

Volume 5 (2010)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari 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. 2

2010

- 63 «Dio nessuno l'ha mai visto»...
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 67 Exploring Asian Perspectives in Christology (2 part)
Rocco VIVIANO
- 80 Missione: passato e futuro
Francesco MARINI
- 82 Esperienza missionaria di p. La Ruffa (2 e ultima parte)
Matteo REBECCHI
- 87 Two Contemporary Ways of «Beholding» Mary: A Comparison
Jake C. YAP

CULTURA E SOCIETÀ

- 99 Raimond Panikkar's Religious Pluralism
Paulin BATAIRWA KUBUYA

IN MARGINE

- 107 Storie di conversione
Silvano DA ROTT

«Dio nessuno l'ha mai visto»...

TIZIANO TOSOLINI

Nel 1269, invitato per la seconda volta come docente alla prestigiosa Università di Parigi, san Tommaso d'Aquino decise di esporre nelle sue lezioni un dettagliato *Commento al Vangelo di san Giovanni* (la cui *reportatio* ci verrà tramandata dal suo fedele scrivano Riginaldo da Piperno). Giunto a discutere del versetto finale del *Prologo* («Dio nessuno l'ha mai visto»), Tommaso si sofferma a riflettere su che cosa si debba qui intendere per «vedere». Che cosa vorrà mai dire che Dio rimane invisibile allo sguardo umano? Il filosofo evidenzia subito tre modi con cui l'uomo tenta di racchiudere il divino all'interno proprio campo visivo: il primo è quello che intende Dio come una figura esterna o come una rappresentazione (è il caso di Abramo alle Querce di Mamre che intra-vede nei tre visitatori il ritratto di Dio, Gen. 18, 1-15); il secondo è quello di Isaia che scruta Dio lasciandosi guidare da ciò che la visione gli manifesta (Is. 6, 1-13); il terzo, invece, è il modo proprio di vedere Dio che appartiene all'intelletto, a quel pensiero che dalla grandezza delle creature conduce allo stupore per la grandezza del Creatore. Quest'ultima visione del divino può darsi solo mediante una certa luce spirituale che viene infusa da Dio durante i rari periodi di intensa contemplazione, come quando Giacobbe vide Dio «faccia a faccia» dopo aver lottato con il misterioso personaggio (Gen. 32,31).

Ebbene, tutti questi diversi modi di «vedere Dio» vengono ritenuti da Tommaso insufficienti, lacunosi e imperfetti. Nessuno tre modi, infatti, riesce a cogliere la straripante pienezza dell'essenza di Dio, e questo perché le varie rappresentazioni, visioni o rivelazioni intellettive riescono a produrre solo un tipo di conoscenza che è «oscura, riflessa e distante». Niente di ciò che è visibile può catturare l'essenza di Dio perché, afferma Tommaso, «niente di ciò che è finito può rappresentare l'infinito così come esso è». L'incomprensibilità di Dio è prodotta proprio dall'incalcolabile sproporzione che esiste tra l'infinito di Dio e la finitezza dell'intelletto. Il finito, quindi, non può contenere in sé stesso l'infinito senza circoscrivere quest'ultimo all'interno delle limitazioni del concetto. Dobbiamo dunque concludere che nessun essere umano riuscirà mai a contemplare l'essenza di Dio? Sorprendentemente, l'esito della riflessione di Tommaso è proprio il contrario di ciò che uno si aspetterebbe: egli infatti afferma che chiunque sostenga l'incapacità dell'uomo di comprendere l'essenza divina si pone di fatto in netto contrasto con l'ortodossia della fede cristiana. E questo per tre semplici ragioni: la prima è che le Scritture affermano esplicitamente che «quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 3, 2) e che «questa è la vita

eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv. 17,3). La seconda ragione riguarda invece il concetto di conoscenza implicita: Dio non è visto dagli esseri umani alla stessa maniera con cui si osserva un oggetto del mondo sensibile: le cose del mondo sono visibili perché riflettono una luce che le illuminano dall'esterno, mentre Dio è la luce tramite cui si vede la luce stessa (Sal. 36,10). Questo significa che nella nostra ordinaria esperienza del mondo noi abbiamo un'implicita conoscenza di quella luce che illumina ogni cosa, che è appunto Dio stesso. Infine, come terza ragione, il filosofo afferma che la perfetta beatitudine consiste proprio nella visione dell'essenza divina. Sta scritto infatti: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt. 5,8).

