

Volume 5 (2010)

Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

1

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 5, N. 1

2010

- 3 Oltre la polvere e la cenere
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 9 «Lasciate che i pargoli vengano a me» (Mt 19,14)
L'esperienza di primo annuncio nelle scuole materne cattoliche
dei Missionari Saveriani in Giappone
Pier Giorgio MANNI
- 16 Exploring Asian Perspectives in Christology
Rocco VIVIANO
- 28 Esperienza missionaria di p. La Ruffa
Matteo REBECCHI
- 38 Sulle chiese domestiche nella Repubblica Popolare Cinese
a cura della REDAZIONE

CULTURA E SOCIETÀ

- 47 Eclissi giovanile nel Sol Levante
Hikikomori e il suo contesto sociale
Renato FILIPPINI

IN MARGINE

- 59 Conoscere per annunciare
Tiziano TOSOLINI

Oltre la polvere e la cenere

TIZIANO TOSOLINI

Una delle numerose differenze tra l'Occidente e l'Oriente, ci spiegano gli studiosi, è che mentre il primo ricerca spasmodicamente la felicità ed è guidato da un desiderio sfrenato di appagamento, l'Oriente interpreta la realtà del mondo e della vita umana come un qualcosa che fin dall'inizio è modellato dalle invisibili mani della sofferenza. Non è un caso, infatti, che la prima delle quattro nobili verità proclamate dal Buddha reciti: «Nascita è dolore, vecchiaia è dolore, infermità è dolore, morte è dolore. L'essere unito con le cose non desiderate è dolore. L'essere separato dalle cose desiderate è dolore». Così mentre quella occidentale sembra essere una cultura destinata a permanere all'interno di un'inevitabile delusione (perché essa ricerca qualcosa — la felicità — che per definizione non può essere ottenuta cercandola), quella orientale sembra invece essere meglio predisposta ad affrontare la sofferenza, e quindi ad essere anche piacevolmente sorpresa dalla gioia.

La radice della sofferenza, afferma il Buddhismo, nasce dalla credenza da parte dell'uomo di possedere un sé stabile concepito non tanto come la somma di eventi meccanici, quanto piuttosto come una vera personalità che nasconde il suo «io» dietro le manifestazioni empiriche conferendo a queste la loro coesione necessaria. In realtà il soggetto sottinteso è soltanto un'illusione linguistica, e questo per il semplice fatto che nel mondo empirico tutto fa ritenere che l'uomo consista interamente dei cinque aggregati dell'esistenza (fisicità, sensazioni, percezioni, impulsi e atti di coscienza — elementi questi che il Buddhismo chiama i cinque *skandha*) e del loro svolgimento causale. Perciò, continuano i buddhisti, è superfluo voler supporre ancora un «io» dietro queste componenti ed è altresì inutile perdersi in sterili speculazioni metafisiche sulla sua natura.

Ora: quanto è plausibile questa intuizione buddhista? Il nostro «io» è davvero un mero *flatus vocis*? È possibile immaginar-ci senza un «sé»?

Forse il testo più semplice che ci potrebbe avvicinare a questa profonda dottrina del «non sé» o del «non-io» è il *Milindapañha* (Le domande del re Milinda), uno scritto apparso nel I secolo d.C. nel quale il re indogreco Menandro pone domande al monaco buddhista Nagasena. Alla domanda quale sia il suo nome, il monaco risponde che i suoi genitori gli misero nome Nagasena, e così egli è chiamato per convenzione, sebbene il nome Nagasena altro non sia che un'astrazione, una forma vuota per designare un ag-

gregato di elementi materiali e psichici destinato a svanire con la morte. Al sovrano che si mostra dubbioso, Nagarsena propone l'esempio del carro con cui il re è arrivato all'incontro. Chiede Nagarsena: «Se, gran re, sei venuto con un carro, mostrami che cosa è un carro. È forse il timone il carro?». «No, venerando signore». «Sono le ruote il carro?». «No, signore». «Sono l'asta della bandiera, il giogo, le redini, i raggi delle ruote, la frusta il carro?». «No, signore». «Sono forse, gran re, tutte queste cose insieme il carro?». «No, signore». «C'è allora, gran re, un carro oltre tutte queste cose?». «No, signore». Alla fine il re è costretto ad ammettere che «è a causa del timone, del mozzo, delle ruote, del telaio, dell'asta della bandiera, del giogo, delle redini, della frusta che il carro esiste come un modo di indicare, di chiamare, di designare, un termine che dipende dall'uso corrente». Se si tolgono tutte queste cose, dov'è il carro? Lo stesso avviene per la persona: dietro tutti i suoi elementi materiali e psichici che la compongono è impossibile rinvenire alla sua essenza perché essa semplicemente non esiste. Perciò, conclude Nagarsena, «così come si può parlare del carro solo quando le parti sono rettamente assemblate, così è convenzione dire "essere" quando siano presenti gli aggregati»¹.

Il dialogo di Nagarsena con il re Melinda è certamente interessante, oltre che estremamente efficace per il suo carattere intuitivo. Eppure alla fine del racconto non si può che rimanere meravigliati per le conclusioni tratte dal monaco. Certo, non bisogna dimenticare l'alone buddhista che domina la conversazione e la particolare connotazione che il concetto di «io» assume generalmente in Oriente — cioè non tanto di un'entità indipendente e isolata ma piuttosto di un insieme formato da relazioni e interconnessioni. Così, ad esempio, la poesia è pensata come la risultante dell'incontro tra l'emozione e il paesaggio, e non invece come la risultante dell'ispirazione di un io soggetto.

Nonostante queste considerazioni, però, alcune domande sorgono spontanee dalla lettura del dialogo. Ci si può infatti subito chiedere: il paragone tra l'io e il carro è davvero pertinente? Si può confrontare un oggetto inanimato (il carro) con una persona che non solo ha coscienza di sé, ma che addirittura «inventa» il carro, lo «nomina» e «discute» di esso? Nagarsena ha certamente ragione nell'attirare l'attenzione sugli elementi che costituiscono il nostro «io» e senza i quali esso non potrebbe né sussistere né tantomeno dir-si, ma è possibile affermare che il nostro «io» non sia altro che una convenzione per designare una «cosa», un fascio di forze e di elementi che casualmente si sono trovati ad essere intrecciati in questa particolare forma e non in un'altra, ma che presto si sfilacceranno di nuovo dileguandosi in quel nulla che li aveva prodotti?

1. M. A. Falà (a cura di), *Milindapañha. Le domande del re Melinda*. Roma: Ubaldini, 1982, 43-5.

Qui, per rispondere a Nagarsena, non si tratta tanto di insistere su una presunta essenza dell'«io», né sul suo carattere noumenico che lo contraddistingua dai semplici fenomeni (anche perché così facendo, cioè replicando che un «io» immaginato è parte dell'esperienza reale, il Buddhismo lo elencherebbe subito come uno *skandha* della coscienza o come uno dei 54 elementi del quarto *skandha* chiamato «erronea credenza nell'io»). Un'altra interpretazione è possibile, anche se sconosciuta a Nagarsena. Accogliendo la nuova ontologia inaugurata dalla risurrezione di Cristo e descritta magistralmente da san Paolo («Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» Gal. 2,20) ci accorgiamo che il nostro «io» non è tanto un nome convenzionale e inutile quanto piuttosto un dono e un gesto di amore che viene rinnovato di attimo in attimo, non è un qualcosa di chiuso o di statico, ma una relazione vivente e dinamica con Dio e con gli altri.

Per accorgersi di tutto questo si deve però alzare lo sguardo oltre quell'orizzonte che si limita a fissare solo l'inesorabile transitorietà della vita e le ombre lunghe gettate da tutti quei pezzi che solo poco prima formavano un carro. Chi dirà mai a Nagarsena che oltre la polvere e la cenere esiste anche il cielo?

Religioni e missione



«Lasciate che i pargoli vengano a me» (Mt 19,14)
L'esperienza di primo annuncio nelle scuole materne cattoliche
dei Missionari Saveriani in Giappone

PIER GIORGIO MANNI

Exploring Asian Perspectives in Christology

ROCCO VIVIANO

Esperienza missionaria di p. La Ruffa

MATTEO REBECCHI

Sulle chiese domestiche
nella Repubblica Popolare Cinese

A CURA DELLA REDAZIONE

«Lasciate che i pargoli vengano a me» (Mt 19,14)

L’esperienza di primo annuncio nelle scuole materne cattoliche
dei Missionari Saveriani in Giappone

PIER GIORGIO MANNI

Le due atomiche su Nagasaki e Hiroshima segnarono di immane sofferenza gli ultimi giorni di guerra. Dopo la disastrosa sconfitta sancita con la resa del 15 agosto 1945, il Giappone era assetato di radicali innovamenti e di nuovi ideali. Il Cristianesimo dei paesi occidentali sembrava poter offrire al Giappone un chiaro messaggio di speranza, e un positivo contributo alla ricostruzione del Paese. Ne scaturì una crescita di fedeli e di opere tale che faceva presagire una promettente rifioritura dopo lunghi secoli di rifiuto e persecuzione.

Per rispondere agli appelli della «piccola» chiesa locale, molte congregazioni religiose e missionarie, espulse in quegli anni dalla Cina, si riversarono sul Giappone, e qui trovarono un nuovo e promettente campo di lavoro. La loro esperienza, unita a molta fantasia e coraggio, produsse una repentina e vasta espansione su tutto il territorio nazionale. I cattolici d’Europa e d’America contribuirono generosamente inviando il denaro necessario alla realizzazione dei loro progetti. In pochi anni sorsero ovunque edifici con l’insegna della Croce: chiese, scuole, collegi, ospedali, lebbrosari, orfanatrofi, dormitori per studenti, ecc. Mi limito qui a presentare alcuni dati relativi alla rete educativa-scolastica, realizzata soprattutto dalle congregazioni religiose e missionarie.

		1950	1952	1961	1971	2008
NUMERO	MATERNE	ca. 150	'53 181	'60 258	'70 582	'09 549
ALUNNI		ca. 22.000	25.601	36.441	107.130	68.436
NUMERO	PRIMARIE		25	52	55	54
ALUNNI			8.363	17.034	22.949	22.892
NUMERO	MEDIA	179?		91	97	99
ALUNNI		ca. 140	111	31.257	27.629	31.442
NUMERO	LICEI	ca. 45.000	35.933	92	114	113
ALUNNI		50.777?		42.555	67.148	49.621

NUMERO	UNIVERSITÀ		14	26	40	38
ALUNNI			3.920	10.886	29.123	48.885
NUMERO	PARROCCHIE	ca. 360 434?	392	ca. 650 798?	761	796
ALUNNI		142.461	171.785	287.943	346.818	443.872

Motivi della scelta della scuola materna

L'educazione dei figli fino ai 6 anni in Giappone era compito naturale e primario di ogni famiglia. La presenza nella medesima casa di più generazioni, ricche di tradizione confuciana e di calore umano, assicurava una buona formazione etica e sociale. Non era quindi sentito il bisogno di strutture educative per loro. Infatti nel 1950 solamente il 9% dei bambini frequentava la scuola materna.

Missionari e religiose (cattolici e protestanti) si dedicarono alla educazione dei bambini, fornendo strutture e metodi educativi moderni, come servizio di promozione umana. In questo furono certamente precursori e modello ispiratore per tanti altri gruppi religiosi non cristiani e per la società civile. Ma essi intendevano soprattutto rispondere all'appello del Signore: «Lasciate che i bambini vengano a me» (Mt 9,14), consapevoli che l'accogliere i bambini permetteva loro di raggiungere e parlare al cuore dei loro genitori, contribuendo così a formare una società nuova secondo il cuore di Dio. Già nei primi anni del 1900 Papa Pio X, rivolgendosi al giovane giapponese don Yamanaka da lui consacrato sacerdote in san Pietro, suggeriva questa via: «Se vuoi raggiungere il cuore dei genitori» — disse — «accogli e parla ai loro bambini». Benché ancora carenti nell'uso della lingua locale e privi di particolari qualifiche, con l'aiuto di generosi laici, spesso neofiti, missionari e religiose trovarono in questa attività ampie vie di immediato e facile contatto con la società locale. In molte città la scuola materna divenne subito il volto più visibile e conosciuto del Cristianesimo-Chiesa, e quindi luogo privilegiato di primo annuncio. Molte comunità, oggi parrocchie, sono nate infatti in un'aula di una scuola materna. Solo diversi anni dopo fu possibile e necessario costruire l'edificio chiesa.

Le statistiche

Le prime statistiche a livello nazionale risalgono al 1950, 5 anni dopo la conclusione del conflitto mondiale. Le scuole materne cattoliche sono già circa 150, con oltre 20.000 alunni, cioè poco meno del 20% degli alunni di tutte le scuole materne private e il 10% del totale nazionale. (Se si potesse aggiungere anche le cifre riguardanti le «opere missionarie»

delle altre denominazioni cristiane, di poco inferiore a quello dei cattolici, il contributo cristiano in questo settore sarebbe ancor più evidente).

SCUOLE MATERNE CATTOLICHE			SCUOLE MATERNE PRIVATE		TOTALE PUBBLICHE & PRIVATE		% SU TUTTA LA POPOLAZIONE
ANNO	NUMERO	ALUNNI	NUMERO	ALUNNI	NUMERO	ALUNNI	
1950	ca. 150	ca. 22.000	1.226	114.095	2.100	224.653	8,9 %
1960	374	49.202	4.599	510.922	7.207	742.367	28,7 %
1970	582	107.130	6.844	1.272.653	10.796	1.674.699	53,7 %
1981	614	110.000	8.862	1.690.239	15.059	2.292.811	64,4 %
1992	593	101.672	8.735	1.550.772	15.060	1.948.880	64,1 %
2008	549	68.436	8.276	1.349.247	13.626	1.674.172	56,7 %

Tempo di crescita. Anni 1950–1980. Le statistiche documentano l'impressionante e veloce crescita numerica avvenuta in questo trentennio. Tre i motivi fondamentali: l'aumento della popolazione da circa 84 a 117 milioni; la crescita di fiducia nell'educazione dell'età prescolastica; e quindi l'aumento del bisogno di moderne strutture educative. Mentre la crescita numerica delle opere cattoliche, protestanti e di altri enti privati fu molto veloce e ottenne la massima fiducia della popolazione, le istituzioni governative statali (provinciali o locali) rimasero invece ad un livello poco significativo. Il culmine della crescita pare sia stato l'anno 1981, quando il 64% dei bambini in età prescolastica in realtà frequentava la scuola materna; ma il numero totale degli alunni era già in debole flessione.

Tempo di contrazione. Anni 1980–2010. Le statistiche evidenziano una rapida diminuzione numerica degli alunni, e una graduale diminuzione numerica delle opere, tutt'ora in corso. I motivi sono principalmente tre: la fortissima diminuzione del tasso di natalità; l'aumento del lavoro femminile, per cui le mamme devono affidare i figli ad istituzioni che li curino per tutta la giornata (*hoikusho*); infine la crisi economica che costringe le giovani coppie a preferire le istituzioni statali meno costose.

La situazione attuale delle scuole materne cattoliche. Anno 2009. Motivi economici (l'impossibilità di rinnovare gli edifici o il passivo economico per la diminuzione degli alunni), la crescita di altre strutture educative private e statali, ma soprattutto la forte diminuzione numerica del personale «religioso», hanno spinto diocesi e Congregazioni a chiudere alcune piccole scuole materne e ad affidarne altre ai laici. Per mantenere l'originaria caratteristica cristiana di queste preziose opere, la formazione di laici capaci di gestirle missionariamente è oggi un'urgente priorità.

Come una scuola materna cattolica svolge la missione di primo annuncio

La vicinanza fisica ad una chiesa-parrocchia permette l'uso degli ambienti sacri per celebrazioni e momenti di preghiera e la collaborazione del sacerdote, o di religiose, per la formazione cristiana del personale e dei genitori che chiedono di accostarsi alla Parola di Dio.

La presentazione di Gesù e del suo messaggio agli alunni (e ai genitori) è parte importante del suo peculiare progetto educativo. Il programma è normalmente distribuito nel corso di tre anni, dai 4 ai 6 anni di età. A particolari ricorrenze viene dato un chiaro significato religioso e una solenne veste di culto e preghiera, come la festa del compleanno, il mese di maggio, l'Avvento, il Natale e la Pasqua.

L'informazione mensile dell'opera, distribuita a tutte le famiglie, permette pure una continua e chiara educazione etico e religiosa, gradita e seguita anche dai genitori. Per questi vengono poi opportunamente organizzate conferenze, gruppi di studio o circoli di attività e condivisione, oltre che offrire loro la possibilità di *counseling* in caso di necessità.

