realtà divina: è una realtà pneumatica, non della psiche. Per questo è possibile soltanto se viene riconosciuta la centralità di Gesù Cristo: «Apparteniamo gli uni agli altri solo per e in Gesù Cristo»¹¹. Essa è un dono di Dio su cui non possiamo avanzare pretese né recriminazioni. Suscita il *nostro impegno*, sempre nella consapevolezza che si tratta di offrire cinque pani e due pesci. L'impegno di una paziente costruzione, della qualità della propria vita, in sinergia con la grazia di Dio.

Lasciando in sottofondo il tema dell'entrare in comunione con l'altro inteso come realtà divina, ci proponiamo una domanda più esistenziale: come possiamo migliorare la nostra maturità personale e il nostro rapporto con gli altri?

Mi avvalgo dell'aiuto di due autori, Luft e Ingham, che hanno elaborato uno schema, chiamato *la finestra di Johari*, che può aiutarci a capire i diversi gradi di consapevolezza

10. H. J. M. Nouwen and W. J. Gaffney, *La ruota del carro. Come dar vita agli anni* (Brescia: Queriniana, 1996), 63. Anche San Francesco di Assisi nella «Lettera a un ministro» inclusa nelle *Fonti Francescane, Editio Minor* (Assisi: Editrici Francescane, 1986), 120ss, scrive: «E in questo voglio conoscere se tu ami il Signore ed ami me suo servo e tuo, se ti disporrai in questa maniera, e cioè: che non ci sia alcun frate al mondo, che abbia peccato, quanto è possibile peccare, che, dopo aver visto i tuoi occhi, non se ne torni via senza il tuo perdono, se egli lo chiede; e se non chiedesse perdono, chiedi tu a lui se vuole essere perdonato. E se, in seguito, mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me, per questo: che tu possa attrarlo al signore; ed abbi sempre misericordia per tali fratelli».

11. D. Bonhoeffer, *La vita comune* (Brescia: Editrice Queriniana, 1991), 18.

e maturità personale e interpersonale¹². Le reazioni degli altri di fronte al nostro comportamento sono un'informazione importante per capire l'immagine che abbiamo di noi stessi, le capacità che abbiamo sviluppato, i progetti che abbiamo pensato. Il «*feedback*»¹³ (retro-alimentazione) nasce e si sviluppa attraverso l'incontro con gli altri. Gli altri ci aiutano a rivelarci di più a noi stessi. Ovviamente, la retro-alimentazione non può bastare se non c'è una sufficiente e previa conoscenza di sé stessi. Rimane il fatto che attraverso il *feedback* posso aumentare l'autoconoscenza.

La finestra di Johari rappresenta l'insieme delle reazioni di una persona agli stimoli interni ed esterni che riceve. Presentiamo lo schema generale di questi due autori a cui farà seguito una breve spiegazione.

LA FINESTRA DI JOHARI

	Cose mie conosciute da me	Cose mie sconosciute a me
Cose mie conosciute dagli altri	A IO APERTO (libero, responsabile, chiamato a estendersi)	B IO CIECO (da cui spesso mi difendo, chiamato ad essere conosciuto e assunto)
Cose mie sconosciute dagli altri	C IO NASCOSTO (richiede energia per essere conservato)	D IO SCONOSCIUTO (noti gli effetti, sconosciute le cause)

Come si può osservare, l'Io della persona, composto da quattro aree principali, può restare prevalentemente non noto. L'ideale consiste nel far sì che l'area libera vada ampliando il suo raggio d'azione in modo che riducendo le altre aree possiamo comunicare e rapportarci con noi stessi e con gli altri con più libertà.

L'*Io aperto* corrisponde alla parte che il soggetto conosce di sé stesso, per esempio, il suo modo di parlare, di lavorare, di sentire, di comportarsi abitualmente. L'apertura della persona rende più facile la comunicazione ed estende lo spazio libero grazie alla fiducia intesa come capacità di credere in maniera realistica a se stessi e agli altri.