A questo punto ci si aspetterebbe che il filosofo ricomponga lo iato che si è venuto a creare tra l'infinità di Dio e la finitudine dell'intelletto da una parte, e la beatitudine umana che necessita di conoscere appieno l'essenza di Dio dall'altra. Tommaso invece ci stupisce ancora e invece di risolvere la contraddizione ribadisce che Dio non può essere visto dall'occhio umano il quale può osservare solo oggetti sensibili; che l'intelletto umano non può raggiungere la sommità della contemplazione in quanto è gravato dalla materia; e infine che nessun intelletto creato può direttamente vedere l'essenza divina e che quindi, anche nella visione beatifica, anche dopo essersi disfatti di questo corpo mortale, Dio non potrà che rimanere incomprendibile all'anima umana.

Eppure è proprio qui, tra le pieghe di queste misteriose dialettiche che Tommaso evidenzia la vera ragione della parziale conoscibilità divina da parte dell'uomo: nessun intelletto creato può riuscire a cogliere completamente l'essenza di Dio perché Egli — a causa alla sua immensità — è infinitamente conoscibile. Questo significa che l'incomprensibilità di Dio (anche nella visione beatifica) deriva dal fatto che Dio è e sarà conosciuto sempre di nuovo in maniera ancor più profonda, e che quindi è la capacità di Dio di essere conosciuto infinitamente che vanifica ogni tentativo della mente umana di comprenderlo pienamente. L'incomprensibilità di Dio non è perciò una questione di occultamento o di nascondimento quanto piuttosto il contrario, cioè di un eccesso di dis-velamento e di ri-velazione. Ogni visione di Dio (per quanto vera e giusta essa sia), allora, non potrà mai dirsi esaustiva o compiuta, perché l'essenza di Dio deborda continuamente la fatica del concetto, smorza le scintille dell'intuizione, irrompe i contorni invisibili di ogni pensiero. Dio è un Dio che sempre viene all'idea, un sapere che infrange ogni pensato, una luce che offusca ogni bagliore. Ed è proprio a questo, conclude Tommaso, che ci conduce l'unico vero ed insostituibile Maestro, Gesù Cristo, Colui che solo sa la vera essenza di Dio, il suo essere Amore infinito ed eterno, poiché è solo «il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1, 18). Un Figlio e una rivelazione a cui le teologie di ogni tempo devono costantemente ri-farsi...

Religioni e missione



Exploring Asian Perspectives
in Christology
ROCCO VIVIANO

Missione: passato e futuro
FRANCESCO MARINI

Esperienza missionaria di p. La Ruffa
MATTEO REBECCHI

Two Contemporary Ways of «Beholding» Mary:
A Comparison
JAKE C. YAP

Exploring Asian Perspectives in Christology

(2 part)

ROCCO VIVIANO

East Asian Christologies

Features of East Asian Theology

East Asian theology emerges in dialogue with three contextual aspects. First, from the point of view of Asia's religiosity, although several indigenous religions exist in the region, Confucianism and Buddhism in various Mahayana variants constitute the «cultural core» in East Asia.

Second, the context is also shaped by its relationship with the West. The process of modernization, which started with the contact with the West through colonization or otherwise, inspired the rise of national States in opposition to Western powers. In their effort for self-determination, national regimes have often, paradoxically, adopted Western-like imperialistic military force to govern themselves and control other areas of the region (e.g. Japan's colonization of Korea and Taiwan and the invasion of China and Hong Kong; the rule of communist China on Taiwan, and over Hong Kong after 1997; the division of Korea; and the cultural revolution). Similarly, East Asian nations that have become more powerful, have also adopted a Western-like approach to economy in the pursuit of development and wealth (like Japan, China and South Korea).

Third, East Asian theologians also struggle with a Christianity that is perceived as a channel for Western interference and, as a reaction, their thought often takes anti-Western tones.

In this complex context, East Asian Christians face the question whether it is possible to be Christian and Asian at the same time, and in the effort to answer in the affirmative, theologians seek to re-appropriate the best of East Asia's major cultural and religious traditions as a resource for theology. Concretely much of East Asian theology is narrative theology based on the stories of the people, imbued with their religiosity and poverty.¹

1. Cf. A. C. Chung Lee, «Contextual Theology in East Asia,» in D. Ford, ed. *The Modern Theologians* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 518–20. Cf. E. Tang, «East Asia,» in J. Parratt, ed., *Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge, 2004), 74–7.