L'organizzazione delle scuole materne cattoliche

Subito dopo il 1950 le scuole materne cattoliche si costituirono in Associazione Nazionale. I primi dati statistici risalgono al 1953 e l'edizione nazionale di una rivistina mensile (*Hikari no ko* — Figli della luce) distribuita a tutti i genitori.

L'Associazione dà unità alle 16 organizzazioni diocesane e vi aderiscono attualmente 549 scuole materne con circa 70.000 alunni. Scopi dell'associazione sono: lo scambio di esperienze e di informazioni, promuovere la formazione cristiana del personale (in maggioranza insegnati diplomati presso università cattoliche, ma non cristiane), e la pubblicazione di sussidi educativi per alunni, insegnanti e genitori. Ogni anno prepara una due giorni a livello nazionale (cui partecipano in media ca. 1.200 insegnanti) e corsi specifici di studio-formazione per settori. Le organizzazioni diocesane curano soprattutto il settore della formazione «cristiana» del personale a livello locale.

Tra i sussidi educativi più apprezzati, oltre la già menzionata rivistina mensile per i genitori, va ricordata l'edizione mensile di quaderni illustrati (*ehon*) che hanno ottenuto frequenti premi a livello internazionale. Le scuole cattoliche fanno pure uso dell'abbondante e ottimo materiale educativo preparato e diffuso dalle chiese evangeliche, tra cui l'edizione della Bibbia in cartoni animati.

Il servizio del missionario del «direttore-enchô» della scuola materna cattolica

Il missionario (o la religiosa) che fosse responsabile ultimo dell'istituto educativo «scuola materna», ha compiti e responsabilità ben precise da cui non può esimersi di fronte alla società. Come ad esempio: precisare il progetto educativo, scegliere e formare il personale, gestire i rapporti con i genitori e le altre organizzazioni educative o gli uffici competenti. Oggi, un tale incarico richiede certamente maggiore competenza, impegno e fatica che non negli anni '50.

Ma la sua posizione di «direttore-enchô» gli conferisce il privilegio di poter trasmettere agli alunni, ai genitori e ai suoi collaboratori, cioè al gruppo delle insegnanti, il Vangelo di Gesù come egli lo vive e lo annuncia ai fedeli. La caratteristica specifica religiosa e cristiana è infatti riconosciuta dallo Stato e generalmente gradita anche dalla gente. Non c'è quindi alcun impedimento alla sua attività di primo annuncio, e nessun limite nella sua missione, se non quello imposto dal buon senso, cioè quello di evitare il fanatismo o trascurare gli altri ambiti del progetto educativo. Detto altrimenti: a volte saremmo tentati di usare anche somme ingenti di denaro per affittare sale pubbliche al fine di invitarvi i giovani e la gente comune per annunciare loro il nostro messaggio. Questo non viene fatto, perché sappiamo che quasi nessuno verrebbe ad ascoltarci. Alla scuola materna da noi gestita la gente viene invece spontaneamente, e ci ascolta volentieri. È nostro compito e responsabilità nostra l'essere «bravi apostoli e seminatori di speranza cristiana». Il seme gettato nel solco sicuramente germoglierà, nel tempo di Dio.

Jean Guitton scrive: «Conosco bene il Giappone essendo legato da amicizia all'imperatrice che mi scrive e che mi invia i suoi libri. È persuasa che l'anima del suo paese sia profondamente cristiana e che un giorno il Giappone, nel suo insieme, sarà molto vicino al Cristianesimo. Il Cristianesimo sarà veramente universale, la Chiesa sarà veramente cattolica, ecumenica, solamente quando avrà evangelizzato sia l'Oriente che l'Occidente».¹ Se quanto Guitton e l'imperatrice Michiko dicono è vero, ed io non ho dubbi su questo, lo si deve in primo luogo e principalmente all'annuncio del Vangelo attuato quotidianamente nella vasta rete di attività educazionali cristiane in questo paese.

La peculiare proposta educativa cristiana aiuta infatti il bambino (e gli adulti) a far crescere e maturare i valori del cuore e dello spirito già presenti nella loro tradizione, e a superare la barriera del fenomeno visibile e palpabile, per scoprire e accostarsi positivamente al mondo soprannaturale dove Dio è Padre di tutti e in Lui gli uomini si amano come fratelli. Contribuisce poi a correggere e modificare alcune tendenze non-evange-

1. J. Guitton, *L'infinito in fondo al cuore. Dialoghi su Dio e sulla fede*. Trad. di F. Pini. (Milano: Mondadori, 1998), 117.

liche della cultura religiosa, umana e scolastica locale. Propone infatti il perdono e la solidarietà universale. Propone il rispetto (il culto direi) della vita e della responsabilità di ogni singolo uomo, formato ad immagine di Dio. Propone l'amore evangelico, che accoglie e sostiene premurosamente i deboli e gli oppressi, esclude ogni discriminazione e costruisce la vera pace nella verità e nella fratellanza universale.

Infine, per avere un'idea dell'effettivo influsso educativo e di opinione etico-religiosa sulle famiglie, occorre ricordare che un bambino frequenta la nostra scuola materna normalmente per tre anni. Per cui, se una coppia ha due figli il contatto con la medesima dura perlomeno 5 o 6 anni.

Il battesimo e l'aggregazione alla fede cristiana

Non si potrà mai documentare con statistica certezza il numero delle persone che sono giunte alla fede e al battesimo grazie all'educazione ricevuta o al contatto con la scuola materna cattolica. È certo tuttavia che molti adulti hanno iniziato il cammino verso la fede anche diversi anni dopo, grazie forse ad ulteriori contatti o esperienze con o nelle scuole cattoliche. È pure un dato di fatto che nelle scuole materne cattoliche ogni giorno circa 70.000 bambini pregano, e con loro pregano e si accostano alla parola di Dio oltre 6.000 insegnanti. Così pure che, grazie alle scuole materne, ogni anno in circa 70.000 famiglie giapponesi entra quotidianamente e si deposita il seme del Vangelo.

I Missionari Saveriani

Anche i Missionari Saveriani, fra gli ultimi istituti missionari ad approdare su questa terra di missione (Natale 1949), inviati in distretti molto poveri dove la Chiesa cattolica praticamente non esisteva, senza esitazione imboccarono anche la via delle scuole materne cattoliche. In meno di 10 anni ne costruirono ben 20, inizio concreto, stimato e visibile di almeno altrettante nuove comunità.

Lo Statuto Regionale così ratificò la scelta: «L'esperienza e l'intraprendenza di coloro che hanno dato vita e forma alla nostra presenza in Giappone ha fatto scoprire le numerose possibilità di primo annuncio che le strutture educative offrono... In questa attività, oltre al qualificato servizio offerto alla società, si valorizzino sempre meglio e in modo evidente le potenzialità missionarie offerteci» (st 6). La motivazione ultima della scelta è quindi l'annuncio del Vangelo e la formazione dell'uomo secondo il cuore di Dio, prendendo come modello Gesù Cristo.

Oggi i Saveriani conservano la direzione solamente di 7 delle scuole materne da loro costruite, con oltre 1,300 alunni. Non avendo lavorato e costruito per sé stessi, nello scorrere del tempo ne hanno ceduto la direzione di 13 alle diocesi. I Francescani in Giappone hanno tutt'ora la direzione di 46 scuole materne e di 5 asili nido. Perché allora non custodire con premura questo luogo privilegiato di primo annuncio?

Sintetica valutazione finale

Valido e benefico per la società giapponese negli anni 50-60, lo scopo della «promozione umana», oggi è totalmente da abbandonare. Le strutture educazionali statali e private hanno infatti raggiunto il culmine dell'efficienza e coprono ogni necessità.

Dal punto di vista missionario invece, come sopra descritto, rimane perenne l'imperativo apostolico di dare un contributo specifico all'evangelizzazione della cultura e della società di oggi. Pertanto la scelta iniziale permane in tutta la sua validità; missionari qualificati e attivamente apostolici possono quindi continuare ad accettare, con molta serenità, il non facile incarico di dirigere una scuola materna cattolica.

Infine, due imperativi urgenti devono essere affrontati a livello nazionale e locale: il *primo* è la formazione di laici capaci e missionari (impresa non facile per lo scarso numero dei fedeli), anzitutto perché questo settore è parte del carisma apostolico dei laici, ma anche per sostituire in questa missione i sacerdoti e i religiosi che stanno velocemente diminuendo; il *secondo* è verificare l'opportunità di ridurre il numero delle scuole materne cattoliche, sostenendone la presenza unicamente là dove è necessaria come volto missionario della Chiesa e sorgente di luce per la società.

Exploring Asian Perspectives in Christology

ROCCO VIVIANO

The solemnity of the Lord's Transfiguration of the year 2000 was marked by the publication of *Dominus Jesus* by the Congregation for the Doctrine of the Faith. *Dominus Jesus*, the *Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*, sparked great controversy, as many Christian and non-Christian voices took offence at the fact that the Church, at the beginning of the new millennium, felt the need to reaffirm once again the tenet of the faith that is the ultimate foundation of her existence and identity.

To some the document appeared as out of place and as a huge blunder. After all, less than ten years earlier, *Dialogue and Proclamation* (1991) had laid new emphasis on interfaith relations as an integral element of the Church's mission. Now, why speak of the unique role of Christ in the history of salvation, right at a time in which religions are coming together and the Churches are coming to realize at last the necessity of establishing good relationships with the followers of other faiths? Some Christian responses sounded almost as if the party was going on fine and Christ arrived and spoiled everything. Quite a paradox!

Neither discussing the document nor the controversy is the purpose of this paper. We started with *Dominus Jesus*, because its intention, and merit, is to be a reminder of the fact that the Christological question is unavoidable: Christianity wants to continue to exist, and the identity of the Church, her way of relating to the world and her mission ultimately depends on the answer such question meets.

There were reasons for *Dominus Jesus*. The theological quest *vis-à-vis* the religions and interfaith dialogue had become especially lively in the final decades of the twentieth century. *Nostra Aetate* (1965) marked the beginning of a revolution with regard to the Church's attitudes to other believers, by emphasising God's universal salvific will (1Tim 2:4) and the presence of elements of truth and holiness in other religions. *Lumen Gentium* 16 affirmed the connection between the Church and those who have not yet received the gospel—including the followers of other faiths, and stated unambiguously that, under appropriate conditions, salvation is indeed possible outside the Church. *Gaudium et Spes* 22 explained that this is possible because the Holy Spirit unites all people to the Mystery of Christ «in ways known to God». Even when it happens outside the Church then salvation

is always in Christ, and because of Christ there is always a connection between those who are saved and the Church.

The revolution of Vatican II encouraged theological reflection on the religions and on their possible role in God's plan of salvation, and in the late 1970s and 1980s, the panorama of theological opinions was so broad that scholars felt the need of simplifying it by grouping them under headings: the most famous maybe is Alan Races' exclusivism-inclusivism-pluralism classification. Theologians struggled to reconcile two fundamental principles: God's universal salvific will and Jesus Christ as the only Saviour; and sometimes the latter happened to be more or less sacrificed in order to acknowledge a «salvific value» present in other religions. *Dominus Jesus* was a warning to the risk of Christological relativism and, by recalling the Tradition, addressed a number of emerging Christological trends:

In contemporary theological reflection there often emerges an approach to Jesus of Nazareth that considers him a particular, finite, historical figure, who reveals the divine not in an exclusive way, but in a way complementary with other revelatory and salvific figures. The Infinite, the Absolute, the Ultimate Mystery of God would thus manifest itself to humanity in many ways and in many historical figures: Jesus of Nazareth would be one of these. (*Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*, 9).

These theses are in profound conflict with the Christian faith. The doctrine of faith must be firmly believed which proclaims that Jesus of Nazareth, son of Mary, and he alone, is the Son and the Word of the Father. (*ibid.* 10).

Jacques Dupuis has pointed out that the true question behind the theology of religions is the Christological question: the theological evaluation of the religions depends on the Christology that underpins it.¹ Notions of Church, mission, religions and salvation, all depend on our understanding of Christ: *Dominus Jesus* came because clarifications were deemed necessary with regard to what is non-negotiable. This is why this paper deals with Christology.

The Hardest Challenge of All

Over twenty centuries the history of Christianity has been quite successful, except for the one challenge that has consistently proved the hardest: to this day, Jesus Christ has touched Asia only marginally. Asia seems to be quite happy without Christ; it is not against Christ,

1. Cf. J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis Books, 1997).

but is also not easily conquered by him. Asia has such cultural and spiritual richness that unless Christ is really special, he is welcome to be one among many offerers of a salvific path, but certainly not with the right to claim a privileged position. The task of Christology is therefore very «practical» and more demanding in Asia than elsewhere, as it seeks to equip Christians in Asia (including missionaries) with a deep understanding of Christ that is both in continuity with the Christian faith and relevant to Asia's people and societies, so that their Christian witness may be credible to the eyes and ears of Asia. And this is why this paper speaks of Asia.

The intention here is to encourage reflection *vis-à-vis* the quest for adequate understanding of Christ in Asian perspective, where «adequate» stands for both in harmony with the faith that we have received (Tradition), and in harmony with the mind and heart of Asia to whom Christ wishes to give his light. In this sense adequate also means «effective».

This paper explores various Christologies born of Asia, paying more attention to the specific—*contextual*—questions they address rather than to the resulting theories. Asian Christologies are examined not in order to discover new exotic titles for Jesus Christ but to understand the features of the Asian context and learn from praiseworthy attempts to offer Jesus as the answer to the challenges they present.

The landscape of Asian Christology is vast and an exhaustive presentation is beyond the scope of this paper. Rather, this is little more than a collection of raw materials, and is offered to a Xaverian audience in particular as an introduction to the richness of theological and pastoral reflection grown out of Asia in recent decades and of which some of us might not be aware.

This exploration is ecumenical: its scope considers both Catholic and extra-Catholic perspectives, because Asian theology happens across denominational borders more comfortably than it has done in the West. The focus is on the twentieth century, especially after Vatican II, and the beginning of the twenty-first. The selected theologians are all Asian by birth.

Various areas and issues of extreme importance are omitted for reasons of time and space, like for example, the whole development of theologies in Islamic Asian contexts.

The exploration begins with theology from Asia in general, to identify features that are common to Asian Christological perspectives across contextual borders. Particular Christologies are presented under two broad headings: South Asian and East Asian, preceded by introductions to each of these two broad areas. Some considerations on the relevance of Asian Christology to the Xaverian missionaries conclude the paper.

Exploring Asian Christologies

The Development of Asian Theology

Antecedents to contextual theology can be found in Asia at the beginning of the twentieth century. However, authors agree that Asian theological reflection started to take shape as a trend in its own right in the 1970s. For the Catholic Church in those years the Federation of Asian Bishops' Conferences began, soon to become a point of reference for the development of a Church more profoundly and truly rooted in the Asian context.² This does not imply that Asian Catholic theology begins with the FABC, but it is rather likely that ideas current among theologians in Asia, at the ecumenical level, found their way into the reflection of the Federation.

Especially in its beginning, Asian theology develops mostly outside the Catholic denomination. Historical circumstances and ecclesiological concerns—for example, but not exclusively, the still lingering suspicion towards modernism during the pontificate of Pius XII—did hinder such development until the atmosphere slightly relaxed with the Second Vatican Council. Precisely the «universality» of the Catholic Church, that is one of its fundamental and most beautiful features, paradoxically functioned as a braking force, to which of course Protestant Churches were not bound.³ Because Asian theology—and Christology in particular—has developed mainly as an ecumenical endeavour, any objective attempt to appreciate it cannot be submitted to any confessional filter. For this reason the theologians here mentioned belong to a variety of ecclesial denominations.

Beyond the Particular: Features Common to All Asian Theology

The first step to understand contextual theology is to identify the context where it emerges and the specific features of that context which theology must address.

During the second half of last century, Churches and theologians came to agree that the essential characteristics of the Asian context are its cultural and religious richness on the one hand, and the socio-economic poverty of the great majority of Asia's people. In 1974 the first plenary assembly of the FABC stated that Christianity can be truly Asian only if it exists in a threefold dialogue with the cultures, the religions and the people of Asia,

2. On the history and purpose of the FABC, see: F. Wilfred, «The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC),» in G. Rosales and C. G. Arevalo, *For All the Peoples of Asia* (Quezon City: Claretian Publications, 1992), xxiii–xxx.