L'*Io cieco* è uno spazio sconosciuto a sé stessi, ma che gli altri colgono. Per esempio, ci sono persone che si ritengono calme e tranquille, ma può succedere che la loro

12. L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione: le istituzioni* (Torino: Marietti, 1976), 125.

13. S. J. Fritzen, *La ventana de Johari. Ejercicios de dinámica de grupo, de relaciones humanas y de sensibilización* (Mallorca: Sal Terrae, 1987), 9-11 e 23.

tranquillità sia solo apparente e gli altri percepiscano un certo fastidio stando con loro per forzare ed esagerare questo atteggiamento «tranquillo e calmo». L'Io cieco porta il soggetto a dire molte cose agli altri in detrimento della capacità di sollecitare e ricevere la retro-alimentazione con susseguente difficoltà a capire il comportamento che dovrebbe migliorare.

L'*Io nascosto* mantiene gli altri a distanza dai nostri segreti personali. Con questa affermazione vogliamo sottolineare la resistenza ad oltranza di fronte alla possibilità di aprirsi agli altri. Non facciamo riferimento a quello spazio segreto o a quella normale resistenza a dire di più di sé stessi e che sempre bisogna rispettare.

È altrettanto vero che ci sono situazioni «pesanti», di difficoltà o addirittura traumatiche che potrebbero essere condivise con una persona di fiducia, ma che il soggetto preferisce non rivelare per diversi motivi, forse per paura di cosa diranno o penseranno di lui, per un tipo di sfiducia di fondo nelle persone e nell'ambiente che lo circonda, per una rabbia magari dovuta alla convinzione di non essere stato ascoltato quando ne aveva bisogno, per una tristezza di fondo nell'avere affrontato la vita da solo ed altri ancora; tutti motivi che dovrebbero essere affrontati prima con il soggetto, per abbassare le resistenze e la tendenza a proteggersi, per raggiungere un clima di fiducia e rispetto, e creare i presupposti per una manifestazione del nascosto interno della persona.

L'*Io sconosciuto* corrisponde a quell'area della quale non siamo coscienti e che nemmeno le altre persone conoscono. Possiamo essere coscienti degli effetti, ma non delle cause. È l'area della nostra motivazione inconscia. Ad esempio, una persona che aiuta gli altri (A), è vista caritatevole (B), è sensibile a collaborare (C): le tre aree la rendono un tipo disponibile. Ma se nell'area (D) c'è un bisogno conflittuale di dipendenza affettiva, il quadro psicodinamico cambia: la vera sorgente di tanta disponibilità non è solo il valore della carità, ma anche il bisogno intenso di essere amata e riconosciuta.

Questa persona dà al fine inconscio di ricevere. Si dedica in tutta buona fede al servizio degli altri senza rendersi conto di essere rimasta ancorata ad uno stadio non adulto della ricerca di sé stessa. E, così, dopo l'entusiasmo iniziale o quando la donazione chiederà il prezzo da pagare, la sua perseveranza sarà messa a dura prova. La parte inconscia quando limita in modo frequente la libertà, la volontà, gli affetti e il pensiero di un individuo richiede l'intervento di uno specialista affinché essa raggiunga una sufficiente tranquillità e serenità nel suo modo di porsi di fronte alla vita.

Potremmo invitarci ad un'ultima riflessione personale ponendoci qualche domanda: Quali «cose mie» gli altri conoscono di me? Quali «cose mie» mi sono state dette da un altro che si sono rivelate valide per me?

Ho una persona di fiducia (un confratello, un amico, un confessore, un direttore/direttrice spirituale, uno psicologo, ecc.) sulla quale posso contare sempre e alla quale posso raccontare i miei segreti?

Sono capace di scorgere la finalità, magari inconscia, per cui faccio, dico, penso, sento e mi comporto in un certo modo?

Conclusione

Gli spunti presenti in questo articolo hanno la semplice finalità di spingere ad una riflessione personale su noi stessi. Non hanno, sicuramente, l'intenzione di chiudere il tema del viaggio interno verso di sé e che sempre passa attraverso l'incontro con l'altro/Altro.