Examples of East Asian Christologies

As examples of Christologies from East Asia, this section presents: a) theologians who write for their respective contexts of China, Korea and Japan; and b) two Asian theologians whose «contextual» theology emerges within a wider Asian horizon.

China: Chao, Wu and Ting

Since the end of the nineteenth century—with the forced entry of Western powers into China—and the beginning of the twentieth, anti-Western hostility gradually emerged in Chinese society. At the level of peasantry it gave rise to the Boxers' revolution (1900, which affected the first Xaverian missionaries Fr. Caio Rastelli and Odoardo Mainini) while among the intelligentsia it took the shape of strong nationalism. Because of the perceived identification of Christianity with the West, such hostility was directed to Chinese Christians especially.² They were challenged to give evidence that a Chinese could be Christian and «be patriotic» at the same time, namely to remain Chinese and contribute to the building of the Chinese nation. This concern has been consistently present in Chinese theologians, who have in response pursued the ideal of a Chinese Church and sought to articulate Christian belief in ways understandable in the Chinese religio-socio-political reality. The protestant theologian T. C. Chao (*Zhào Zichén*, 1888–1979) was a prominent figure in Chinese Christianity especially during the anti-Christian movement of the 1920s. His Christology is to be understood within his broader theological program whose first aim is a threefold purification of Christianity in China: a) purification from symbols and rituals, elements of liturgy and institutions that are basically Western and are meaningless to the Chinese person; b) from denominational differences which show the fragmentation of Christianity, confusing the Chinese and hindering the spreading of the gospel message; c) from doctrines that cannot be rationally understood by the Chinese. The second step of contextual theology should be dialogue with Confucianism.

In Chao's view, Jesus fulfils the stories of every nation, in the same way he fulfils the Old Testament economy.³ Chao's Christ has eminently ethical value, being the perfect person he is the model for the perfect Chinese Christian. Christ answers «the traditional Chinese quest for an ideal personality and an inner self; consequently by becoming a Christian a Chinese will become a true Chinese.»⁴

2. Cf. E. Tang, «East Asia,» op. cit., 78.

3. Cf. Ibid., 80.

4. Cf. A. C. Chung Lee, «Contextual Theology in East Asia,» op. cit., 525. On Chao see: W. Glüer, «The Legacy of T. C. Chao,» *International Bulletin of Missionary Research*, 1982/4: 165–69.

An Anglican Bishop until the 1950s (when the Anglican Church in China ceased to exist), K. T. Ting (*Dīng Guāngxùn*, 1915) is, according to Chi Chung Lee, the most influential Church leader and theologian in the National Committee of the Three-Self Patriotic Movement of the Protestant Churches in China and the Chia Christian Council.⁵ His Christology is a development of Y.T. Wu's idea of the *cosmic Christ*.⁶

According to Ting, the purpose of Christian life is identification with Christ through the practice of love as manifested in the life of Jesus and explained in the Sermon of the Mount. This praxis of identification is the way to God. God's love, that is Jesus Christ, is present in the entire creation, and especially in all human beings. Christians consciously choose to live according to such love, which they experience in Jesus Christ, while others may live according to the same love without knowing him. These may include followers of other faiths and even ideologies, therefore, when communists act for the good of the Chinese people, they also manifest the action of the cosmic Christ.

This Christology enables Ting to resolve the divide between Christians and non-Christians within Chinese society, and to give a positive evaluation of at least some forms of atheism, thus reconciling Christian faith with China national ideology. An interesting point of Ting's Christology is the consideration that while Christians normally speak of Christ as being «God-like,» i.e. the image of the invisible God (Colossians 1:15), speaking also of God as «Christ-like,» would be a more effective way of conveying an idea of God-love rather than God-judge to the Chinese people.⁷

*Korea: Minjung Theologians and Chung Hyun Kyung*⁸

Most of Korean theological reflection of the last decades of the twentieth Century emerges within the horizon of *minjung* theology. *Minjung* (*min*, people and *jung*, the mass) denotes the oppressed and marginalised of Korean society. *Minjung* theology engages with their aspirations, as a specific form of liberation theology for Korea.