3. Cf. D. M. Thompson, «Introduction: Mapping Asian Christianity in the Context of World Christianity,» in S. C. H. Kim *Christian Theology in Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 9.

the majority of whom are poor.⁴ If the task of theology is to help Christians understand their own faith and mission more adequately, then its task *vis-à-vis* Asian Christianity is to take these three fundamental dialogues as its framework.

Among Protestants, also in 1974, many of the participants in a joint gathering of the Society for Biblical Studies and of the Indian Christian Theological Association agreed with J. R. Chandran's position that Asian theology must necessarily support «liberation for dialogue» (with cultures and religions of India) and «liberation from» injustice and the forms of poverty it creates.⁵ This initial insights have become the guiding principle of theology from Asian perspective across confessional borders: all attempts to articulate the understanding of and faith in Christ (Christology) and the understanding of Church (ecclesiology) from an Asian perspective must do so in dialogue with Asian cultural and religious richness as well as with the reality of Asian poverty. If not they lose their specific Asian character. This has significant consequences, as it implies that interfaith relations and liberation are essential dimensions of Asian theological reflection, and not mere «pastoral applications».

Mapping Asian Christologies

Defining the Terms

The meaning of the phrase «Asian theology» can be ambiguous. It is obviously theology that has to do with Asia, nevertheless it is ambiguous because the connection between theology and Asia can vary. For example, theologians like Jacques Dupuis or Bede Griffith were European but spent most of their lives immersed in Asian contexts. Is their theology Western or Asian? Likewise, Asians Peter Phan and Jung Young Lee are Asian

4. Cf. FABC, «Evangelisation in Modern Day Asia. Statement and Recommendation of the First Plenary Assembly», Taipei, Taiwan, 27 April 1974, nos. 9–24, in G. Rosales and C. G. Arevalo, *For All the Peoples of Asia*, op. cit., xxiii–xxx.

5. Cf. J. R. Levinson and P. Pope-Levinson, «Toward and Ecumenical Christology for Asia», *Missiology: An International Review*, Vol. 22, 1994/1: 3–4. Cf. D. M. Thompson, «Introduction: Mapping Asian Christianity in the Context of World Christianity», in S. C. H. Kim, *Christian Theology in Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 12: «The most obvious common feature was poverty, which affected as much as eighty per cent of the population in countries such as Bangladesh and the Philippines... With the partial exception of Japan, even the economic success stories of Asia, such as South Korea and Singapore, have proved to be vulnerable to cyclical downturns. Asia also shared colonial and post-colonial experiences in the sense that even those countries that had never been politically part of western empires were dominated by economic influence of the West. Thus another major reality was the poor. If Christianity was not good news to the poor, then it would be good news for no one.»

but lived significant part of lives in the USA. Is their theology Asian or American?⁶ Is the-ology Asian when it explicitly addresses concerns that arise from the Asian context? And is it Asian when it comes from experience of Asia but addresses issues beyond the Asian context? These examples and questions point out the inherent flexibility of the concept of Asian theology, and can help beware of too restrictive definitions and appreciate the various contributions by a) Asians theologians in Asia, b) Asian theologians in the West and c) non-Asians theologians in Asia.

Classifying Asian Theologies

The variety of contexts within Asia has generated an equal diversity of theological perspectives. Levinson and Levinson suggest a criterion to classify and evaluate them. In their view authentically Asian theology is able to give equal attention to both the religious-cultural character of Asia and its socio-political situation simultaneously and harmoniously. However several Asian theological contributions have at some stage veered towards either one or the other focus, especially in Christology.⁷ These «single-issue» attempts are often praiseworthy, but still fall short of being authentic Asian theology.

Some «single-issue» Asian Christologies centre on the idea of the *Cosmic Christ* whose active presence is detectable in all created reality, including cultures and religions which have therefore some role within God's plan of salvation. Joseph Sittler for example takes Colossians 1:15–20 as the starting point of his Christology, while Paul Donovan begins with Ephesians 1:9–10. The fundamental idea is that a common «stratum» is shared by Christianity and the other religions, which grants the latter some degree of participation in God's salvation dispensed in Christ. This is also the case of Panikkar's *The Unknown Christ of Hinduism* (1981), which presents Christ as the unrecognized implicit principle at the heart of Hinduism.⁸ These Christologies however, tend to marginalize the historical Jesus and, as a consequence, its prophetic impact on history; i.e. the visible dimension of God's Kingdom that Christ has come to establish on earth. In so doing they fail to address the other fundamental feature of Asian Christology (poverty).⁹

Other single-issue Christologies centre on the idea of Christ the *liberator in Asia*, as articulated by Sebastian Kappen in 1977 and emphasized at the 1979 conference of the

6. Cf. J. Y. Lee, «A Life in Between: A Korean-American Journey,» P. Phan and J. Y. Lee eds., *Journey's at the Margin: Toward the Autobiographical Theology in America-Asian Perspective* (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), 23–39.

7. Cf. J. R. Levinson and P. Pope-Levinson, «Toward and Ecumenical Christology for Asia,» op. cit., 4.

8. Cf. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll: Orbis Books, 1981).

9. Cf. J. R. Levinson and P. Pope-Levinson, «Toward and Ecumenical Christology for Asia,» op. cit., 4–6.

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT). This Christological position directly confronts Asia's poverty but is twice vulnerable: first, it tends to overestimate the impact that Asian Christian minority's struggle for liberation may effectively have on Asia's societies; second, it often overlooks the struggle for justice that emerges from other religious movement, «exacerbating the isolationism that has all too often characterized Christianity in the past,» and neglecting the religious-cultural feature of Asia.¹⁰

More commonly Asian theological perspectives are classified according to a geographic-cultural criterion, that is according to the context rather than to the character the theology. For our exploratory purpose, they can be grouped under two broad headings, as South-Asian and East-Asian theologies, as each region is characterized by common characteristics. The following exploration, which focuses specifically on the Christological aspect, is arranged according to this criterion.

South East Asian Christologies

Features of South Asia Theology: Christianity's Relationship with Hinduism, Buddhism, and «South Asian» Islam

According to Felix Wilfred, it is possible to speak of theology from South Asia because, in spite of its diversity, the region shares a common Indic character in terms of civilization and history. For this reason the relationship with Hinduism and Buddhism fundamental for local contextual theologies, especially since the last decade of the twentieth century.¹¹

Christianity's relationship with Hinduism has influenced South Asian theology in three different ways. The first decades of the twentieth century saw the emergence of a theological approach aimed at expressing the Christian faith through the categories of classical Hinduism, in order to make it understandable to an audience with Hindu background. The inspirer of this approach was Brahmabandhab Upadhaya (1861–1907), a Bengali convert to Catholicism, whose intuition was then developed by missionaries like Pierre Johanns (1882–1955), a Catholic Jesuit priest from Luxembourg and Indologist. The same line was followed by Aiyadurai Jesudasan Appasamy, Vengala Chakkai and Pandippedi Chenchiah (members of the so-called «Rethinking Christianity in India' Group, after the title of a book published in 1938) and later by Ramon Panikkar and Stanley Samartha. This theological tradition inspired the ideal of the Christian *ashram*

10. Ibid., 6–7.

11. Cf. F. Wilfred, «Theologies of South Asia,» in D. Ford, ed., *The Modern Theologians* (Oxford: Blackwell, 2005), 503.

pursued by Catholics Jules Monchenin, Henry Le Saux and Bede Griffith, who can be possibly considered the precursors of the Catholic teaching on Christian-Hindu relations in *Nostra Aetate*.¹²

A second approach criticised Christianity's connivance with the marginalising structures of Hinduism which perpetuated poverty in society. This gave birth to *dalit* theology, formulated from the perspective of the *dalit*, the outcast and low caste people in South Asia.

The third approach, defined by Wilfred as «double-edge sword», consists in a two-fold theological critique of Christianity and Hinduism which rejects any encounter between the two faith that «is effected at the cost of liberation of the poor and oppressed:» this is followed by Jesuit theologians Sebastian Kappen (1924–1993) and Samuel Ryan (1939–).¹³

Similar approaches, observes Wilfred, can be identified *vis-à-vis* the Buddhist contexts of South Asia), where contextual theological reflection has developed less in official institutions than in centres of Christian-Buddhist encounter like Aloysius Pieris' Tulana Research Centre and the Study Centre for Religion and Society (now Ecumenical Institute for Study and Dialogue; it was directed by methodist theologian Lynn de Silva (1919–1982) from 1962 to the years of his death).

Also important for contextual theology has been Christianity's relationship with Islam in South Asia, which in that particular context assumes a more Asian character. The Henry Martin Institute in (founded in 1930 in Lahore, present day Pakistan, but now functioning in Hyderabad, India) must be mentioned, alongside Pakistani theologians Louis Macarenhas, Anwar M. Barkat, Charles Amjad-Ali; the Christian Study Centre in Rawalpindi (founded by Amjad-Ali, of the Christian Church of Pakistan) ; the Pastoral Institute of the Catholic Diocese of Multan, Pakistan. There are also emerging Bangladeshi theologians.¹⁴

South Asian Christology

Christology from South Asia is directly influenced by a theology of religion born of the interaction of Christianity with the various local communities of faith. As Christians are exposed to other believers, they see signs of God's active presence also outside the

12. G. V. Job, ed., *Rethinking Christianity in India* (Madras, 1938). F. Wilfred, «Theologies of South Asia,» op. cit., 504; cf. K. Kim, «India,» in J. Parratt, ed., *Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge, 2004), 48–9.

13. Cf. F. Wilfred, «Theologies of South Asia,» op. cit., 504–05.

14. Cf. *ibid.*, 506.

Christian community and understand more deeply the Christian tenet of God's universal plan of salvation. The irreplaceable role of Jesus Christ in the plan of salvation is always contemplated within its universal scope, and Christology may tend to assume relativistic tones. According to Wilfred, several South Asian theologians think that the mystery of Christ can be understood without having to use the language of uniqueness, which is seen as exclusivistic in the negative sense of the world, i.e. as an implicit negative judgement on the other religions. Likewise they tend to hold that the Chalcedonian Christological formula is not necessarily the best way to express the mystery of Christ in South Asian context.¹⁵

These theological perspectives generally remain within orthodoxy and perceived as authentically Christian. It is often a question of emphasis and not of denial of the norm of faith, as Christ is constantly seen in his relationship with other believers, rather than in isolation, and actively present in their religions. Nevertheless, excessive emphasis on the universal Christ, may expose theology to the danger of introducing a separation between the Cosmic Christ and the historical Jesus which is inconsistent with the Tradition. James Fennan sees this tendency as a return of Nestorianism, which was already addressed by the Early Church at the Councils of Ephesus (431) and Chalcedon (451).¹⁶ This Christology has its corresponding ecclesiology and soteriology: the Church is not just the community of the baptized but includes people of other faiths, and salvation is accessible to this «expanded Church,» and not limited to the community of the baptized or to any particular religion.

It is apparent that, unless carefully articulated and continuously kept in tension with other aspects of the Christian faith, these lines of thought risk crossing the boundaries of orthodoxy. At their best, however, the theological sensitivities of South Asia seem to have reached beyond the regional boundaries and «touched» the Churches: in the Catholic Church, for example, some of the teaching of the FABC¹⁷ and the document *Dialogue and Proclamation* (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1991) seem to reflect the South Asian spirit; the same could be said regarding the pronouncements of the World Council of Churches on the Protestant side.

The Christological question «Who do you say I am?» in South Asia has been answered not only within the Christian community, and according to Kirsteen Kim, South

15. Ibid., 506–07

16. Cf. J. Fennan, «Asian Trends in Theology—A Return to Nestorianism?», *Atma o Jibon*, PIME Bangladesh. <http://www.atma-o-jibon.org/english/home_uk.htm>.

17. For example cf. FABC Office of Theological Concerns, «Methodology: Asian Christian Theology—Doing Theology in Asia Today», *FABC Papers*, 2000.

Asian Christology has been influenced by the thought of prominent Indian Hindu thinkers on Jesus. For example the Hindu Mazoomdar inspired Upadhaya (Christian) to understand Jesus as the True Teacher (*Sat Guru*) at the heart of Hinduism, and the above mentioned Christian *ashram* tradition.¹⁸ Appasamy and Chakkarai have explained Christ as *Avatar* (the Hindu concept of a temporary appearance of the divinity under human form when divine intervention is necessary to renew the world ruled by evil), although with a Christian twist.¹⁹

When South Asian theologians have been concerned primarily with the issue of poverty, Jesus has been portrayed as the liberator, revolutionary teacher close to the out-cast and as himself a *Dalit* (Kappen, Soares-Prabhu and Ryan).²⁰

Two South Asian Christologies: Thomas and Pieris

Thomas and Pieris develop their Christologies in dialogue with both the religions and the poor of Asia. They are from two different Christian traditions: Thomas is Protestant and Pieris Catholic; both are «South Asian,» from South India the former and Sri Lanka the latter, and theologise in dialogue with Hinduism and Buddhism respectively.²¹

Madathilparampil Mammen Thomas (1916–1996) was born in Kerala in a Christian family of the Malankara Mar Thoma Syrian Church. His faith grew in dialogue with Hinduism as well as with the social ideals of communism. He became a self-educated theologian deeply committed to the struggle for the poor. He was for many years active in the World Council of Churches, and from 1968 to 1975 he was Chairman of its Central Committee. In 1957 together with the Indian theologian P. D. Devanandan he founded the Christian Institute for the Study of Religion and Society, which aimed at providing guidance for the Church and society with regard to Hindu-Christian relations, ecumenical and social concerns.

M. M. Thomas' Christology is central to his theology.²² The goal of his «Christ-centred humanism» is not just to give an orthodox account of Jesus Christ, but to contribute to the humanization of society. For Thomas, the cosmic Christ is the Lord of history, actively present in any spirituality and religion (particularly Asia's religions) which is able

18. Cf. K. Kim, «India,» op. cit., 60–1.

19. Ibid., 62.

20. Ibid., 62–3.

21. On Pieris see also K. Fleming, *Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism* (Bern: Peter Lang, 2002).

22. Cf. A. Bird, *M.M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology* (PhD thesis, University of Edinburgh February, 2008), 83–100.

to inspire the struggle for justice. The Cosmic Christ constantly moves creation towards its final goal, i.e. a new humanity modelled after Christ. In this sense, Thomas' Christology provides a necessary corrective to much Asian liberation theology by not divorcing Christ the Liberator from Christ the eschatological goal of humanity, and historical liberation from eschatological salvation.²³

The Church encounters Christ present in «a larger history that includes all religions,» and the encounter occurs at the level of commitment to social justice and humanization.²⁴ Although liberation is central to Thomas Christology and ecclesiology, the cross—the symbol of the suffering and love of Christ—remains as the only valid criteria to discern which movements for social justice are agents of true liberation.²⁵ The new society envisaged by Thomas can be described as three concentric circles around Christ: the inner one is the Eucharistic community of the Church, understood ecumenically; then comes the circle of the followers of other faiths who acknowledge «the pattern of suffering servanthood as exemplified by the crucified Christ» (like Gandhi); and then the larger circle of those who struggle for justice, without a conscious commitment to Christ.²⁶

Aloysius Pieris is a Roman Catholic priest from Sri Lanka, a member of the Society of Jesus, a theologian and indologist. He was the first non-Buddhist to earn a doctorate in Buddhist Philosophy from the University of Sri Lanka in 1972. As a Sri Lankan Christian theologian he always felt the need to understand Buddhism from within, and trained in Buddhist meditation under the guidance of a Buddhist monk. He founded the Tulana Research Center in Kelanya (1974) for the promotion of Buddhist-Christian understanding and cooperation *vis-à-vis* social concerns.

Pieris argues that the reason why Christ and Christianity have failed to conquer the heart of the vast majority of Asian people is because they have arrived «in Asia» but never become «of Asia». His Christology and ecclesiology are to be understood from this perspective: how can Christ and Christianity truly take roots in Asia and become part of it, as with other great religious traditions? Christian missionaries have generally presented Asia with either the «Christ against religions» or the «Christ of religions». Pieris considers both models inadequate, because they separate religion from liberation and betray the connection between Asia's religiosity and Asia's poverty.²⁷

Peter Phan summarises Pieris' Christology with the image of the «Poor Monk». In

23. Cf. J. Levinson and Pope-Levinson, «Toward an ecumenical Christology for Asia,» *op. cit.*, 9–10.

24. *Ibid.*, 11.

25. *Ibid.*, 12.

26. *Ibid.*, 9.