Prendendo spunto dal romanzo di Saint Exupéry, quando il piccolo principe parla con la volpe, ci accorgiamo sempre di più che il segreto è molto semplice, ma per questo più complicato da vedere perché ci inabita. Infatti, «soltanto si vede bene con il cuore, perché l'essenziale è invisibile agli occhi» diceva la volpe al piccolo principe.

Per questo, come dice la volpe e lo conferma subito dopo il piccolo principe, c'è da perderci tempo e farci responsabili della rosa che abbiamo addomesticato; e la rosa siamo noi stessi: «Io sono responsabile della mia rosa... disse il piccolo principe per non dimenticarlo».

In margine



Dialogo e differenza

TIZIANO TOSOLINI

Dialogo e differenza

TIZIANO TOSOLINI

Il filosofo Hans-Georg Gadamer, allievo di Martin Heidegger e profondo cultore della filosofia del dialogo, scriveva che «la filosofia ermeneutica non si comprende come “posizione assoluta”, ma come un percorso esperienziale. La sua modestia risiede nel fatto che non esiste principio più sublime di questo: mantenersi costantemente aperti al dialogo. Questo significa però riconoscere in anticipo la possibilità che l'altro sia nel vero, riconoscere perfino la possibile superiorità dell'altro. Vi sembra troppo poco?».

Che questa domanda non ci introduca affatto ad uno sterile esercizio retorico ma celi e racchiuda in sé la dolorosa esperienza del mettersi in ascolto dell'altro anche quando questo altro ci si schiera contro, soprattutto quando questo altro manifesta un odio profondo nei nostri confronti, è apparso subito evidente dall'intervento del Prof. Spethen Chan che ha inaugurato la conferenza internazionale *Dialogue and Difference: Meditations on Local-Global Values in Postmodernity* tenutasi alla School of Oriental and African Studies (SOAS) di Londra dal 9-11 settembre 2009. Scopo della conferenza, come si legge sulla pagina web allestita per l'occasione¹, è stato quello di riunire studiosi provenienti da varie discipline e tradizioni di pensiero allo scopo di riflettere in maniera critica sia sui valori di natura accademica che su quelli che accompagnano tacitamente la nostra esistenza, sul possibile cambiamento di questi valori, sulla loro flessibilità, sul loro «potere e autorità». E questo proprio perché consapevoli e convinti che una seria riflessione sul tema del dialogo e della differenza possa aiutare a vagliare con profondità e serietà il *modus vivendi* della società odierna.

L'intervento di Spethen Chan, il suo pressante invito ad instaurare un dialogo trasformandoci in stranieri di noi stessi così da poter accostare anche coloro che vorremmo evitare o escludere da ogni dialogo (e l'anniversario della tragedia del 9/11 che cadeva proprio in quei giorni ha subito fatto sorgere l'interrogativo se sia davvero possibile comprendere anche quel momento di agghiacciante lucidità che eccede e trasgredisce ogni moralità e senso della vita, quella spaventosa freddezza di colui che trama per annientare il diverso) ha così aiutato a creare quell'indispensabile atmosfera di sano realismo che sempre dovrebbe accompagnare ogni discorso e riflessione sul dialogo, riflessione troppo

1. <<http://www.soas.ac.uk/events/event52740.html>>

spessa avvolta da quell'aura di irenismo e *bon ton* artificiali privi di ogni aggancio con l'esistenza.

Nella mattinata del primo giorno si è riflettuto sul rapporto esistente tra il ruolo cosmopolita che caratterizza ogni serio studioso ed accademico (non si può più infatti evitare gli effetti diretti od indiretti della globalizzazione) e l'importanza della dimensione locale in cui questo stesso studioso si trova necessariamente ad operare. In questo contesto ci si è anche chiesti se sia possibile trascendere le proprie tradizioni culturali per giungere alla creazione di valori globali che posseggano una loro forza normativa, cioè valori che medino i circostanziati contesti storici e sociali da cui essi sorgono e il loro desiderio o vocazione a rivendicare una certa universalità e globalità. Uno di questi «valori» può senz'altro essere rintracciato in quell'idea di Dio non più costretta o rinchiusa all'interno di definizioni, principi e teoremi metafisici, quanto piuttosto in quell'idea di Dio che, da un punto di vista fenomenologico, sorge come dono e donazione, cioè come quel «fenomeno saturo» che, seguendo le analisi del filosofo francese Jean-Luc Marion, ridisegna ogni orizzonte interpretativo affermando come, per quanto riguarda il discorso su Dio, l'intuizione eccede ogni intenzionalità, il nome dice più (non meno) di quanto esso possa esprimere, e il senso precede sempre ogni rigida codificazione e significato.