Suh Nam-dong (1918–1984) centres his theological reflection on the event of Exodus and on Jesus' crucifixion. He sees Jesus Christ as the personification of the *minjung*,

5. Cf. A. C. Chung Lee, «Contextual Theology in East Asia,» op. cit., 526

6. Cf. Wu Yao-Tsung (1893–1979) was a Christian leader and founder of the Three-Self Patriotic Movement.

7. Cf. E. Tang, «East Asia,» op. cit., 527. On Ting see: P. Wickeri, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front* (Maryknoll: Orbis Books, 1988); and P. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (Maryknoll: Orbis Books, 2007).

8. Cf. C. H. Kyung, «Who is Jesus for Asian Women?» in R. S. Sugirtharajah, ed., *Asian Faces of Jesus*, (Maryknoll: Orbis Books, 1993), 223–46.

therefore, in order to hear Christ's voice in history, it is necessary to listen to their feeling of *han*. *Han* is a Korean concept which Suh Nam-dong reads theologically, denoting «a deep feeling of unresolved indignation» in the face of oppression and marginalisation.⁹

Together with Suh Nam-dong, Ahn Byung-mu (1921–1996) is considered the father of *minjung* theology. His specific contribution was to strengthen its biblical foundation. His Christology begins with the Markan concept of *ochloi* (sing. *ochlos*): the «crowds» who gathered around Jesus, the rather marginal and fluid mass of citizens who did not belong to the political or religious establishment, and included the poor and marginalised. Jesus simultaneously identifies with the experience of the *ochlos*, the *minjung* of the New Testament and with the *minjung* of today. The biblical story and the social story of the oppressed must therefore be allowed to shed light on each other in order contribute the liberation of today's *minjung*.¹⁰

Kim Yong Bock and David Kwong-sun Suh are second generation *minjung* theologians. They have further developed the themes of *minjung* theology and brought it to international attention. In particular Kwong-sun Suh's theology engages with the religiosity of the *minjung*, that is Korean Buddhism and Korean Shamanism.¹¹

The theme of suffering is central to the thought of various Korean women theologians, as they see women as the *minjung* of the *minjung*. Chung Hyun Kyung is a lay theologian of the Presbyterian Church of Korea. Her theological method follows three steps: first, it begins with the stories of Asia's women in order to perceive the people's suffering and desire for liberation, taking into account women's popular religiosity as well; second, it requires social analysis; and third, it turns to the Christian sources (Bible and tradition) as hermeneutical keys to understand women's stories theologically.

Her Christology follows a twofold path: on the one hand she reflects on the traditional Christological titles of Suffering Servant, Lord and Emmanuel from the perspective of Asian women. In so doing she articulates their specific significance for Asian women and unmasks the negative potential of such images, which has often contributed to perpetuate the oppression of women by men. On the other hand, she explores non-traditional images for Jesus that are meaningful in the context of the Korean poor: Jesus as liberator, revolutionary and martyr, Christ as mother, woman and shaman.¹²

9. A. C. Chung Lee, «Contextual Theology in East Asia,» op. cit., 523.

10. Ibid., 24.

11. Cf. *CRC Bulletin*, Special Supplement, Vol. 1, November 1997. <<http://www.cca.org.hk/resources>>.

12. P. Phan, «Jesus the Christ with an Asian Face,» in *Theological Studies*, 1997/57: 421–23.

Japan: Kazoh Kitamori

Lutheran pastor Kazoh Kitamori (1916–1998) is among the most influential authors of Japanese contextual theology.¹³ His Christology is founded on the idea of Christ as the «Pain of God,» which he identifies in Jeremiah 31:20, where he interprets «my heart yearns for him» as «my heart pains for him.» The idea resonates with the concept of suffering which is central in Japanese Buddhism, and was formulated immediately after Japan was hit by the atomic bombs. For Kitamori, God's most significant feature is the fact that he suffers with humanity, and this is manifested in Jesus Christ. Christ is the *Pain of God*, who through his suffering is united to the suffering of all humanity.¹⁴ There is real analogy between God's suffering and human suffering; and in suffering, which is the experience most common in human existence, God and humanity are united. Kitamori elaborates his theology on the concept of *tsurasa*, the pain that a person is able to inflict on themselves (or on someone dear) in order to save someone else; it is pain that stems out of love.¹⁵ This Christology has ecclesiological consequences: the Church is called to be a Church that follows the path of the Cross. Although the idea of God's suffering is vulnerable to the accusation of Patripassianism, Kitamori has repeatedly rejected it. Kitamori has influenced theologians like C. S. Song, and non-theologians as well like writer Endo Shusaku.