27. Peter Phan, «Jesus the Christ with an Asian Face,» *Theological Studies* 57 (1996), p. 408.

Asian religious traditions the monk unites in himself both the religious spirit and the poverty of Asia, which makes him one with the crowd of those whose poverty is involuntary. Pieris' Christology gives special emphasis to two events in the life of Jesus: the baptism at the river Jordan and the crucifixion on the Calvary. At the beginning of his public ministry Jesus embraced prophetic asceticism as expression of his relationship with the Father and commitment to his mission to the poor. His entire life then was crowned by a second «baptism» on the cross at the Calvary. Christ's life of voluntary poverty was a total «yes» to God and a definitive «no» to Mammon.

According to Pieris, if Christianity is to become truly «of Asia» it must undergo a Christ-like twofold baptism in the religiosity and in the poverty of Asia. This is concretely achieved by embracing the lifestyle of the monk who by his voluntary poverty, which is expression of deep religious commitment, becomes meaningful to the life and heart of the Asian masses. Pieris' Christology is liberation Christology that generates liberation ecclesiology and praxis immune from the danger of reducing holistic and eschatological liberation (material and spiritual) to mere class struggle (socio-political). This Christology is inseparable from an ecclesial praxis of conversion to God and to the poor based on deep spiritual motives, in harmony with the Asian heart. When the Church will have the courage to undergo the twofold baptism, Christ will become meaningful to the Asian masses and Christianity will finally become «of Asia».²⁸ — **End of part one.**

*The second part of the article
will appear on the next issue of Quaderni del CSA*

28. Cf. Pieris Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

Esperienza missionaria di p. La Ruffa

MATTEO REBECCHI

P. Aldo La Ruffa, Missionario Saveriano, classe 1928, in Indonesia dal 1957, si è reso disponibile a raccontare la propria esperienza missionaria che lo ha visto operare nella diocesi di Padang per oltre 52 anni in diversi campi pastorali, regalando una viva testimonianza dello spirito dei «primi tempi» dei Saveriani a Sumatra e del desiderio di annunciare il Vangelo in un ambito, quello della città di Padang, caratterizzato dalla presenza dell'Islam radicale tipico dell'etnia Minangkabau. La conversazione, registrata il 14 gennaio 2010 nella Casa di Ritiro delle suore Canossiane al Bintaro, Jakarta, è stata trascritta e riadattata da p. Matteo Rebecchi che ha riveduto il testo per la pubblicazione, pur cercando di non alterarne lo stile colloquiale, e aggiungendo alcune note esplicative al testo.



Sono arrivato in Indonesia, a Padang, alla vigilia di Natale del 1957. Ho incominciato ad inserirmi nella comunità dei padri Saveriani con l'incarico, ricevuto solo dopo due o tre giorni, di diventare insegnante di fisica nel liceo Don Bosco, senza sapere ancora una parola di Indonesiano. Per fortuna (sic!) proprio in quel periodo avvenne la rivoluzione¹, e quindi l'apertura della scuola venne rimandata. Io ero l'unico missionario con la patente e bisognava salvare la macchina del vescovo, per cui mi hanno chiesto di portarla a Payakumbuh, a circa 120 km da Padang. Nel frattempo, con p. Silvano Laurenzi, avremmo studiato la lingua con un fratello religioso². Così siamo andati a Payakumbuh, ma dopo due o tre giorni il fratello che doveva farci da insegnante è tornato a Padang e noi siamo rimasti in due, da soli, nel mondo Minangkabau³ senza sapere una parola di indonesiano. Così abbiamo dovuto arrangiarci, incominciando a praticare il nuovo idioma e creando tante situazioni da barzelletta, perché, non conoscendo la lingua, «si scambiava facilmente l'asino con il mulo».

Ho fatto amicizia con un giovane musulmano che voleva studiare l'inglese e così imparavo da lui i primi rudimenti di indonesiano. Con questo giovane universitario musulmano si era creata una certa amicizia. Quando si è trattato di tornare a Padang con

1. I rivoltosi si opponevano all'autoritarismo di Soekarno e proclamarono il 15 Febbraio del 1958, a Bukittinggi, il Governo della Repubblica Rivoluzionaria Indonesiana. La ribellione verrà repressa nel 1961.

2. Della congregazione olandese dei Fratelli di Tilburg.

3. L'etnia Minangkabau, al 100% islamica, è tipica della zona di Sumatra occidentale. Il suo centro politico è Padang, mentre quello etnico-culturale è Bukittinggi.

la macchina, avrei dovuto unirmi al convoglio militare, ma non si sapeva a che ora si sarebbe messo in viaggio: partiva sempre improvvisamente, di notte, perché nel tragitto Payakumbuh-Bukittinggi e Bikittinggi-Padang succedevano spesso delle disgrazie, in quanto i ribelli facevano esplodere le auto con il bazooka. Allora questo giovane mi ha chiesto di fargli sapere quando sarei partito, perché mi avrebbe spiegato il sistema per arrivare a Padang.

Per partecipare agli esercizi spirituali con i Saveriani, saremmo partiti il mercoledì successivo e così questo giovane musulmano mi ha dato le seguenti indicazioni: «Non prendere nessun passeggero lungo la strada, metti la bandiera vaticana e quella indonesiana, e puoi andare. Quando arrivi nel tal punto, in quella curva, suona tre volte il clacson e vai avanti sicuro che non ti succederà niente — era un punto in cui i ribelli erano appostati sulle colline. Poi, dopo 15 km, in quest'altro punto, suona ancora il clacson tre volte, solo tre volte, poi vai avanti». Allora con Laurenzi, abbiamo pregato, ci siamo affidati a Dio... e siamo partiti. Siamo partiti, abbiamo suonato il clacson con una gran paura, e... ce l'abbiamo fatta! Abbiamo ringraziato il Signore quando siamo arrivati a Bukittinggi, accolti da p. Mario Boggiani, e poi da lì fino a Padang.

Dopo gli esercizi il mio compito era quello di professore di fisica nella scuola superiore «Don Bosco». Ho iniziato ad insegnare in inglese, secondo la richiesta del direttore, ma dopo due lezioni è arrivata una delegazione di sei studenti, tre ragazzi e tre ragazze, che mi hanno detto: «Guardi che la fisica è già difficile in indonesiano. In inglese non riusciamo proprio a capire niente!». Allora ho parlato col direttore e ho deciso di fare le lezioni in indonesiano. Ma dovevo prepararmi. Ho chiesto un mese di vacanza e sono tornato da solo a Payakumbuh, che era un posto calmo per studiare, e ho cominciato a tradurre e a prepararmi.

Ai primi di settembre sono rientrato a Padang per cominciare l'insegnamento. Naturalmente alla sera preparavo le lezioni e al mattino per un'ora facevo la mia lezione con tutti gli esperimenti che potevo, senza dare occasione ai ragazzi di fare domande, perché... le risposte non le avevo ancora imparate. E così sono andato avanti per alcuni mesi. Successivamente la lingua ha incominciato a sciogliersi. Ho imparato bene l'indonesiano ed in seguito ho potuto insegnarlo ai padri nuovi che venivano dall'Italia. L'ho insegnato a Santandrea, a Scaglia, e a molti altri padri che sono venuti dopo.

Nello stesso tempo sono stato chiamato a diventare il coadiutore del parroco della Cattedrale, assieme a p. Galli. Nel 1963 il parroco era diventato cappellano militare e la parrocchia andava «in malora», mentre la responsabilità era attribuita a Galli e a me. Ad

un certo punto non abbiamo resistito e abbiamo chiesto al vescovo⁴ di cambiare, ma sia lui che il parroco lo hanno considerato un atto di ribellione. Il giorno dopo mi hanno mandato a sostituire p. Spinabelli che era parroco di S. Francesco a Padang Baru⁵ e nello stesso tempo mi ha dato l'incarico di riaprire il seminario «Maria Nirmala» che era stato chiuso per mancanza di vocazioni.

Cominciai allora una nuova fase, come parroco, dopo essere stato insegnante. Padang Baru era una parrocchia molto ampia, ma con soltanto una novantina di cattolici registrati. Nella notte di Natale la folla era così grande che aveva riempito la cappellina, con una capienza di 30 o 40 persone⁶, ma molti avevano dovuto seguire la celebrazione eucaristica da fuori. Da dov'erano spuntati tutti questi cattolici? Non sapevo che ci fosse. Quando si sono presentati, ho capito che erano sparsi qua e là nella zona. Allora quella notte ho promesso loro: «Il prossimo Natale non ci sarà nessun cattolico fuori di chiesa». E per realizzare questa promessa ho cominciato ad ampliare la cappella.

Nello stesso tempo, visto che il vescovo mi aveva dato l'incarico di aprire il seminario, sono andato in giro a cercare dei ragazzi. Ne ho trovati una quindicina, della 5a e 6a elementare, ma non sapevo dove metterli. Due camere, che un tempo erano state occupate da mons. De Martino⁷, le ho trasformate nella 5a e 6a classe del seminario. Poi sono andato dal vescovo e l'ho informato che il piano terreno del vecchio orfanotrofio era usato dalle scuole elementari, per cui se voleva veramente che io riapriessi il seminario, i ragazzi avrebbero potuto dormire al primo piano, ma rimaneva il problema della scuola. Dovevo allora costruire una nuova scuola elementare, fuori dall'edificio del seminario. Il vescovo si è detto d'accordo e ho iniziato a chiedere i permessi e a fare i disegni, costruendo la prima scuola elementare, che è quella che successivamente è stata trasformata nel convitto dei mentawaiiani di fronte alla parrocchia. Abbiamo dedicato la scuola a Yos Sudarso⁸, che a quei tempi era stato dichiarato eroe nazionale, e poi, all'inizio del 1965 il presidente Soekarno ha inviato la moglie, la signora Yos Sudarso, per l'inaugurazione.

Dopo l'inaugurazione della scuola, visto che il seminario era utilizzabile, le due stanze usate dai ragazzi si erano rese disponibili per le suore ALI. Alcune di esse lavoravano alle Mentawai, mentre altre due, infermiere, erano a Padang ma non avevano ancora

4. Mons. Raimondo Bergamin sx, primo vescovo della diocesi di Padang dal 1961 al 1983.

5. Una delle parrocchie della città di Padang. Il seminario «Maria Nirmala» (Maria Immacolata) è situato nel complesso della stessa parrocchia.

6. Era la cappella di un orfanotrofio risalente al periodo olandese.

7. Mons. Pasquale De Martino sx, diventato Prefetto Apostolico di Padang tra il 1952 al 1961.

8. Ammiraglio cattolico Madya Yosaphat Sudarso, perito nel 1962 in uno scontro con unità olandesi nella campagna *Trikora* per l'annessione di Papua Occidentale all'Indonesia.

un lavoro. Volevano mandarle a Bagansiapiapi, ma ho fatto sapere al monsignore che ne avevo bisogno per aprire un ambulatorio, perché in quella zona i cattolici erano ormai 250 e di essi molti erano poveri. Da lì è nato il primo ambulatorio con il nome «Policlinico Yos Sudarso».

Quando poi è successa la disgrazia di p. Castelli, morto senza ricevere il necessario aiuto nell'ospedale civile⁹, il vescovo ha deciso che c'era bisogno di costruire quello cattolico. Il Policlinico Yos Sudarso venne trasferito nel luogo dove sarebbe sorto il nuovo ospedale che avrebbe mantenuto lo stesso nome. Ma è stato difficile ottenere i permessi e solo nel 1976 è diventato ufficialmente ospedale, un periodo di circa 10-12 anni.

Durante la sua costruzione ci sono state divergenze di opinione tra me e il vescovo. Innanzitutto dal 1965, come rettore del seminario, avevo iniziato a lavorare ampliando la chiesa, costruendo la scuola e mi stavo dando da fare per le varie cappelle. Improvvisamente è arrivato in visita il p. Vanzin, consigliere generale, che mi chiamò e mi fece uno strano ragionamento. In quel periodo, a causa di un malinteso, il vicario generale si era dimesso e con lui diversi parroci, protestando contro gli orientamenti del vescovo nell'amministrare la diocesi. Il vescovo aveva accettato le loro dimissioni e ha cercato il sostituto del vicario generale pensando a p. Pietro Grappoli che era a Sikakap¹⁰. P. Pietro ha accettato volentieri ed è venuto a Padang, ma il vescovo Bergamin non andava d'accordo con lui, «non lo voleva tra i piedi», anche se sarebbe dovuto andare in episcopio. Allora, visto che il vescovo gli ha chiesto dove sarebbe voluto stare, p. Pietro ha scelto di diventare rettore del seminario. In questo modo bisognava trasferire La Ruffa che in quel momento era rettore del seminario (*ride*).

Allora p. Vanzin è venuto da me ma non mi ha spiegato la vera ragione del mio trasferimento, anche se io ho capito com'era la storia. Mi ha detto che negli ultimi anni la Congregazione Saveriana aveva avuto un incremento di 20-25 preti all'anno e non sapevano dove mandarli. Inoltre questi nuovi giovani, venuti dopo il Concilio, non si adattavano facilmente come noi e perciò non potevano essere mandati allo sbaraglio: bisognava preparare loro un posto. Alla mia richiesta di maggiore chiarezza ha replicato che la Congregazione aveva pensato di sviluppare il Riau, perché il Riau è una regione immensa¹¹ e ci sono delle grandi prospettive, ma come personale c'era soltanto p. Galli (provvisoriamente parroco ad Air Molek, ma al momento a Pekambaru dove non c'era

9. P. Primo Castelli muore nel 1972 dopo aver ingurgitato accidentalmente un pesticida. Portato subito all'ospedale civile morì senza poter essere soccorso in quanto al momento non c'era nessun medico presente.

10. Una delle 4 parrocchie delle isole Mentawai.

11. Il Riau è un'area di 89.000 Km² situata nella parte centro-orientale dell'isola di Sumatra.

nessuno), e p. Fantelli a Bagansiapiapi¹². Quindi avevano bisogno di uno che preparasse il posto e, secondo lui, ero uno che aveva la capacità di sviluppare delle opere. «Te la stenti?», mi ha chiesto. Gli ho risposto: «Senta padre, se devo andare al Riau, me lo dica chiaramente. Solo, le faccio sapere che sono malato — in quel periodo ho avuto l'ameba — e devo curarmi prima di poter andare là. Mi mandi in vacanza — erano già nove anni che ero in Indonesia e non ero ancora tornato, perché allora si andava in vacanza per la prima volta dopo 10 anni — così mi rimetto in salute e quando rientro mi potete mandare dove volete». In questo modo sono andato in vacanza. Sono arrivato in Italia che pesavo 48 kg e dopo un mese ero già 70!

Nel 1965 sono tornato in Indonesia insieme ad altri due padri nel momento in cui era scoppiata la rivoluzione del G-30-S¹³. Arrivati a Bombay il capitano della nave ci ha comunicato che forse non avremmo potuto approdare a Jakarta, ma avremmo dovuto proseguire per l'Australia. Invece, quando siamo arrivati nelle acque indonesiane, le cose si erano già un po' calmate e ci hanno fatto entrare nel porto. Abbiamo avuto grosse difficoltà per sdoganare i bagagli. Siamo poi rientrati a Padang dove ho chiesto al vescovo un compagno per non andare da solo al Riau.

È venuto con me p. Casali che era appena arrivato e non sapeva ancora parlare indonesiano, quindi che aiuto poteva darmi? Più che aiutarmi dovevo essere io ad insegnargli la lingua. In ogni modo siamo andati a Pekanbaru. Lì non ero soltanto parroco, ma dovevo occuparmi anche delle scuole che partivano dall'asilo infantile fino alla sesta elementare. Mi sono interessato per rendere l'istituzione scolastica autonoma e nello stesso tempo ho iniziato a preparare altre residenze. Sono andato continuamente ad Air Molek, dove ho riaperto la parrocchia e ho cominciato a costruire la scuola, chiedendo i necessari permessi.

Air Molek è a circa 310 Km da Pekanbaru e potevo andarci ogni due o tre mesi. Ci voleva una giornata di barca a motore per arrivare al porto della Stanvac che aveva i pozzi di petrolio a Lirik e aspettare un autocarro per continuare fino ad Air Molek. A dir la verità ero già stato a Lirik nel 1958 dopo due o tre settimane che ero in Indonesia, assieme a p. Sandro Pataconi. Avevamo viaggiato con un'auto militare, partendo al mattino da Pa-

12. Pekanbaru è la capitale della Provincia del Riau, a circa 200 Km da Padang. Alla stessa provincia appartengono le città di Air Molek verso sud e Bagansiapiapi siutata verso nord sulla costa dello stretto di Malacca.