La seconda parte della mattinata, ha poi visto i partecipanti riflettere su due interventi incentrati sul rapporto mente-corpo. Rivisitando agli sviluppi dialogici della filosofia italiana Adriana Cavarero (appartenente alla corrente detta «filosofia della differenza») si è affermato che abbinare il concetto di identità a quello di sostanza significa presupporre che fin dall'inizio esista un'identità sostanziale, e che poi, durante la vita di ciascun individuo, essa si sviluppi. Il problema dell'identità deve invece essere impostato a partire dal fatto che ciascuno di noi, vivendo e agendo nel quotidiano, mostri concretamente chi è, lasciandosi dietro una storia di vita. L'identità non è dunque una *definizione* ma una *narrazione*, una storia che si materializza in una voce particolare e unica che entra in dialogo concreto e incarnato con altri.

Una lettura critica degli scritti di Edward Burnett Taylor, Claude Lévi-Strauss e Harvey Whitehouse ha poi evidenziato come oggi una seria antropologia della religione non possa più considerare l'essere umano con un ente isolato dal suo contesto vitale, ma debba anzi ritenerlo un essere che fin dall'inizio si trova ad essere coinvolto in maniera dialogica sia con il mondo naturale che con quello spirituale. La mente, infatti, non è un qualcosa di a-storico o trans-storico, non è un dato o un fatto già stabilito, ma è essa stessa un evento, un prodotto o una costruzione storico-sociale che intrattiene un rapporto intimo e produttivo con l'ambito del sociale e del trascendente.

Quest'ultima tematica ha poi introdotto i contributi del pomeriggio incentrati sulla relazione che si instaura tra il dialogo e il sacro, cioè con quella virtù ultima che non può essere fatta oggetto di alcuna discussione o subire alcun compromesso e che rappresenta il valore supremo di un gruppo sociale. In questo senso il «sacro» può manifestarsi anche nella sua versione «profana», cioè come quella forza che salda una comunità imprime-dole una specifica identità. Si è quindi investigato come si possa convivere con il sacro, soprattutto quando esso (usando la terminologia di Rudolf Otto) si rivela non solo come *mysterium fascinans* ma anche come *mysterium tremendum*, cioè come quell'inaudita violenza che richiede l'esclusione o l'estinzione di ogni altra forza che gli si opponga.

L'intervento successivo ha ripreso quest'ultima discussione investigando il rapporto dialogo-differenza a partire dalla filosofia islamica. Sebbene il mondo materiale sia identificato con il mondo dell'interferenza (*tazahum*) e della contraddizione (*t'aruz*) e l'apparire delle cose con quello della differenza e dell'opposizione, queste ultime non testimoniano affatto della verità del mondo e delle cose. Questa verità è raggiunta soltanto attraverso un dialogo creativo e dinamico tra il sé, la società, la natura, l'esistenza e l'Essere Necessario. Da un punto di vista ontologico il dialogo articolato mediante questi cinque aspetti della realtà permette all'uomo di passare dal livello della differenza a quello dell'unità e raggiungere pace in se stesso, con e nella società, nella natura e con l'Essere Necessario. La storia della filosofia islamica, soprattutto quella trascendentale di Mulla Sadra (1571–1636), esplora così la forza positiva del dialogo mediante il quale si giunge a scoprire come l'essere umano sia un ente nel quale l'esistenza precede l'essenza e non viceversa (come invece affermava Avicenna), intuizione questa che riecheggerà e riceverà poi una più compiuta formulazione nella filosofia esistenzialista di Jean-Paul Sartre.