Choan-Seng Song

Choan-Seng Song (1929) is a Taiwanese Presbyterian theologian. His Christology is based on his notion of Asian theology as narrative liberation theology constructed on the stories of Asian people, their suffering and their aspirations. The theologian must be able to «listen theologically, to the whispers, voices, groaning and shouts from the depth of Asian humanity;» he calls this ability the «third eye.»¹⁶

The aim of Song's theology is twofold: contextualisation and liberation. Asian theology will truly be a theology «from the womb of Asia» when it will go directly from Palestine to Asia, transposing into Asia the biblical faith rather than theological values

13. On Kitamori see J. T. Hastings, «Kitamori Kazoh,» in S. W. Sunquist, ed., *A Dictionary of Asian Christianity*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 445–46.

14. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (Richmond, VA: John Knox Press, 1965). The first edition in Japanese was published in 1946. Cf. J. Levinson and P. Pope-Levinson, «Toward an Ecumenical Christology for Asia,» op. cit., 8.

15. A. C. Chung Lee, «Contextual Theology in East Asia,» op. cit., 522.

16. Cf. P. Phan, «Jesus the Christ with an Asian Face,» op. cit., 417. C.-S. Song, *Third Eye Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1979).

from the West, as it has been for many centuries.¹⁷ Central to Song's Christology is the identification of the Word-made-flesh with humanity once and for all. Because of the incarnation, *the people* is the hermeneutical principle to understand Christ. All expressions of the depth of humanity—stories, myths, dance, music—are clues to understand Jesus Christ.

In re-reading the story of Jesus through this lens, Song underscores three key aspects of Jesus' identity: first, his rejection of the God of retribution and affirmation of the God of mercy. In this regard Song explains the Cross as representing an act of human violence and not a sign of God's ruthlessness; the same violence that humans are able to unleash on one another as can be seen in the experience of the oppressed. Song's second point is Jesus' refusal to conform to notions of Messiah as «magician,» «miracle-maker» and «ruler.» Thirdly, Jesus' true identity is revealed at the last Supper, the symbol of Jesus' inclusiveness.¹⁸

Because of the unity of creation and redemption, on which he insists, Song believes that God redemptive love must have been revealed in all creatures, including Asian culture. Biblical faith therefore is not the norm but the pattern of God's revelation to humanity, and Christ is the fulfilment of all revelation, both biblical and «extra-biblical» so to say.¹⁹ If Jesus identifies with the suffering people, then they are the place where Jesus can be encountered; and the Kingdom of God, which was the driving principle of Jesus' life, is still at work in history through those men and women who are committed to re-creating the new humanity and new world according to God's plan. This is «life in the Resurrection.»²⁰ The mission of Christians in the world is to suffer with the suffering people in order to bring them hope in their struggle for liberation.²¹

According to Phan, Song's Christology is able to «weave the biblical stories and the stories of suffering people to paint a portrait of Jesus as the prophet of the reign of God identified with the crucified people of all times and places.»²²

17. Cf. J. Wu, «Choan Seng Song,» in *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, <<http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary>>.

18. Cf. P. Phan, «Jesus the Christ with an Asian Face,» op. cit., 418–19.

19. Cf. J. Wu, «Choan Seng Song».

20. Cf. P. Phan, «Jesus the Christ with an Asian Face,» op. cit., 421.

21. Cf. J. Wu, «Choan Seng Song».

22. P. Phan, «Jesus the Christ with an Asian Face,» op. cit., 421. Among Song's most important publications are: *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll: Orbis Books & London: SCM, 1986); *The Cross in the Lotus Land* is Song's Christological trilogy: Vol. I, *Jesus, the Crucified People* (New York: The Crossroad, 1990); Vol. II, *Jesus and the Reign of God* (Minneapolis: Augsburg-Fortress, 1993); Vol. III, *Jesus and the Power of the Spirit* (Minneapolis: Augsburg-Fortress, 1994). On Song's theology see also: K. Fleming, *Asian Theologians in Dialogue with Buddhism* (Bern: Peter Lang, 2002).