13. Tentativo di colpo di stato del 30 Settembre 1965, nel quale furono uccisi 6 alti graduati dell'esercito. La strage, attribuita a ribelli comunisti, divenne il punto di partenza per l'ascesa al potere del generale Soeharto, che dopo pochi mesi assumerà l'incarico della Presidenza della Repubblica Indonesiana sostituendo Soekarno.

dang e arrivando alla sera del giorno dopo, chiamati da alcuni americani per battezzare i loro bambini, visto che non c'era nessun prete. E così ci siamo resi conto della situazione. Da Pekanbaru mi sono interessato per sviluppare quella zona dove avevamo la terra e una piccola scuola. Prima di me p. Morini ed altri avevano aperto una scuola materna nella casa parrocchiale. Io ho preparato tutto e poi p. Fantelli è diventato il primo parroco.

Nello stesso periodo, nella parte orientale del Riau ho costruito la scuola a Duri, mentre a Dumai, quando è stata aperta la strada, abbiamo costruito la prima chiesetta di bambù con p. Piero Calvi, in una zona allagata. Quando poi si è reso necessario un posto di riposo nel tragitto tra Bagansiapiapi e Pekanbaru, abbiamo costruito una piccola canonica a Dumai che è diventata la casa del catechista, ma che, all'occorrenza, serviva al padre di passaggio. Lì abbiamo costruito anche la chiesa che successivamente è diventata parrocchia con l'arrivo del prete stabile. Anche Duri è diventata parrocchia, così come pure Air Molek.

Da Dumai si poteva servire sia Bagansiapiapi come pure le isole di Selat Panjang e Bengkalis. Quando abbiamo iniziato in tutto il Riau c'eravamo soltanto io e p. Casali a Pekanbaru mentre p. Fantelli era a Bagansiapiapi. Poi, dopo che sono state preparate le varie residenze, siamo arrivati ad avere due padri ad Air Molek, uno a Duri, uno a Dumai e tre a Pekanbaru che servivano gli americani della Caltex¹⁴. Attraverso i contatti con i dipendenti della Caltex ho potuto costruire la chiesa di Rumbai, che ormai è diventata una parrocchia. Questa chiesa l'ho curata dal disegno fino alla costruzione, andando e venendo da Pekanbaru. Successivamente a Dumai ho aiutato a costruire la scuola e la nuova canonica, come pure a Duri. E tutto facendo nello stesso tempo il parroco.

Nel 1974 ho chiesto a p. Casali di sostituirmi nell'impegno di parroco perché volevo seguire soltanto le scuole, e cioè la scuola media e quella superiore in costruzione — entrambe sono costruzioni mie dal progetto all'esecuzione. Poi abbiamo costruito la scuola elementare a due piani, il policlinico e la casa delle suore francescane che mi hanno aiutato molto nel trasformare l'ambulatorio in maternità. Questa clinica è successivamente diventata l'attuale ospedale «Santa Maria».

Quindi l'ospedale di Pekanbaru l'ho aperto io, dietro la spinta dal capo del Dipartimento della Sanità locale che era cristiano e che ha voluto con forza la trasformazione della clinica maternità in ospedale vero e proprio. Così mi sono fatto un po' di esperienza. E questo è durato fino al 1980, quando ho lasciato Pekanbaru per seguire un corso di 9 mesi a Manila. In seguito mi hanno mandato di nuovo nel Riau a Dumai, ma poi il nuo-

14. La Caltex, americana, ha diversi punti di estrazione del petrolio nella Provincia del Riau.

vo vescovo Situmorang¹⁵ mi ha trasferito a Padang per prendere in mano l'ospedale Yos Sudarso.

Quando il vescovo Bergamin ha voluto costruire questo ospedale, un grande ospedale con 150 posti letto, per i poveri, gli ho fatto capire che se voleva davvero servire i poveri, avrebbe dovuto valutare bene i costi. Una volta che hai aperto un ospedale per i poveri, come fai a mandarlo avanti? Inoltre ad un certo punto mi sono arrabbiato quando ho visto che la costruzione andava avanti ma non mi soddisfaceva. Ad un certo punto si sono accorti che si erano dimenticati dei bagni e dei servizi, e questo in un ospedale! Una volta ho chiesto al direttore dei lavori per quale scopo era stata costruita una certa area. La risposta è stata: «Non lo so. Una volta che è finita verranno i dottori e la divideremo a seconda delle esigenze». Stavano cominciando a fare l'ospedale immenso senza un progetto chiaro! Così non ho voluto più sentir parlare dell'ospedale.

Mons. Bergamin mi ha chiesto due volte di aiutarlo perché l'ospedale stava andando male. Nel 1980 ha cominciato ad avere problemi e nel 1981 è stato cambiato il direttore, ma il nuovo lo ha mandato in bancarotta. Era contro le suore e contro tutti, ma non si riusciva a licenziarlo. Ci hanno provato anche p. Marini e poi p. Laurenzi. Allora il vescovo venne a Dumai e mi disse: «Padre, tu sai che l'amministrazione della nostra diocesi non è tanto chiara. Io avrei bisogno di un economo. Ma prima dobbiamo chiarire i suoi compiti. Tu hai una certa esperienza nell'ospedale e nelle scuole, tutti i confratelli mi hanno confermato che sei capace. Mettiti a scrivere come pensi che debba lavorare un economo diocesano».

Ho scritto quello che era stato richiesto e l'ho mandato. Dopo due mesi il vescovo è tornato a Dumai e mi ha detto che col consiglio diocesano avevano studiato il mio progetto e avevano visto che era proprio quello di cui avevano bisogno. Ma purtroppo non c'era nessuno dei padri di Padang che fosse capace di portarlo avanti. Allora mi disse: «Dato che lo hai concepito tu, devi venire a Padang». E non ho potuto rifiutare.

Nella stesura del progetto avevo scritto che l'econo­mo diocesano doveva sapere di tutta l'amministrazione della diocesi, perché all'epoca l'ospedale era in deficit, così come lo erano le scuole. Tutte le opere e istituzioni dovevano rendere invece conto all'econo­mo perché fosse lui a decidere per le costruzioni e le altre questioni. Quando sono arrivato a Padang, visto che la situazione dello Yos Sudarso era critica, il vescovo mi ha chiesto di cominciare da lì. Ho dovuto cambiare i membri della direzione, mandar via il direttore, che era un mascalzone e che ha creato problemi anche in seguito. Ma l'ho preso per il suo

15. Mons. Martinus Dogma Situmorang OFM cap., vescovo di Padang dal 1983.

lato debole. L'ho lasciato parlare a lungo, poi gli ho chiesto cosa intendesse fare. Mi ha risposto: «Quello che stabilisce il vescovo. Io sono cattolico!». L'ho ringraziato, poi ho subito contattato il vescovo, che era alle Mentawai, dicendogli che avevo preparato la lettera di dimissioni del direttore. Poi ho comunicato al direttore che il vescovo aveva deciso per le sue dimissioni e che gli avrebbe dato una certa somma per poter tornare con la famiglia a Java. Abbiamo riunito la direzione dell'ospedale e l'abbiamo costretto a firmare. Così è andato via. Poi, i membri della nuova direzione mi hanno chiesto di assumere l'incarico di direttore, mentre fino ad allora l'ospedale era in mano ad un laico perché i padri non si erano interessati. Quindi, nel dicembre del 1984 sono diventato contemporaneamente economo della diocesi e direttore della Fondazione Yos Sudarso.

Ho dovuto rinnovare una situazione dove mancava tutto. Non c'erano mezzi moderni. Era un ospedale di tre piani senza un ascensore. C'erano soltanto scale e scivoli di cemento e di legno, e per portare il cibo ai malati bisognava spingere i carrelli su per i tre piani. Poi gli impiegati erano per più del 90% Minangkabau islamici. C'erano solo 3 infermiere cattoliche: una suora e due laiche. Però devo riconoscere che il nuovo vescovo mi ha dato, come ho chiesto, carta bianca dicendomi: «Fai e io non m'intrometto».

Era vescovo da un anno e, dalla mattina alla sera, l'unica preoccupazione sembrava essere unicamente l'ospedale, mentre c'era da badare alla diocesi. Occupandomi dell'ospedale lo liberavo da quella preoccupazione. Ho quindi potuto organizzare l'ospedale e ingrandirlo. Una volta sono arrivati dei tedeschi della *Misereor* che, dopo aver esaminato la situazione, mi hanno chiesto cosa potevano fare per aiutarmi. Li ho portati nel sotterraneo. L'ospedale era stato costruito senza prevedere la posizione della camera operatoria! Alla fine avevano scavato per trovare un posto. L'ambiente avrebbe dovuto essere sterile, ma in realtà c'erano fessure da dove potevano entrare anche i topi. Allora mi hanno aiutato a costruire la camera operatoria che esiste tuttora.

Poi ho cercato aiuti ovunque. Ho trovato borse di studio mandando a studiare ragazze cattoliche per diventare infermiere. In venticinque anni saranno già un centinaio le ragazze che hanno ricevuto questo aiuto e 5 sono laureate. Le suore, un po' alla volta, sono andate via. Ora ne è rimasta solo una. Prima mi aiutavano perché avevano promesso di lavorare nell'ospedale. Di fatto all'inizio c'erano 9 suore tra infermiere e impiegate nell'amministrazione, ma poi, una dopo l'altra, le hanno trasferite.

L'ospedale è andato avanti e va avanti bene. Pian piano è stato trasformato: siamo arrivati ad avere il 50% di operai, infermiere e dottori cattolici. Prima c'erano solo tre dottori di cui due cattolici e uno islamico. Ora ci sono 13 dottori cattolici a cui si sono aggiunti 2 specialisti, uno cattolico e uno islamico. Due miei ex allievi della Scuola Superiore Don

Bosco sono diventati dottori specialisti, uno di essi ortopedico, e hanno voluto lavorare lì solo per il fatto di essere stati miei alunni.

Quando ho costruito la camera operatoria la *Misereor* tedesca mi ha aiutato per l'edificio, ma non mi ha fornito le attrezzature. Allora per riempire due camere operatorie sono andato a Jakarta dove ho trovato un mio ex alunno cinese commerciante di strumenti medici. Io sapevo che lui, come cinese, non poteva rifiutarmi niente, visto che ero stato suo professore. Gli ho spiegato la mia necessità e mi ha risposto: «Guarda, padre, vai su dove c'è l'esposizione e scegli quello di cui hai bisogno. Scegli una coppia di ogni tipo apparecchio che ti serve. Uno te lo regalo, l'altro lo paghi quando hai i soldi». Così ho riempito due camere operatorie senza pagare niente. Un po' alla volta gli ho restituito i soldi, ma quando è morto ancora non avevo finito di pagare. Siamo rimasti molto uniti con la sua famiglia che è rimasta a Padang fino ad oggi. L'ospedale cattolico a Padang è una realtà straordinaria perché i protestanti hanno provato a fare la stessa cosa a Bukit-tinggi, ma se ne sono dovuti andare.

A Padang l'ospedale può esistere per il buon rapporto coi musulmani. Io rispetto tutti musulmani e loro mi amano. Non solo mi rispettano, ma mi vogliono bene. Sanno che non cerco il profitto. Se c'è un utile lo ridistribuisco. Ogni anno il profitto lo dividevo tra gli operai, gli infermieri e i dottori dando il «bonus», aumentando gli stipendi, cioè dando delle possibilità che prima non c'erano. Prima che arrivassi io non c'era la possibilità della pensione, mentre io ho iscritto tutti alla pensione della Conferenza Episcopale. L'avevo già fatto per i maestri prima di lasciare Pekanbaru, per cui questa è stata la prima cosa che ho realizzato arrivando a Padang. Ho dovuto cercare fondi per pagare parte dei contributi non ancora versati. Alcuni avevano già 10 anni di lavoro alle spalle, ma, senza contributi, la pensione era praticamente nulla. Tutti questi passi hanno attirato l'ammirazione anche degli islamici.

Noi curiamo tutti e loro sanno che la nostra opera è per tutti. Il motto che ho scelto per l'istituto Yos Sudarso è la frase di Matteo 25: «Ero malato e tu sei venuto a visitarmi». Chi è che parla? È il Signore. E questo è l'insegnamento che continuiamo a dare. Quando c'è un ammalato non guardiamo se è cinese, minangkabau, tapanuli, flores. No, quello è nostro fratello, un figlio di Dio, per cui vediamo Dio nel curarlo. E se è povero dobbiamo aiutarlo per cui quindi spesso facciamo sconti. Se non possono pagare, cosa vuoi fare? E questo è il mio modo di portare avanti l'evangelizzazione. Questo è l'unico modo di avvicinare i Minangkabau, che è quello di dimostrare loro che non devono avere paura di noi. Oggi gli impiegati non si scandalizzano se iniziamo il lavoro pregando, noi in modo cattolico, gli altri secondo la loro religione.

Ultimamente, per Natale, abbiamo permesso che, mentre noi celebravamo la messa nella cappella della «Biara»¹⁶, loro pregassero nel refettorio. Si sono riuniti lì, col loro capo, hanno fatto le loro preghiere per ringraziare. Non era una festa, era un incontro per ringraziare dello scampato pericolo durante il terremoto¹⁷ e per essere riusciti a curare più pazienti del normale. Mentre prima del terremoto i pazienti erano normalmente 60-65, adesso arrivano a 100 e oltre ogni giorno, nonostante che i mezzi siano diminuiti. Per questo dobbiamo fare di tutto per riportare l'ospedale allo stesso livello di come era prima del sisma e occorreranno almeno 6 mesi per farlo. — **Fine prima parte.**

*La seconda parte dell'intervista a p. La Ruffa
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

16. La Biara è la casa Regionale situata a pochi passi dall'Ospedale Yos Sudarso.

17. Il disastroso terremoto di Padang del 30 settembre 2009.

Sulle chiese domestiche nella Repubblica Popolare Cinese

Si offre qui, a cura della redazione, una ri-presentazione, in forma molto semplificata, di contenuti apparsi sul numero dell'autunno-inverno 2008 di China Study Journal,¹ attinenti alcuni contributi sui problemi e le prospettive legati alla crescente rilevanza delle chiese domestiche nelle RPC.



È sotto gli occhi di tutti un fenomeno di notevole portata in corso nella RPC ormai da molti anni: il fenomeno delle cosiddette Chiese Domestiche (CD). Sono raggruppamenti di fedeli, di tradizione protestante, i quali si incontrano in forma privata, per vivere insieme momenti di lettura, canti, preghiere, formazione.

Le CD sono apparse in relazione e reazione al progetto di controllare dall'interno le Chiese Protestanti attraverso una organizzazione denominata Movimento delle Tre Autonomie (MTA), parallela alla Chiesa Patriottica creata per i cattolici. Da una parte lo spirito di indipendenza che caratterizza il variegato mondo protestante, dall'altra lo spirito di iniziativa, e un sincero amore per la propria fede, hanno facilitato la realizzazione di tali luoghi ed esperienze di incontro, che nel tempo sono cresciuti in dimensioni, quantità, spirito di gruppo e missione, al punto che oggi stime non di parte parlano di una consistenza numerica nell'ordine dei 50-60 milioni, una dimensione che non può passare inosservata e che richiede, proprio per la sua stessa consistenza, l'adozione di un approccio nuovo, improntato al riconoscimento e al rispetto.

Passi in questo senso sono stati fatti: oltre a numerose indagini svolte sul campo, nel 2008 si è tenuto un convegno sponsorizzato da un organismo governativo, i cui materiali sono stati, almeno in parte, resi di pubblico dominio; passi che peraltro sono solo un preludio ad un dibattito interno, probabilmente lungo e articolato. Si può pensare che solo in seguito lentamente emerga una nuova policy da parte del governo.

1. *China Study Journal* Autumn-Winter 2008; Edmund Tang, "Editorial," 5-6; Liu Peng, "Three Questions Concerning the [Chinese] House Churches," 9-23; Liu Tongsu, "The Mandate of Heaven and the Sign of Times: The Essential Relationship Between the Government and the House Churches in the New Era," 24-33; Yu Jianrong, "Desensitising the House Churches," 34-50; Li Huawei, "Chinese House Churches Seen from the Perspective of Market Theory—A Case Study from Henan," 51-68.

Dati

Gli esperti che hanno preso parte alla conferenza — interventi e parte del dibattito sono stati diffusi in cinese, e altri autori i cui interventi sono stati tradotti nel numero citato di *CSJ* — convergono nell'attribuire al fenomeno una importanza notevole: le CD hanno un seguito molto più vasto delle Chiese Protestanti ufficiali; sono tutte provenienti da uno sfondo fondamentalista-evangelico, anche se molte sono più aperte di altre alla società e alla sfide dei cambi sociali; alcune sono ostili rispetto al governo, per la massima parte a motivo delle *policies* non illuminate di quest'ultimo; altre vorrebbero semplicemente essere lasciate in pace a praticare la loro religione. Molte vorrebbero essere registrate e operare legalmente, ma fuori dal quadro del MTA, che vedono alla stregua di un monopolio, il quale scomparirà in un futuro libero mercato delle religioni.