La tematica del sacro è stata poi ulteriormente ampliata mediante l'analisi dei miti di origine in cui il popolo che costruisce e utilizza queste narrative o storie sacre, di solito, intromette degli elementi che lo contraddistinguono dalle altre nazioni rendendolo superiore e migliore, creando o fissando così delle barriere tra il «sé» e l'«altro», tra il «noi» e il «loro». Tutto questo ci permette allora di analizzare e comparare alcuni dei meccanismi utilizzati per descrivere l'origine dell'ineguaglianza, e ci autorizza a porre la domanda se queste mitologie posseggano ancora un qualche impatto sul mondo odierno, globalizzato e digitale.

L'ultimo incontro della giornata ha avuto come tema quello dei «dialoghi impossibili», cioè di quei dialoghi che non solo nascono «in ritardo», «a-simmetrici» e «a-ritmici» rispetto all'immediatezza spazio-temporale di un incontro, ma anche di quei dialoghi che rifiutano l'altro con la pretesa di rispettarlo. Della prima caratteristica fanno senz'al-

tro parte tutti coloro che si impegnano nella ricerca antropologica, laddove cioè i criteri universali di giudizio (basati sul discernimento di ciò che sia bene o male in una determinata situazione) dimostrano tutta la loro inadeguatezza allorquando sia la situazione stessa a sovvertire il senso di quegli stessi giudizi che avremmo voluto applicare. Noi, come soggetti che comprendono, siamo assorbiti in un evento che riguarda la verità e, in un certo senso, giungiamo troppo tardi quando vogliamo sapere cosa dobbiamo credere, e questo vale soprattutto per coloro che attraversano barriere culturali e temporali per mettersi all'ascolto del nuovo, dell'inedito e dello strano, cioè di tutti quegli elementi che trasformano ogni immaginato contesto in un qualcosa di unico e originale di cui mettersi all'ascolto.

Il dialogo impossibile riguarda anche il dono impossibile, il dono che esce da ogni logica di scambio, di baratto e di mercato in cui esso diventa una semplice merce da contraccambiare e che impone (tacitamente o meno) il dovere morale della restituzione da parte del ricevente. Il dono puro o il dono impossibile, invece (e citando Jacques Derrida), è il dono senza ritorno, il dono che non termina nel suo essere inoltrato ma che viene costantemente ri-inviato, e che nella sua incredibile gratuità crea non tanto dipendenza e scambio, ma solidarietà e fratellanza.

Il dialogo che invece sbriciola e frantuma ogni comunanza tra i partecipanti viene identificato con quel potere dialettico che al fine di fondare la propria identità non esita a rifiutare o sopprimere l'altro. Questo, come Hegel ci ha insegnato, può avvenire in due semplici modi: o riducendo l'altro al silenzio ignorandolo come partner del dialogo, oppure anche se l'altro viene riconosciuto come tale esso non viene però considerato come nostro eguale, cioè come un qualcuno che può mettere in discussione la nostra visione di mondo o i nostri ragionamenti. In quest'ultimo caso, continua Hegel, assistiamo al fallimento della «riconciliazione» con l'altro rimanendo invece caparbiamente aggrappati alla nostra identità. Eppure, questi due elementi — quello del riconoscimento e quello di riconciliazione — presuppongono ancora una qualche forma di «potere positivo», cioè di ciò che il potere dovrebbe essere in sé, ovvero il potere che cerca di legittimare dialetticamente la propria identità. Nel ventunesimo secolo, invece, al venir meno di ogni ideologia politica, si assiste ad una nuova strategia di dominazione non-dialogica, cioè ad una forma di rigetto in cui il potere dominante all'interno della società legittima se stesso semplicemente *ripudiando* i suoi predecessori. Questo potere non riconosce gli altri e non si ostina ad esibire la propria identità ma, al contrario, assume forme sempre nuove senza però mai mettere in dubbio o in discussione se stesso.