Kosuke Koyama

The Protestant theologian Kosuke Koyama (1929–2009) has described his idea of contextual Asian theology as «water-buffalo theology,» an image typical of the context of Thailand where he was a missionary.²³ For Koyama, authentic Asian theology is not the result of a «transplantation» of Western theology into Asian soil, but is like a plant that grows spontaneously when the seed of faith is sown in this soil. His theology is rooted in a twofold soil: first the context of Thailand: Thai history, Thai cultural thinking and Thai Buddhist life; second, Christian life. It is not articulated in a rigorous system, but constructed around cultural issues.²⁴

Koyama's Christology is summarised by two of his images: Jesus carrying a «handle-less» cross and Jesus the Crucified. The handle-less cross is a symbol of the «crucified mind,» that is the Christ-like mind that does not seek to control or manipulate the other.²⁵

Koyama speaks of the crucified Christ as the «centre» of all, the «point of salvation» where humanity can find the meaning of life. However, to the human mind it is a «strange» centre: Jesus is at the centre not on a throne but nailed to the Cross. The cross is the «point of ultimate periphery,» and Christ is the centre constantly moving towards the periphery, which is inhabited by the poor. Christ is constantly moving towards the poor, and he, who is «the centre becoming periphery,» unmasks the deception of a human reality (socio-economic and political as well as religious) that suffers from the «centre-complex,» believing to be «the centre.» Jesus instead «affirms his centrality by giving it up.»²⁶

Koyama's Christology results into his ecclesiology of the «crucified mind.» He believes that institutions are legitimate and necessary; however, they must conform to the mind of Christ in order to be valid instruments of the kingdom. This is particularly true of the Church, which is a necessary institution, but «it is the image of the crucified Lord that must come out through the institutional Church'. This kind of Church is a Church that, like Christ, accepts humiliation in order to save others from humiliation. Jesus «asks his Church to have a crucified mind rather than a crusading mind.»²⁷

23. K. Koyama, *Waterbuffalo Theology* (London: SCM Press, 1974).

24. On Koyama's Theology see also: K. Fleming, *Asian Theologians in Dialogue with Buddhism* (Oxford: Peter Lang, 2002). Cf. also «Asia. M.M. Thomas and Kosuke Koyama,» in D. J. Hesselgrave and E. Rommen, eds, *Contextualization: Meaning, Method and Models* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), 79–83.

25. Cf. J. De Mesa «Trends in Asian Christology,» in *Exchange*, 2001/1: 5; K. Koyama, *No Handle on the Cross: An Asian Meditation on the Crucified Mind* (Maryknoll: Orbis Books, 1977).

26. Cf. K. Koyama, «The Crucified Christ Challenges Human Power,» in R.S. Sugirtharajah, ed., *Asian Faces of Jesus* (London: SCM Press, 1993), 154.

27. *Ibid.*, 161.

Koyama's contextual Christology is born in a particular context (Thailand) but has something to contribute to the wider context of Asia as well as to the global context of Christianity.

Why Read Asian Christology?

The «Asian crisis» of Christianity, in the past as well as in this day, is a fact, and it would be naïve to see it as a problem only of Asian Christianity. This is especially true with regard to the Catholic Church, and especially of those in the Church who specialise in «being Church» at the periphery, i.e. missionaries.

Twenty years ago Pope John Paul II issued *Redemptoris Missio* (1990) as a response to a crisis of mission, which he saw as the consequence of a crisis of faith (RM 2). It is no coincidence that, although reaffirming the Trinitarian notion of mission established by *Ad Gentes* (1965), the encyclical highlights its Christological foundation. If the mission of the Church is the mission of the Redeemer, this presupposes deep knowledge and experience of Christ; it presupposes not just a good heart and good will but serious Christology as well: that is a reflection on Christ as the centre of God's plan of salvation of which the Church is an integral part. But this reflection is mutilated unless it is able to understand the concrete impact of Christ on history and society, as well as the significance of His absence. *Redemptoris Missio* is a post-Vatican II document and as such is characterised by a broad outlook: it speaks of interreligious dialogue and inculturation, liberation and human promotion. Nevertheless it boldly goes to the core of Christian faith:

No one, therefore, can enter into communion with God except through Christ, by the working of the Holy Spirit. Christ's one, universal mediation, far from being an obstacle on the journey toward God, is the way established by God himself, a fact of which Christ is fully aware. Although participated forms of mediation of different kinds and degrees are not excluded, they acquire meaning and value only from Christ's own mediation, and they cannot be understood as parallel or complementary to his. (*Redemptoris Missio*, 5).