La tradizionale analisi governativa delle cause della crescita delle CD si polarizza attorno a tre risposte stereotipe: influenza dell'Occidente, carenze nell'inculcare la cultura scientifica e tecnologica, uno scadente livello di gestione del problema ai livelli di base. Ma queste interpretazioni non sono utili ad identificare le vere ragioni del fenomeno. In alternativa viene proposta la concomitanza di una serie di fattori.

Fattori legati allo scenario nazionale

Politicamente, nel passato si è fatto appello allo spirito patriottico, di cui le religioni dovevano mostrarsi campioni. In questo quadro una serie di *leaders* anziani e rispettati è stata epurata e sostituita da giovani, i quali però mancavano delle qualità e del rispetto del quale tali *leaders* godevano. Di conseguenza, si sono create delle forze centrifughe e di resistenza alle politiche antireligiose, forze che hanno trovato espressione nelle CD.

Un altro motivo è stata l'importanza attribuita, e l'invadenza di alcune grandi associazioni rispetto a gruppi più piccoli, i quali già nel passato non gradivano le *policies* delle denominazioni più numerose. Questi piccoli gruppi si sono perciò distaccati ancora di più, mantenendo e accentuando le loro peculiarità.

Terzo, a partire dal 1958 si è ufficialmente proclamato che si era entrati nella fase post-denominazionale (omologazione di tutte le diverse denominazioni protestanti in un'unica organizzazione). In realtà, la riorganizzazione dei servizi e dei luoghi di culto che ne è seguita (alle volte fatta in modo irrazionale, e risultante in ogni caso in una drastica riduzione) ha creato per molti delle reali difficoltà di partecipazione, a cui si è supplito con la creazione di «*meeting points*». La riduzione del numero dei luoghi di culto, e l'impossibilità di adattare alle nuove esigenze, si sono rivelate dei potenti fattori che hanno favorito la moltiplicazione delle CD.

Fattori individuali

La persecuzione lanciata dal governo ha impaurito molti, ma ha anche rafforzato altri: «Se mi costringi, mi onori, quando sono in prigione, sono innalzato». Questi coraggiosi testimoni hanno imparato come mantenere la fede e si sono gettati anima e corpo nella diffusione del messaggio evangelico, fino a diventare dei *leaders* rispettati. Questo dovrebbe insegnare che una mano pesante su gente di diversi tipi non ottiene lo stesso risultato ovunque. Metodi coercitivi possono divenire fonti di incoraggiamento. Inoltre, il venire meno delle ideologie crea disillusione e ricerca di nuovi significati. Questo si è verificato anche per il Mao Zedong pensiero.

Terzo, per molti, in particolare per le fedeli, le CD offrono una grande opportunità per partecipare a titolo nuovo alla vita sociale, imparare a leggere, cantare, sentirsi uguali agli altri, sperimentare un senso di appartenenza. Spegnerne questo tipo di esperienza attraverso misure amministrative si rivela impossibile, perché va contro la realtà.

Quarto, come nella società civile l'avvento della nuova economia di mercato ha portato grandi cambiamenti, così a livello religioso le CD mostrano di essere il sistema più adatto, che si accorda bene con la struttura di base di una società urbana: esse offrono sul mercato delle possibili credenze e appartenenze un sistema volontario, non burocratico, che produce attività non profit per il benessere pubblico.

Crisi dei valori culturali

Le religioni sono vettori di civilizzazione; nella RPC si era creduto di poterle sostituire con il pensiero di Mao. La venuta meno di tale pensiero ha lasciato una società in balia di estese carenze morali, inganno ed egoismo.

Si pongono quindi le grandi questioni: il Marxismo, e perfino il Confucianesimo sono davvero una risposta sufficiente, ed universalizzabile, alle pressanti domande del presente delle varie culture? Inoltre, una nazione ha qualcosa da dire al mondo, oltre la sua potenza economica, se non ha un messaggio davvero universale, religioso?

In sintesi, le violazioni delle leggi obiettive dell'esistenza e dello sviluppo delle religioni, il disprezzo per i bisogni religiosi delle masse, la distruzione dell'equilibrio tra religione e società hanno portato alla crescita delle CD; una serie di rigide misure amministrative ha acuito le contraddizioni, il cambio sociale ha favorito questa crescita.

Dal punto di vista delle tipologie, si osserva l'esistenza di diverse forme di CD: vi sono le CD tradizionali, che non hanno nessun rapporto con il MTA e non sono riconosciute dal governo; i fedeli si incontrano nelle case, e in genere non sono numerosi; verso gli estranei presentano un atteggiamento di chiusura, essendo costituite da una ristretta

cerchia di amici, per cui è necessario essere presentati da qualcuno interno al gruppo per poter essere accolti; i membri si radunano per ogni genere di attività e non hanno bisogno di un tipo particolare di ministri perché alcuni tra loro si assumono il compito di guida; adottano un modello patriarcale di amministrazione. I fedeli di questi gruppi non hanno interessi politici o sociali; il loro interesse è per Dio, la loro chiesa, i loro fratelli e sorelle. Questo tipo di CD è presente per lo più nelle zone centro-occidentali del paese.

Un secondo gruppo è costituito dalle chiese aperte, che non si appoggiano più su una rete di famiglie o di amicizie, ma presentano un modello di leadership ben definito e appaiono come una chiesa emergente. Il loro management è più completo, i loro incontri sono su larga scala e gli aderenti possono superare il migliaio. Esse possono avere degli edifici propri, che si sono costruiti; non hanno grandi conflitti con il MTA e le sue chiese, ma nemmeno frequenti contatti. Esse sono localizzate nelle aree relativamente sviluppate della costa. Esse si differenziano dal primo gruppo perché non rimangono nell'ombra, ma al contrario pubblicizzano la loro esistenza e le loro iniziative.

Il terzo modello è quello delle chiese urbane. Presentano uno spiccato carattere di indipendenza, rifiutando le restrizioni del MTA e la subordinazione alle chiese tradizionali. Non avendo tradizione, si delinea tra i loro fedeli una integrazione orizzontale. Non posseggono edifici, ma affittano o comprano per le loro funzioni costruzioni adibite ad uffici. Essi si incontrano apertamente, la loro fede è pubblica. I fedeli sono mediamente giovani, con un alto livello di scolarizzazione (alcune chiese si sono sviluppate a partire da associazioni di studenti). Sono in favore della democratizzazione dell'organizzazione comunitaria e vogliono il dialogo con la chiesa ufficiale e il governo locale. Accettano di registrarsi, ma al di fuori del sistema del MTA. Dal punto di vista economico sono prospere, aperte al dialogo a tutto campo.

***Policies* tra approcci del passato, sfide presenti e prospettive future**

Anche riguardo alla descrizione delle *policies* c'è un chiaro consenso tra gli autori degli articoli: nel passato si è cercato di eliminare le CD, ma il risultato è stato solo quello di rafforzarle. Al presente c'è una *policy* di controllo, che però continua portare questi gruppi nella clandestinità, e distorce la loro crescita e formazione.

Più in dettaglio: dal 1949 al 1958 c'è stata una campagna volta a colpire duramente e a riformare le Chiese Protestanti; dal 1958 al 1978 è stato messo in atto il progetto di eliminare del tutto la religione, compreso il MTA. Dal 1978 al 1988 le CD sono riemerse dopo gli attacchi subiti, e sono cresciute di numero e consistenza.

Dal 1988 al 1998, in corrispondenza ai nuovi *trends* di trasformazione della società e di urbanizzazione, anche il baricentro di varie forze sociali si è spostato verso le città. In corrispondenza con il lento processo di de-ideologizzazione da parte del governo, la *policy* verso le CD ha lasciato la strategia degli attacchi generali e si è trasformata nella gestione delle aree più importanti. Dal 1998 al 2004, mentre si effettuava la campagna contro il *Fa Lun Gong*, non si sono visti cambiamenti nella regolamentazione dei rapporti con le Chiese Protestanti, e si è entrati in una situazione sostanzialmente di stallo. In questo periodo, in parallelo all'ingresso nelle città, si è trasformata la composizione di questi gruppi, con una crescita nel numero di intellettuali e studenti di ritorno dall'estero, di colletti bianchi e di tecnici specializzati.

Dal 2004 in poi ci sono state diverse campagne contro le CD; la situazione è fondamentalmente sotto controllo, una sorta di tregua. Da una parte si dice: «Se non ci sono stranieri e vi comportate in modo accettabile, noi non interferiamo, ma nemmeno vi riconosciamo»; dall'altra si risponde: «Fate pure quello che volete, noi non ci fermiamo». Dopo l'entrata in vigore dei «Regolamenti statali sulle attività religiose» nel 2005, da entrambe le parti si è prestata grande attenzione al problema della registrazione. Questo è tuttavia avvenuto su basi antagonistiche, e le CD hanno subito mostrato di non essere interessate a registrarsi nemmeno sotto il nuovo sistema.

Al presente, mentre le CD si espandono ovunque, le relazioni con il governo continuano ad essere in fase di stallo. Si assiste tuttavia a nuovi *trends*: l'emergere dall'ombra e l'apparire nello spazio pubblico, la razionalizzazione della gestione e dell'amministrazione finanziaria, l'integrazione delle diverse organizzazioni. Nello stesso tempo si presta maggiore attenzione alla formazione teologica, al proselitismo, allo sviluppo di una letteratura cristiana.

Nel 2008 la novità più significativa è stata l'ingresso pubblico delle CD nell'ambito sociale, in particolare in seguito al terremoto nel Sichuan. Inoltre, all'interno delle molte NGO cinesi, sebbene in gran parte non siano confessionali, c'è un gran numero di cristiani. Tutto questo significa che le CD stanno entrando progressivamente nella società cinese, attraverso l'evangelismo e il servizio sociale. Esse hanno lasciato forme e immagini del passato (gruppi chiusi, retaggi del colonialismo) e cominciano ad apparire pubblicamente come organizzazioni popolari indipendenti, capaci di prendersi cura di diverse forme di disagio sociale, e di partecipare in modo propositivo e costruttivo alla formazione di una nuova società.

Non è che le CD non abbiano problemi da affrontare: da una parte la pressione del governo contro i gruppi «eterodossi» continua, ed esse rischiano continuamente di

diventare oggetto di pesanti attacchi; in questa situazione, esse devono continuamente lottare per mantenere la loro ortodossia e purezza di fede. Inoltre, il grande numero di nuovi adepti rende più impellente il bisogno di quadri e di evangelisti qualificati. Infine c'è sempre il rischio della secolarizzazione e dell'adorazione del denaro.

In ogni caso, l'immagine che le CD danno di sé è quella di gruppi non finalizzati né organizzati politicamente, ma impegnati a favore delle famiglie, del matrimonio, di poveri e anziani, osservanti delle leggi, capaci di autocontrollo, che attribuiscono alla fede l'importanza che essa ha nel quadro della vita personale e sociale. Questo perché, sulla base delle risorse offerte dal mondo della fede e del sacro, esse sono state capaci di accumulare un capitale sia sociale che economico e di investirlo anche in termini di immagine e prestigio.

A questa evoluzione, che corrisponde ai cambiamenti in atto nella società, il governo ha risposto sempre allo stesso modo, mantenendo un a *policy* adottata negli anni '50, copiando dalla Russia un sistema di gestione della religione elaborato negli anni '20, un sistema secondo il quale religione e politica-stato sono antagonistiche, e lo Stato deve controllare la religione, in vista della soluzione finale. Il Cristianesimo è sempre stato visto come un fattore negativo, e le CD come un elemento pericoloso. In questi anni, per colpirle, si è fatto ricorso a tutti i mezzi, dagli attacchi fisici alla richiesta di registrazione, il tutto senza successo, risultando in un fattore suo malgrado positivo della loro crescita.

Conclusione

Le proposte degli autori dei diversi contributi vanno tutti nella medesima direzione: occorre riconoscere l'esistenza di questi gruppi e il loro ruolo sociale, e ripensare *ex novo* il rapporto tra governo e CD, allo scopo di stabilire una legislazione viabile. Come modalità pratica, si suggerisce di stabilire una piattaforma per un dialogo regolare diversa dalle strutture già esistenti, pensate in un contesto ideologico di opposizione tra Stato e religione; di permettere ricerca e studio sulle CD, così da preparare le basi per una saggia legislazione; di portare il problema, per quanto possibile, al livello di pubblico dibattito, così da permettere una sua estesa conoscenza e gestione razionale.

Viene anche fatta una proposta più globale: desumere dalle leggi usate per regolamentare il mercato economico alcune regole atte ad implementare uno sviluppo naturale delle CD. In altri termini, si propone di lasciare alle forze di un ipotetico «mercato religioso» il compito di risolvere il problema, limitandosi a legistare solo contro comportamenti antisociali e contro la concorrenza sleale. A questo scopo si potrebbero creare, per un

periodo di transizione, delle «zone religiose speciali», parallele alle «zone economiche speciali», che tanto successo hanno avuto e continuano ad avere, per facilitare il processo di sperimentazione e mettere a punto misure legislative rispettose del rapporto tra appartenenza religiosa e sociale.

Il tutto in dipendenza di alcune scelte del governo, che stentano a prendere corpo. Non a caso l'editoriale del numero presentato si conclude con una serie di domande: Sarà capace il governo di lasciare più spazio alla società civile? Sarà capace di imparare la lezione derivata dal fallimento della campagna contro il *Fa Lun Gong*? Saranno le CD capaci di accettare le sfide della concorrenza? O interessi nascosti saranno così forti da non potersi distinguere dalle strutture? Come in tante situazioni e problemi, le ipotesi di soluzione sono varie.

Cultura e società



Eclisse giovanile nel Sol Levante
Hikikomori e il suo contesto sociale

RENATO FILIPPINI

Eclisse giovanile nel Sol Levante

Hikikomori e il suo contesto sociale

RENATO FILIPPINI

La parola *hikikomori* è la contrazione dell'espressione «*shakaiteki hikikomori*» (ritirarsi dalla società). Il termine è stato tradotto in inglese con «*social withdrawal*» dallo psichiatra Saito Tamaki, uno degli esperti più qualificati del settore, impegnato da anni nell'assistenza e nel trattamento di *hikikomori*. Nel 1998 diede alle stampe un libro che descriveva il fenomeno per un pubblico non specialista e in seguito è apparso spesso in programmi televisivi tra cui la televisione nazionale NHK¹.

Il termine *hikikomori* è la forma sostantivizzata di due verbi: *hiku*, indietreggiare, e *komoru*, isolarsi, nascondersi. In giapponese, così come ormai nelle altre lingue, *hikikomori* indica sia il fenomeno che il soggetto colpito da tale fenomeno. Si parla di *hikikomori* laddove si riscontra una tendenza all'auto-isolamento per almeno sei mesi, soprattutto nella fascia d'età che va dai 14 ai 30 anni. Il primo passo verso questa particolare condizione sembra essere l'abbandono scolastico, seguito dal rifiuto graduale di qualsiasi contatto con l'ambiente esterno. I dati dei centri di supporto NPO sovvenzionati dal Ministero della Salute, Sanità e Lavoro calcolano che gli *hikikomori* siano più di un milione, vale a dire l'1% della popolazione di cui oltre il 90% di sesso maschile. La loro estrazione sociale è solitamente medio-alta: il padre è laureato e ricopre una posizione dirigenziale mentre la madre, anche lei laureata, è quasi sempre casalinga. In genere l'*hikikomori* è figlio unico oppure è il primogenito sul quale la società giapponese ripone diverse aspettative (laurea universitaria, posto di lavoro in una ditta prestigiosa) e grava di molte responsabilità (tenere alto il nome della famiglia)².

Che cosa (non) è l'*hikikomori* e come si presenta

La mancanza di informazione divulgativa su questo fenomeno ha fatto sorgere la tendenza da parte dell'opinione pubblica a considerare *hikikomori* come una malattia, dal momento che

1. Saito Tamaki, *Shakaiteki Hikikomori, owaranai shishunki* (Ritiro sociale, adolescenza senza fine). Tokyo: PHP, 1998. *Wakamono no kokoro no sos* (sos del cuore dei giovani). NHK, 2003.