Durante l'ultimo giorno della conferenza si sono svolte altre due sessioni, una de-

dicata al filosofo Antonio Gramsci e all'importanza che egli intravedeva nel mantenere un certo equilibrio tra la necessaria apertura di una cultura al mondo e la sua custodia e preservazione affinché non fosse assimilata e neutralizzata dalle forze capitalistiche, e l'altra a temi riguardanti il dialogo nei suoi risvolti più filosofici e immediati, quali quello inaugurato da Nietzsche e dal suo programma di «trasvalutazione di tutti i valori»; quello cantilenato dal cantastorie che parrebbe essere molto più inclusivo ed incisivo di quello propugnato da Jürgen Habermas e dai suoi dettami per giungere ad un consenso razionale dei partecipanti (cioè ad una forma di comunicazione in cui i partecipanti cercano argomentazioni per arrivare ad un consenso ottenuto liberamente e capace di valere come razionale, non come arbitrario o, peggio ancora, casuale) e, infine, quello fittizio narrato in racconti epici o cavallereschi in cui il nemico è sì riconosciuto come un essere umano con cui intrattenere un forbita e raffinata comunicazione ma che, al termine della saga, questo stesso rivale non potrà che essere annientato e ucciso. In quest'ultimo caso, e quasi ponendosi come elemento inclusivo con il primo intervento del convegno, si giunge a distinguere tra la violenza vera e reale che può dominare l'incontro con l'altro e la costruzione di una figura dell'altro «artificiale» e quasi sempre «benigna», inventata per puro diletto letterario, quasi fosse un semplice artificio linguistico. Quale dialogo, invece, si potrà mai instaurare con colui che improvvisamente si avventa verso di me per uccidermi? Quali parole proferire quando negli occhi dell'altro scompare ogni pallido riflesso dei miei, quando l'altro, nel suo fissarmi, sta già contemplando un futuro in cui io non sarò più presente?

Il convegno si è poi chiuso con una *lectio magistralis* del filosofo Alphonso Lingis. Professore emerito della Penn State University, traduttore in inglese delle opere più importanti del filosofo francese Emmanuel Levinas (*Existence and Existents*, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* e *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*) e Maurice Merleau-Ponty (*The Visible and the Invisible*)², autore egli stesso di numerosi saggi fenomenologici sull'intimo ed indissolubile rapporto che si instaura tra il corpo, il volto dell'altro, il sé, la nostra comune mortalità e il nostro essere da sempre situati in un ambiente fisico e collettivo che è retto e governato da molteplici imperativi categorici³, il suo

2. Tradotti in italiano rispettivamente con E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*. Trad. F. Sozzi (Genova: Marietti, 1986); *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Trad. A. Dell'Asta (Milano: Jaca Book, 1980); *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Trad. S. Petrosino e M.T. Aiello (Milano: Jaca Book, 1983) e M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*. Trad. A. Bonomi (Milano: Bompiani, 2007).

3. Si veda, a questo proposito, la bibliografia dei suoi scritti: *Excesses: Eros and Culture* (Albany: SUNY, 1983); *Libido. The French Existential Theories* (Bloomington: Indiana University Press, 1985); *Phenomenological Explanations* (New York: Springer, 1986); *Deathbound Subjectivity* (Indiana: Indiana University Press, 1989); *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (Indiana: Indiana University Press, 1994);

intervento ha svolto l'interessante tematica del credere, della fiducia e della fede. Che cosa significa credere in valori religiosi o in fenomeni fisici e cosmici? Come nasce una fede? Come si formano o si costituiscono fedi in principi o valori personali? Quale il rapporto tra i valori adottati da una particolare comunità e quelli creduti o accettati in prima persona?

Credere non significa soltanto *fidarsi* di assunti (scientifici o meno) che non potranno mai essere esaustivamente dimostrati: credere significa soprattutto *affidarsi* ad un'altra persona, essere fiduciosi che non verremo ingannati o traditi da lei. Fedele alla sua personale intuizione filosofica, e che cioè il mondo è composto da diversi livelli autoreferenziali dotati di un proprio universo di senso che per essere compresi richiedono il costante riadattamento delle nostre percezioni ed idee, Lingis ha terminato il suo intervento affermando che affidarsi agli altri, alle loro parole e ai loro gesti che forse eluderanno la nostra comprensione, alle loro ragioni e motivi che forse non riusciremo mai a decifrare fino in fondo, è forse una delle inclinazioni più naturali della nostra mente umana. In questo senso, credere non significa forse allora lasciarsi guidare da un atteggiamento più fondamentale e radicale rispetto a quello che ci viene dettato dalla comune, ma pur sempre impersonale, conoscenza?