The fact that the Xaverian missionaries participate in the wider crisis is not just theory, rather it is visible in various aspects of the life of the Society. That the Xaverians in Asia are doing their best is undeniable, and therefore these observations should not be seen as a negative judgement of value *vis-à-vis* the intentions, the good will, the sacrifices and the many successes. Nevertheless at least two signs of crisis cannot be denied.

One sign is that often missionary programs and activities seem to meet a relatively small response, unequal to the amount of resources employed; and increasingly smaller

numbers of people are inspired to embrace our spirituality and our charism, either as consecrated Xaverians or Xaverian laity. As a matter of fact Xaverian vocations are dwindling in Asia as well, and it is a fact that the Xaverian lay movements still exist only in Europe. Not rarely, a sense of frustration emerges as the crisis of mission permeates other aspects of our life: loss of enthusiasm for religious life; community life becoming less «enjoyable» and sometimes a counter-witness, cold or occasionally even hostile relationship with the local Church; and diminishing numbers of friends and benefactors who used to enliven our houses.

Another sign of the crisis is the fragmentation with regard to the «ways» of mission. In many Xaverian communities in Asia the number of «different ways» of carrying out the, supposedly one, mission, nearly equals the number of confreres. It is not clear how far this is a sign of the diversity of the charisms in the Church and to what extent instead it is a symptom of the lack of a common vision regarding the nature of mission. Unfortunately on many an occasion the latter seems more likely. Often the fragmentation is blamed on the fact that we are «different» and some tend to go «their own way» who are unable to adhere to the project of the community. Individualism is often present in Xaverian missionary action, but maybe the fragmentation also exposes a certain lack of clear objectives, which can have at least two possible causes: inadequate grasp of the context of Asia and inadequate Christological vision (and theological vision in general). Incidentally, these are the two poles this paper has intended to address.

Inadequate grasp of the context is shorthand for insufficient knowledge (and appreciation) of the cultures, the religions, the spirituality and the dynamics that govern social relationship at various levels (from friendship to politics). If this is true, then mission in Asia is doomed to failure if, on the one hand, missionary action is not conceived and realized with the support of a competent and non-superficial knowledge of culture, religions and society. A handful of books or articles and above all the immersion in the culture can only be the starting point, but such competence is also the fruit of committed study and reflection on both books and experience. Obviously this does not mean that every single confrere has to become omniscient, but it should become the objective of community synergy, so that the competence of the individual is sincerely supported and appreciated and truly enriches the community's missionary action and spirituality. The history of mission is witness that when this competence with regard to the context was sought, the mission was successful: think of the impact of Ricci, De Nobili, Valignano and De Rodes on Asian Christianity. Our Father Guido Maria would maybe suggest that we re-read numbers 16 and 17 of the *Fundamental Rule*, and we should at least add *Constitutions* 71

and *Ratio Missionis* 45, the *Documents of the XVI General Chapter* 51–53, interpret them beyond the level of the required minimum.

Similarly, inadequate Christology stands for a superficial knowledge (and experience) of Christ, which may well be authentic and sincere—and we will go to heaven because of it!—but still falls short of comprehending the full import of the Gospel on individuals and societies. It is a competent Christological (and more broadly theological) reflection that is needed, if missionaries are to be able to translate faith in Christ into truly effective guidelines for life, theirs and the people's. Of course this implies an understanding of Christology not restricted to mere abstraction. I believe that Father Guido Maria's insistence on the Christ-centredness of Xaverian identity meant more that the missionary's personal devotion, but implied also that the mission itself had to be Christ-centred if it had to be effective. We need to live, think, and act Christologically in order to take on, adequately, the mission that through the Church Christ has entrusted to our Society and offer our hearers in Asia a Christ that is relevant to their existential experience. Clarity or confusion about Christ signifies clarity or confusion about the nature, source, goal, method of the mission.