2. Per la stesura in italiano di questo lavoro mi sono avvalso del libro di Ricci Carla per la terminologia specifica in questo campo. *Hikikomori: adolescenti in volontaria reclusione* (Milano: Franco Angeli, 2008).

non è comprensibile come una persona in buona salute voglia separarsi anche fisicamente dal gruppo a cui appartiene, primo fra tutti la famiglia. Basti pensare che un manuale esplicativo del fenomeno di *hikikomori* da parte del Ministero della Sanità, Salute e Lavoro fu redatto solo 6 anni fa³.

Se da una parte esistono pregiudizi e incomprensioni sociali nei confronti di questo fenomeno, dall'altra parte bisogna notare il triste fatto che il mondo degli *hikikomori* sia una realtà della quale volutamente non si parla e che viene intenzionalmente celata dagli stessi genitori. Non è un caso, infatti, che i genitori lascino trascorrere molto tempo (persino degli anni) prima di rivolgersi a una clinica in cerca di aiuto, o che i parenti del giovane non si informino neppure sul loro nipote o cugino «invisibile».

Quando non vengono considerati malati, gli *hikikomori* sono di solito etichettati come dei giovani viziati che hanno abbandonato lo spirito del gruppo e rigettato ogni senso del dovere — elementi fondanti questi della società giapponese. In realtà esistono altre gruppi di giovani che esprimono la loro critica verso la società attraverso scelte di vita anticonvenzionali. Parliamo ad esempio dei *Freeter* e dei *NEET*. I primi sono coloro che si rifiutano di svolgere lavori fissi in azienda, mentre sono disposti a fare saltuari lavori part-time e sono spesso aiutati a mantenersi economicamente dalla famiglia. I *NEET* (dall'acronimo inglese *Not in Employment, Education, or Training*) invece non lavorano, non studiano, non hanno alcuna competenza professionale e neppure si preoccupano di procurarsela, facendosi così interamente mantenere dai propri parenti.

Malgrado queste due manifestazioni sociali siano espressioni evidenti di «disagio e ribellione» nei confronti della collettività, esse hanno poco in comune con il fenomeno dell'*hikikomori*. Quest'ultimo, infatti, a differenza dei *Freeter* e dei *NEET*, è composto quasi interamente da giovani di sesso maschile il cui rifiuto della società è pressoché totale: essi evitano qualsiasi tipo di comunicazione o contatto con la famiglia, e non fanno uso né di internet, né di cellulare. Il computer non sta quindi all'origine del fenomeno degli *hikikomori*, come invece sostengono alcuni studiosi che lo considerano «forse il maggior responsabile del dilagare della sindrome».⁴ Così facendo, infatti, si rischia di colpevolizzare il singolo e di limitare il fenomeno degli *hikikomori* a una mera espressione di dipendenza. Al contrario, si potrebbe piuttosto affermare che il computer può essere visto come un mezzo attraverso il quale, pur non essendoci alcun contatto fisico, si possono creare e offrire spazi di solidarietà tra gli *hikikomori*.

D'altro canto gli psichiatri contendono che *hikikomori* non sia una malattia e che la

3. <<http://www.mhlw.go.jp/bunya/seikatsuhogo/hikikomori.html>>.

4. Barbieri Luisa, *Adolescenza rubata dal computer*, <<http://domani.arcoiris.tv/?p=769>>.

sua origine non sia causata da disturbi o disfunzioni mentali. Pur non essendo una malattia, però, la permanenza protratta per anni in tale stato di solitudine diventa senz'altro sorgente di svariati disturbi e fobie. Di solito, l'*hikikomori* non è una persona che manifesta una fobia nei confronti della folla in generale, quanto piuttosto nei confronti di una situazione particolare o di un gruppo specifico di persone, come ad esempio la fobia di vedere uniformi scolastiche (che gli richiama l'esperienza del bullismo subita a scuola) oppure la fobia per gli adulti (la cui presenza viene vista come un giudizio e una critica sulla sua condizione).

Lo stato di *hikikomori* aiuta a far perdere la nozione del tempo perché esso non è scandito da alcun avvenimento provocando così effetti devastanti — tra i quali l'inversione del ritmo «giorno-notte». Ciò implica una mancanza di esposizione alla luce del sole necessario per il mantenimento di un buon livello biofisico, mentre a livello psicologico crea un senso di inferiorità per la propria inattività — senso di inferiorità che essi cercano di reprimere dormendo praticamente tutta la mattina.

Anche se erroneamente vengono a volte definiti come dei fannulloni perché continuano per anni una vita di reclusione, in realtà gli *hikikomori* non scelgono coscientemente questo stile di vita, e pur desiderando di uscire da questa situazione, essi si ritrovano incapaci o quasi impossibilitati a farlo. La condizione di *hikikomori* non può essere considerata una situazione che colpisca solo gli adolescenti⁵, né si deve pensare che il periodo di auto-reclusione coincida con quello dell'adolescenza (dato che l'età media degli *hikikomori* si aggira tra i 25 e 30 anni e il periodo di isolamento si protrae anche nell'età adulta). Secondo il rapporto dell'indagine svolta dalla NPO nazionale formata dai genitori di *hikikomori*, l'età media di un *hikikomori* ha ormai superato i 30 anni e la permanenza media in tale condizione è di circa 9 anni⁶.

Il contesto sociale da cui si ritira l'*hikikomori*

In Occidente un adolescente o un giovane che vuole ribellarsi ai genitori, di solito lascia la famiglia e esce di casa. In Giappone invece, è proprio il contrario: esso si rinchiusa nella propria camera. Un giovane occidentale che vuole ribellarsi alla società esprime pubblicamente la sua opposizione vestendo ad esempio un look stravagante. In Giappone, invece, il giovane che non riesce ad adeguarsi alla società o che ne vuole contestare i principi,

5. Mi pare di notare che diversa letteratura non giapponese in questo campo tenda ad abbinare *hikikomori* con adolescenza. Vedi il titolo del libro della Ricci, ed il titolo della ricerca citata nella nota sopra.

6. HP della NPO, <<http://www.khj-h.com/index.htm>>.

si esula dalla vita sociale. Perciò il fenomeno dell'*hikikomori* non deve essere inteso come il risultato della scarsa volontà del singolo ad affrontare una situazione ritenuta inaccettabile, quanto piuttosto come il prodotto o il sintomo di quella stessa società che non trova di meglio che escludere coloro che la contestano silenziosamente. Paradossalmente questi giovani reclusi e internati nelle loro stanze serrate a chiave, ci offrono uno squarcio sulla società nipponica in generale, e sulla famiglia in particolare, presentandosi come sintomi di una piaga sociale.

Di notevole interesse sono le osservazioni presenti nel libro di Zielenzinger⁷ che tentano di spiegare le ragioni storico-sociali e culturali di questo fenomeno. L'autore si riallaccia innanzitutto al mito di Amaterasu, la dea Sole della religione shintoista, in cui si narra che in seguito ad una violenta discussione con il fratello, Amaterasu decida di ritirarsi a vivere in una caverna. Gli altri dèi, preoccupati del fatto che con la scomparsa di Amaterasu la terra fosse piombata improvvisamente nell'oscurità, riuscirono nell'intento di farla uscire dalla caverna mediante musiche e danze chiassose che incuriosirono la dea e la invogliarono ad abbandonare il suo nascondiglio. Zielenzinger, poi, analizza in dettaglio il periodo storico denominato «sakoku» (periodo compreso dagli inizi del 1600 fino alla metà del 1800), un'era di isolamento politico e commerciale durante la quale nessun giapponese poteva lasciare il Paese e nessun straniero poteva entrarvi.

Oltre tutti questi interessanti riferimenti alla storia e mitologia giapponese, un esempio attuale del fenomeno in questione è senz'altro quello della principessa Masako, lei stessa affetta da problemi di adattamento, una sorta di *hikikomori* imperiale. Agli inizi del 2004, infatti, le fu diagnosticato un imprecisato «disturbo di adattamento», malattia per la quale entrò in terapia, annullando ogni visita diplomatica all'estero e riducendo drasticamente le sue apparizioni locali. Nel febbraio di quest'anno i mass media⁸ hanno divulgato la notizia del progressivo recupero della principessa, anche se essi stessi hanno dovuto ammettere che visite ufficiali all'estero avrebbero comportato per lei una notevole fatica e stress e che era ancora troppo presto per diagnosticare i tempi di una completa guarigione.

Società

È un fatto indubitabile che il Giappone sia riuscito nell'immane impresa di ricostruire se stesso dalle ceneri della seconda guerra mondiale. Tuttavia, avendo posto come sua

7. M. Zielenzinger, *Non voglio più vivere alla luce del sole. Il disgusto per il mondo esterno di una generazione perduta*. Trad. F. Bernabei. (Roma: Elliot, 2008).

8. *Yomiuri shimbun*, 5 febbraio 2010,

priorità quello del raggiungimento di un diffuso benessere economico, esso non ha esitato a sacrificare molti valori umani e morali per conseguire il suo scopo. Le conseguenze di questo fatto sono sotto gli occhi di tutti: bambini che devono affrontare il cosiddetto “inferno degli esami di ammissione” per accedere a quelle scuole e università prestigiose che garantiranno poi loro un impiego sicuro; adulti che si trasformano in quasi-schiavi di una macchina economica che non permette loro alcuna pausa o riposo. A causa del lavoro e della scuola (doposcuola e attività di club) il fulcro della famiglia non è più la casa, ma le istituzioni esterne. La scuola e il posto di lavoro sono diventati ben presto l'arena di una spietata competizione nella quale gli individui vengono introdotti sin dalla tenera età della scuola materna. La tendenza a ritardare il matrimonio, o addirittura scartarne l'idea, sta scuotendo fortemente le basi della vita familiare. La pressione dei coetanei a scuola, la competizione al lavoro, il mantenimento della reputazione sociale sono un peso che grava sulla vita di ogni persona, tanto che ci si riferisce a questa condizione usando molto spesso l'espressione «malattia mentale» per indicare che «qualcosa» non sta funzionando a dovere sia nell'individuo che nella sua relazione con gli altri.⁹

Il Giappone, del resto, risulta ai primi posti per molti altri disagi psicosociali o sindromi da adattamento: depressioni, consumo di bevande alcoliche (aggravato da un deficit enzimatico di origine genetica che ne abbassa la tolleranza) e rifiuto di maternità, ad esempio, sono fenomeni che hanno raggiunto percentuali davvero preoccupanti. Ciò che però impressiona maggiormente di tutte queste manifestazioni è il loro costante occultamento. La depressione, ad esempio, viene camuffata con l'espressione «raffreddori del cuore» per fuggire lo stigma sociale. Si dice che in Giappone una persona su 15 sperimenti stati di depressione (più o meno grave o prolungata) nell'arco della propria vita. Nello scorso gennaio un giornale nazionale riportava il risultato di una inchiesta sulla depressione¹⁰ che il Ministero della sanità conduce di solito ogni tre anni. Nel 1996 il numero delle persone depresse che si erano fatte visitare o erano sotto cura era di 433 mila, mentre nel 2008 aveva superato il milione.

L'occultamento si trasforma addirittura in negazione nel caso degli *hikikomori*, i quali oscurano i vetri della propria stanza con nastro isolante nero e comunicano col mondo esterno solo mediante l'uso di brevi messaggi che fanno scivolare sotto la porta. Nella maggior parte dei casi la causa di un così radicale auto-reclusione e ritiro dalla

9. Da più di dieci anni oltre trentamila persone commettono suicidio, la metà dei quali per motivi di salute (tra i quali viene annoverato anche il fenomeno del «*karoshi*» o morte per eccesso di lavoro). Vedi le statistiche aggiornate al 2009 presso <<http://www.t-pec.co.jp/mental/2002-08-4>>.

10. *Yomiuri shimbun*, 6 gennaio, 2010.

società può essere rintracciato nel fenomeno dell'*ijime* (bullismo). L'*ijime* è la cosiddetta presa in giro, la molestia verbale e fisica da parte dei propri compagni che portano la vittima a ritirarsi in se stessa. La sindrome del rifiuto di andare a scuola — *futoko* (dispersione scolastica) — è il primo sintomo di un imminente e ben più un radicale ritiro sociale. Secondo il Ministero della Istruzione si definisce *futoko* «uno scolaro che per motivi emozionali e comportamentali rimane assente da scuola — oppure non è in grado di rimanerci regolarmente. Lo scolaro in questione si assenta per più di un mese all'anno per motivi che non sono né di natura economica né tantomeno per questioni di salute». Attualmente il fenomeno della dispersione scolastica conta circa 130 mila casi¹¹. Tuttavia, il fenomeno dell'*hikikomori*, come abbiamo in precedenza affermato, avviene anche in età adulta ed è causato principalmente dai primi insuccessi lavorativi oppure dallo stesso fenomeno del bullismo che si verifica sul posto di lavoro.

Famiglia

Per comprendere il fenomeno *hikikomori* non si può però non prendere in considerazione (anche se brevemente) la nozione di *amae* (lett. «dipendenza»), le cui caratteristiche presentano notevoli differenze dal concetto di dipendenza così come è usato in Occidente. In Giappone, questa nozione è stata studiata soprattutto da Doi Takeo che ne discute i sintomi nel suo *Anatomia della dipendenza*¹², testo diventato un best-seller e che è stato tradotto in moltissime lingue. Doi Takeo afferma che per *amae* si deve intendere quello strettissimo rapporto di dipendenza che si instaura tra la madre e il bambino soprattutto durante suoi primi mesi di vita. Tale rapporto viene poi replicato su vasta scala ed esteso fino ad includere le relazioni sociali.

Il significato del termine «io», ad esempio, non rimanda a un qualcosa di isolato o personale, ma il suo significato dipende interamente dal contesto e dal rapporto con l'interlocutore. Quando, ad esempio, un uomo si rivolge in maniera informale ad un suo amico egli si riferisce a se stesso usando la parola «*boku*», quando parla ad un superiore usa il termine «*watakushi*» e quando si rivolge alla moglie utilizza il vocabolo «*ore*». Quando poi ci si deve presentare agli altri, la prima informazione che viene fornita non è tanto il proprio nome, ma la ditta in cui si lavora e che viene considerata come la propria famiglia: «Lavoro per la ditta ... e mi chiamo ...» è la frase standard di presentazione. È inoltre abitudine in Giappone scambiarsi i *meishi*, i biglietti da visita, non tanto per rag-

11. HP del Ministero della Istruzione, Scienza e Sport, <http://www.mext.go.jp/b_menu/houdou/21/08/1282877.htm>.

12. Doi Takeo, *Anatomia della dipendenza*. Trad D. Gibelli. (Milano: Cortina, 1991).

girare la propria timidezza ma, al contrario, perché in base a quanto scritto sul biglietto (lavoro, posizione, titoli) si comprende come si debba relazionarsi nei confronti dell'altro, quanto angolato debba essere l'inchino, quale tipo di linguaggio usare, quale grado di rispetto mostrare. L'appartenenza sociale indica la posizione del proprio grado ed il livello di rispetto che gli altri sono tenuti a dare. L'esempio di come questa pratica sia usata perfino all'interno della famiglia è dato dal fatto di non chiamarsi col proprio nome. Marito e moglie si chiameranno rispettivamente «*otosan*» e «*okasan*», cioè padre e madre, mentre i figli si rivolgeranno tra di loro usando il termine «*onisan*», «*ototo*», «*onesan*» e «*imoto*», cioè fratello maggiore, fratello minore, sorella maggiore, sorella minore.

La famiglia moderna giapponese è nucleare, spesso con un solo figlio, al contrario del passato in cui la famiglia era estesa. Questo fatto ha favorito un'intensa dipendenza tra una madre ed il suo unico figlio. La vicinanza della madre accanto al figlio, diventa quasi esasperata creando una forma di attaccamento che contribuisce a sviluppare un esagerato narcisismo del figlio il quale si sentirà sempre coccolato e considerato come una persona speciale.

Questo tipo di relazione viene messa in questione dai tantissimi casi di bullismo scolastico. Il distogliere lo sguardo da un altro (*mushi suru*, ignorare la presenza dell'altro) o il deriderlo produce ovviamente un dolore che corrode il suo profondo sentimento narcisista. La dinamica dell'*amae* può aiutarci a capire perché e come mai una madre spesso incoraggi lo stato antisociale del figlio, anziché aiutarlo ad uscirne. Infatti, una madre che si prende cura e aiuta il proprio figlio crea una situazione di co-dipendenza, di simbiosi morbosa che a sua volta alimenta (invece che alleviare) la penosa situazione dell'*hikikomori*: come il figlio *hikikomori* non può vivere senza la madre, così l'identità della madre stessa è salda ed integra finché il figlio rimane *hikikomori*.