Una domanda questa che si è spenta tra gli applausi dei partecipanti al convegno e che si è riallacciata come per incanto all'origine di ogni dialogo, di ogni colloquio con altri e, in fondo, alla fonte di ogni nostro stesso pensiero — se è vero che Platone definiva il pensare come un «discorso che l'anima fa da sé con se stessa» (*Teeteto* 189e–190a e *Sofista* 263). Un dialogo quanto mai essenziale per tutti coloro che iniziando a filosofare per orgoglio hanno scoperto la loro nudità ed ora sentono di dover filosofare per il bisogno della loro salvezza⁴, con il proposito o il semplice desiderio di percorrere assieme ad altri e alle loro verità un tratto di quel cammino che da sempre si preannuncia infinito.

Foreign Bodies (London: Routledge, 1994); *Abuses* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994); *Sensation: Intelligibility in Sensibility*, (New Jersey: Humanities Press, 1996); *The Imperative* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998); *Dangerous Emotions* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000); *Trust* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2004); *Body Transformations* (New York and London: Routledge, 2005); *The First Person Singular* (Evanston: Northwestern University Press, 2007). In italiano è stato tradotto solo uno dei suoi testi: *Abusi. Viaggio tra i dannati della terra*. Trad. R. Festa (Milano: Pratiche Editrice, 1997).

4. Scriveva Johann Gottlieb Fichte a Friedrich Heinrich Jacobi il 30 Agosto 1795: «Noi cominciamo a filosofare per orgoglio e fummo portati così a perdere la nostra innocenza; abbiamo scoperto la nostra nudità e d'allora noi filosofiamo per il bisogno della nostra salvezza».

Indice 2009

INDICE

VOLUME 4

2009

EDITORIALE

- 3 Quando anche il dolore sa
Tiziano TOSOLINI
- 59 Della voce e della Parola
Tiziano TOSOLINI
- 139 I fiori del cielo
Tiziano TOSOLINI
- 203 Prima di ogni cultura
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 7 Christian-Muslim Relations in the Philippines
Between Conflict and Dialogue
Rocco VIVIANO
- 27 The *Rishi* Mission and the Catechumenate
Antonio GERMANO DAS
- 63 L'ideale cristiano
Marino RIGON
- 73 Leggere la Bibbia «tra le righe»
Dalla forma del testo al suo significato
Giovanni Paolo SUCCU
- 94 How to Announce and Inculturate the Gospel
The Case of *First Corinthians*
Fabrizio TOSOLINI
- 143 Interreligious Dialogue in Japan
Franco SOTTOCORNOLA

- 154 How to Announce and Inculturate the Gospel
The Case of *First Corinthians* (2 part)
Fabrizio TOSOLINI
- 207 Il dialogo interreligioso in Indonesia
Qualche accenno all'Islam indonesiano
Matteo REBECCHI
- 215 Sulla spiritualità missionaria
Appunti di un Saveriano
Fabrizio TOSOLINI
- 221 Doing Systematic Theology
in East Asian Contexts
Thierry Kengne KAMGA, Valentin Shukuru BIHAIRA

CULTURA E SOCIETÀ

- 37 Dialogo tra culture a Taiwan
Marco LAZZOTTI
- 44 Cose dell'altro mondo
Trends funerari in Giappone
Renato FILIPPINI
- 119 Homelessness in Manila
Facts and Insights
Everaldo DOS SANTO
- 183 The Oil & Gas Industry in Indonesia
Anon.
- 235 In viaggio verso sé stessi
Marco MORO

IN MARGINE

- 51 La beatificazione di Pietro Kibe
e 187 compagni martiri giapponesi
Silvano DA ROIT
- 131 From Jakarta to Rome
Yusuf DAUDI
- 193 Filosofia giapponese oggi
Tiziano TOSOLINI
- 247 Dialogo e differenza
Tiziano TOSOLINI

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