Ora, se la figura materna è onnipresente in famiglia e la si trova sempre accanto al figlio, quella del padre, invece, è totalmente assente. Il padre di solito si reca al lavoro al mattino presto e ritorna a casa a notte inoltrata. È dunque la madre che assolve tutti i compiti della famiglia: dal ricevere lo stipendio che il marito le consegna integralmente alla fine del mese, alla gestione della casa, all'educazione dei figli. Il padre, una volta raggiunto il pensionamento, dopo tanti anni di assenza, «ritorna in famiglia» ma nel frattempo la madre si è creata il suo stile di vita al punto di non riuscire più ad accettare la presenza quotidiana del marito.

Questa situazione di stress che vede le mogli non sopportare più i propri mariti che oziano per casa colpisce ormai quasi il 60% delle casalinghe. Uno degli effetti sociali più devastanti di questa nuova patologia è la crescita costante del numero di divorzi tra le

coppie che sono rimaste sposate per un periodo di oltre vent'anni: dal 1985 ad 2005 sono passati da 20.000 casi a oltre i 42.000¹³.

La parola all'esperto: Saito Tamaki

Nella *Home Page* di *Psycomedia: salute mentale e comunicazione*¹⁴ è inserita un'interessante intervista allo psicologo Tamaki Saito nella quale, tra l'altro, compare anche un paragone con i cosiddetti «mammoni italiani». Ne riporto qualche stralcio.

INTERVISTATORE — Secondo lei c'è una possibilità che il fenomeno *hikikomori* si estenda al resto del mondo o lo si deve considerare un fenomeno tipicamente giapponese?

SAITO — Io penso che il fenomeno *hikikomori* sia equivalente al fenomeno dei giovani senza fissa dimora in Europa e in America. In entrambi i casi si emarginano dalla società, con la differenza che in Giappone lo fanno restando nelle loro case. Per questo non penso che il fenomeno possa estendersi ad altri paesi. Ho ricevuto molte e-mail anche dall'Italia. Un altro paese è l'Inghilterra. Sono stato intervistato dalla BBC circa cinque anni fa e grazie a loro molte persone nel mondo sono venute a conoscenza del fenomeno.

Oggi i paesi colpiti da questo fenomeno sono il Giappone e la Corea, che sono aree di cultura confuciana, le cui società hanno assimilato il Confucianesimo e in particolare il concetto di pietà filiale¹⁵. Sono culture in cui la pietà filiale è un valore molto enfatizzato. I genitori accudiscono i figli per essere da questi accuditi in vecchiaia, nel rispetto dell'alternanza dei ruoli. In America e in Inghilterra, una volta diventati adulti, i figli lasciano la casa paterna; in Giappone invece rimanere in casa è normale. Qui li chiamiamo «*parasite singles*», mentre in Italia si chiamano «mammoni».

INTERVISTATORE — Facendo un confronto tra Italia e Giappone possiamo notare che le cause del disagio giovanile sono le stesse (bullismo nelle scuole, mancanza di interessi o di modelli in famiglia, ecc.). Tuttavia in Italia non esiste un fenomeno simile allo *hikikomori*. Un giovane in Italia, piuttosto che chiudersi nella propria stanza, è più facile che

13. «Giappone, la pensione fa ammalare le mogli», intervista allo psicologo Kurokawa Nobuo tratta dal *Corriere della Sera*, 5.11.2005. Per la HP in giapponese dello psichiatra intervistato, cfr. <<http://www1.odn.ne.jp/kurokuwa/syujin-o.htm>>. Per un sito in giapponese che spieghi il fenomeno dei divorzi di mezza età, cfr. <<http://dmst.info/f-genin3.html>>.

14. <<http://psychomedia.it/index1.htm>>.

15. Il Confucianesimo è l'insieme delle dottrine etico-politiche predicate da Confucio (551?- 479 a.c.). Secondo questa dottrina, nata allo scopo di mantenere l'ordine sociale, le virtù-chiave che l'uomo deve perseguire sono il dovere filiale, l'altruismo, comportamento sociale, e la lealtà-fedeltà verso lo Stato. La sua introduzione in Giappone risale circa alla metà del VII secolo, influenzandone profondamente la cultura.

reagisca al suo disagio sociale finendo nella microcriminalità, drogandosi o avendo disturbi alimentari quali l'anoressia e la bulimia. I giapponesi, che vivono in una società più attenta al gruppo e all'armonia, invece di reagire in modo concreto, sembrano preferire il silenzio. Lei cosa ne pensa?

SAITO — Queste diversità sono interessanti. Anche in Giappone ci sono molti casi di anoressia e bulimia nervose, ma non al livello dell'Italia. Nei paesi in cui la famiglia ha una grande importanza ci sono più *hikikomori*. In Giappone è così, e lo stesso in Corea. Nei paesi in cui i rapporti familiari sono importanti anche se il figlio si emargina guarderà sempre i genitori con rispetto e dipenderà da loro. Poiché c'è il problema dell'«*amae*» (dipendenza parentale). In Giappone senz'altro è importante il giudizio degli altri. Un ragazzo *hikikomori* è motivo di vergogna per il genitore; per questo viene rimproverato. Anche il ragazzo si preoccupa molto di cosa possono pensare gli altri e si tormenta. Così facendo però si convince di essere sbagliato e si isola sempre di più. In Giappone non c'è un dogma religioso, la gente non ha un credo, noi crediamo agli occhi degli altri, ci preoccupiamo di come ci vedono. Siamo molto sensibili al giudizio altrui e ci fa male essere disprezzati. In questa condizione diventa difficile superare lo *hikikomori* e forse è una condizione tipicamente giapponese.¹⁶

Cosa dicono gli *hikikomori* con la loro non comunicazione

Gli *hikikomori* hanno visto i loro padri lavorare fino allo stremo, sacrificare la vita familiare e dedicare tutto il loro tempo, le loro energie, e perfino la loro stessa vita alla ditta presso cui sono impiegati. Questo ritiro passivo, non verbale di tanti singoli individui pare assumere sempre più i contorni di un'azione collettiva di protesta contro lo stile di vita che la società propone o impone loro. Essi infatti si rifiutano di apparire come dei «bravi ragazzi» per essere amati, non riescono a sopportare ulteriormente il gioco sociale del ruolo del singolo annullato nel contesto di cui fanno parte. Si potrebbe persino affermare che essi sono diventati come dei barometri che stanno percependo il cambio atmosferico sociale che gli adulti, invece, sembrano incapaci di percepire.

Ci si può senz'altro chiedere se questo fenomeno dipenda principalmente dalla cultura nipponica e dal suo sistema sociale collettivo e piramidale che è regolato da minuziose regole comportamentali e da relazioni che escludono ogni rapporto paritetico, oppure se esso abbia anche riscontri in altre parti del mondo. O ancora, ci si può domandare se

16. <<http://psychomedia.it/pm/pit/cybp/pierdominici-palma.htm>>.

esso sia un fenomeno da circoscrivere ad una specifica area geografica, a determinate ragioni storiche e sociali, oppure se esso sia invece un fenomeno legato alla globalizzazione, e presenti dunque caratteristiche sovraculturali. Anche in Occidente, infatti, si inizia a prestare attenzione a questo fenomeno che, proprio perché insolito e nuovo, viene denominato utilizzando la stessa parola giapponese anche in titoli di giornali o in libri specializzati.

Questi giovani in reclusione volontaria evidenziano silenziosamente il disagio che provano nei confronti della società attuale, un disagio così forte che li costringe prima di tutto a isolarsi dal gruppo sociale e a ricercare uno spazio in cui possono vivere in solitudine. Un paragone analogo forse si potrebbe ricercare nella contestazione degli anni '60, contestazione che ebbe luogo in varie parti del mondo, anche se in diversi periodi e con diverse modalità. Anche gli *hikikomori* stanno portando avanti una contestazione ma, al contrario di quella degli anni '60, la loro è silenziosa. Essi non scendono in piazza a migliaia ma, al contrario, ciascuno di loro si barriera in casa. Anzi in quella stanza che ora è diventata l'unico spazio protetto e sicuro dove trascorre la loro tormentata esistenza.

In
margine



Conoscere per annunciare
TIZIANO TOSOLINI

Conoscere per annunciare

TIZIANO TOSOLINI

Come di consueto, in concomitanza con la festa che celebra il raggiungimento della maggiore età da parte delle persone giapponesi, il Centro Studi Asiatico ha organizzato un corso di introduzione alla cultura e religioni giapponesi per giovani missionari giunti da poco in Giappone. Il corso rappresenta la seconda parte del più ampio programma offerto dai Missionari Saveriani ai giovani appartenenti alle varie Congregazioni missionarie che operano in questa terra di missione. La prima parte, infatti, si svolge ad agosto ed è organizzata dal Centro di Spiritualità e Dialogo Interreligioso *Shinmeizan*. Durante questo corso estivo, della durata di circa una settimana, i partecipanti entrano in contatto con alcuni elementi fondamentali della cultura giapponese, riflettono sulle direttive principali che la Chiesa sta seguendo in Asia e in Giappone, si interrogano sul rapporto sempre vivo e attuale tra inculturazione e missione, hanno la possibilità di partecipare ad alcune cerimonie tradizionali (come quella del tè e dell'*ikebana*), oltre che prendere parte all'avvincente *tōrō matsuri* (festival delle lanterne) che si svolge ogni anno durante l'*Obon* nella città di Yamaga. L'orario giornaliero segue quello adottato dallo *Shinmeizan* dando così ai partecipanti la possibilità di sperimentare uno stile di preghiera che rispetta e fa tesoro della tradizione culturale giapponese.

La seconda parte del corso, quello organizzato dal CSA e appena svoltosi alla Casa Regionale di Izumisano, ha invece una caratteristica diversa e complementare rispetto alla prima: i giovani missionari, infatti, si radunano per studiare e approfondire l'insegnamento e i riti delle più importanti religioni giapponesi (Shintoismo e Buddhismo) oltre che di quel sistema di pensiero che lungo la storia ha forgiato la società giapponese e che ne forma tutt'ora l'invisibile ossatura (il Confucianesimo). Questa seconda parte del corso ha un andamento triennale (ogni anno si considera una delle tre religioni), con nuovi missionari (ancora studenti di lingua) che si aggregano a quelli che già hanno preso parte agli incontri precedenti e che si vedono gradualmente aumentare il numero degli impegni e delle attività missionarie da svolgere all'interno della Chiesa locale o della loro specifica Congregazione religiosa.

La tematica svolta quest'anno si è incentrata sul Buddhismo. I tredici partecipanti provenienti da vari paesi del mondo (Congo, Indonesia, Italia, Messico, Brasile, Filippine) e appartenenti a cinque Congregazioni diverse (Pime, Congregazione del Cuore Imma-

colato di Maria, Figlie della Carità di San Vincenzo de' Paoli, Saveriani e Saveriane), si sono ritrovati per una due giorni di intenso studio della religione in questione. Guidati da esperti del settore si sono affrontati tre argomenti principali: un'introduzione alle origini e agli sviluppi dottrinali del Buddhismo in generale, a cui è poi seguita un'analisi di due importanti Scuole buddhiste di stampo tipicamente giapponese (quella esoterica denominata *Shingon* e quella della Vera Scuola della Terra Pura, o *Amidismo* — senz'altro la più popolare e numericamente più diffusa di tutte le altre Scuole). In questo modo i partecipanti hanno potuto entrare in contatto non solo i precetti fondamentali dell'insegnamento del suo fondatore storico Shakyamuni Buddha (le Quattro Nobili Verità, il Nobile Ottuplice Sentiero, il concetto di impermanenza, di non-sé, di originazione interdipendente e dell'estinzione della sofferenza nel Nirvana), ma hanno anche potuto seguire l'evolversi e l'espandersi di questi concetti nel loro incontro con le culture cinese e giapponese. A questo riguardo si è prestata particolare attenzione al periodo storico denominato Kamakura (1185-1382) che in Giappone, dopo una fase di decadenza rattristato da numerose calamità, ha visto la rinascita e il rinnovamento di vari movimenti buddhisti, tra i quali spiccano la Scuola *Jōdo* con Hōnen (1133-1212), quella della *Jōdo Shinshū* con Shinran (1173-1262), la Scuola *Sōtō Zen* con Dōgen (1200-1253), e quella *Rinzai* con Eisai (1141-1215) e infine la Scuola *Nichiren* — che prende il nome dal suo fondatore (nato nel 1222 e morto nel 1282).

I tre incontri erano strutturati in una maniera molto semplice: ogni relatore ha avuto a disposizione circa un'ora e mezza per sviluppare la sua tematica, e dopo una pausa di circa mezz'ora, ci si è radunati ancora per uno scambio di domande e risposte sull'argomento appena trattato. In questo modo si è potuto approfondire aspetti che forse si erano tralasciati o che erano stati menzionati di sfuggita nell'esposizione, si è fatto chiarezza su concetti e nozioni rimaste oscure, si è cercato di dissipare i dubbi sorti durante l'ascolto delle relazioni, si è iniziato a scoprire come queste Scuole buddhiste operino e influenzino la realtà giapponese, il modo in cui i suoi addetti e praticanti vivano la loro religiosità e gli aspetti dottrinali da cui si potrebbe sviluppare un proficuo dialogo con il Cristianesimo. Notevoli punti di contatto, a questo riguardo, si sono notati nella nozione di «grazia», di «mediazione» e di «salvezza» così come essi si trovano formulati nell'*Amidismo* e nell'importanza data alle espressioni rituali e culturali (*mudra*, *mantra* e *mandala*) che caratterizzano invece la Scuola esoterica *Shingon*. Il fatto poi che gli interventi fossero stati previamente distribuiti ai partecipanti, ha reso ancor più facile districarsi tra le numerosissime informazioni che venivano fornite dai relatori. Quest'anno, inoltre, l'esperto conoscitore dello *Shingon* ha intrattenuto i partecipanti mostrando loro i gesti eseguiti

dai bonzi per la vestizione dei loro abiti sacri e le minuziose prescrizioni che essi seguono per una corretta recita delle preghiere e dei Sutra.

Durante i giorni del corso non sono mancati, ovviamente, i momenti di preghiera (in cui si è affidato a Dio la gioia e la fatica di questa ricerca missionaria affinché tutti conoscano il nostro Salvatore, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» 1Tim 2,4) e momenti di svago e dialogo tra i partecipanti, i quali hanno avuto l'opportunità di conoscersi meglio, di condividere l'entusiasmo di essere stati assegnati a svolgere il loro lavoro missionario in questa terra che è profondamente curiosa e attenta al messaggio cristiano, di confidarsi gli interrogativi che sorgono in loro accostandosi ad espressioni culturali e sociali il più delle volte inconsuete e strane, di sorridere di quelle situazioni che li hanno visti impacciati o insicuri su come agire o rispondere dato il loro breve periodo di permanenza in Giappone.

Allo stesso tempo, i partecipanti hanno iniziato a scoprire come la ricchezza e varietà dei valori religiosi presenti in Giappone meritino il loro più grande interesse e considerazione, e questo non solo per diventare sempre più esperti di umanità e attenti conoscitori dell'altro, ma anche e soprattutto per capire come il messaggio di Cristo possa essere accolto e compreso, di come esso possa conferire una dignità divina all'esistenza delle persone giapponesi introducendole negli smisurati spazi dell'Amore, della redenzione e della salvezza. Come ci ricorda infatti l'esortazione *Ecclesia in Asia*, «Nell'offrire agli altri la Buona Novella della Redenzione, la Chiesa si sforza di comprendere le loro culture. Essa cerca di conoscere le menti e i cuori di chi l'ascolta, i loro valori e costumi, i loro problemi e le loro difficoltà, le loro speranze e i loro sogni. Una volta che essa conosce e comprende questi diversi aspetti della cultura, allora può iniziare il dialogo di salvezza; essa è in grado di offrire, con rispetto ma chiaramente e con convinzione, la Buona Novella della Redenzione a tutti coloro che liberamente desiderano ascoltare e rispondere» (n. 21).

E che questo contatto con la cultura sia non solo necessario ma oltretutto indispensabile lo hanno dimostrato ancora una volta questi tredici giovani missionari che pieni di entusiasmo si sono ripromessi di ritornare anche il prossimo anno per continuare a interrogarsi e chiedere, ascoltare e riflettere, conoscere e capire sempre più le infinite manifestazioni di questa affascinante cultura. Per poi innamorarsene e — proprio per questo — annunciare con rispetto e convinzione l'unica Parola che salva.

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