Maybe some aspects of this analysis apply just not to the Xaverian reality in Asia. If so, then maybe Asia has something to teach not just to those missionaries who live and work there. In dialogue with Asia, Christianity is forced to identify what its real core is, and to learn to share it with respect and humility rather than from a privileged superior position. This is why mission in Asia is like the patient and prudent job of the stone carver: if hit with too much strength, the stone may break and all be lost; one stroke in the wrong point or at the wrong time may cause irreparable damage. Asia is demanding, and for this reasons perhaps it can teach mission something that has universal validity.

The fact that the strongest reactions of theologians to *Dominus Jesus* were from Asia can be a positive sign of genuine desire to understand how Christianity in Asia can be authentically Asian as well as authentic Christianity. The latter concern is as important as the former and that is why mature Catholics are able to look at the Magisterium and the Tradition as a blessing and not a curse, as they providing guidelines emerged out the experience Christian men and women who over twenty centuries have struggled to make sense of their faith in the world. Besides the universal Magisterium, where universal implies and does not exclude all particular contexts, Asia's Catholicity can rely on the FABC and on Synod for Asia and the apostolic exhortation that followed (*Ecclesia in Asia*, 1999) which are expressions of the universal Church's genuine concern with Asia.

Asian Christology has great richness to offer to global Christianity, but it needs

guidance to guard itself from certain risks. For example, if left unguarded, the anti-Western feeling that has been a natural aspect of the coming of age of Asian theology could make it unable to go beyond defining itself in terms of what it is not (i.e. Asian theology is *not* from Western theology), and unable to say what it actually is, and to identify its specific gift to Christianity. Also, in the name of «inclusivity,» might risk nurturing «aggressive» and «exclusivistic» attitudes towards Western Christianity, Ecclesial Institution (Magisterium) and Church Tradition in order to define itself. Such theology would not be constructive theology, and would have very limited purpose if any at all. Asian Theology in general can become «parochial,» whilst in order to be authentic must have «Catholic» relevance and enrich the whole Church.

The richness of Asian theology is still to be fully unfolded, and we look forward to tasting more of it. However, the few examples we have considered in this paper help us to identify at least some of its treasures: Asian theology lays a unique emphasis on God's salvific will, which is what the world need to know in order to understand the true significance of Christ; it teaches the humility of a Christian Church that is aware of speaking from the margins of society, and cannot be arrogant if it wishes to be listened to, but must rely on the strength of the Message; Asian theology can help Christianity re-learn how to evangelise in today's world as it becomes increasingly secularised.

Maybe this exercise in exploring Asian Christology can be of help in the ever-needed effort to reconnect mission praxis to its theological foundations, for more effective missionary action in faithfulness to Christ and to God's people.

*The first part of this article
was published in Quaderni del CSA 5/1: 16–27*

WORKS CITED

BIRD, Adrian

- 2008 *M.M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*. PhD Thesis, University of Edinburgh. <<http://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/1842/2594/2/Bird/20A/20thesis/2008.pdf>>.

CHI CHUNG LEE, Archie

- 2005 «Contextual Theology in East Asia». In D. Ford, ed., *The Modern Theologians*. Oxford: Blackwell Publishing, 518–34.

DE MESA, Jose'

- 2001 «Trends in Asian Christology». *Exchange*, 1: 1–17.

DUPUIS, Jacques

- 1997 *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books.

FABC

- 1974 «Evangelisation in Modern Day Asia». Statement and recommendation of the First Plenary Assembly, Taipei, Taiwan, G. Rosales and C. G. Arevalo, *For all the Peoples of Asia*. Quezon City: Claretian Publications, 1992.
- 2000 «Methodology: Asian Christian Theology—Doing Theology in Asia Today.»

FANNAN, James

- 2010 «Asian Trends in Theology—A Return to Nestorianism?». *Atma o Jibon*. PIME Bangladesh. <http://www.atma-o-jibon.org/english/home_uk.htm>.

FLEMING, Kenneth

- 2002 *Asian Theologians in Dialogue with Buddhism*. Oxford: Peter Lang.

GLÜER, Winfried

- 1982 «The Legacy of T. C. Chao». *International Bulletin of Missionary Research*, 4: 165–69.
- 1989 «Asia. M.M. Thomas and Kosuke Koyama». D. J. Hesselgrave and E. Rommen, eds, *Contextualization: Meaning, Method and Models*. Grand Rapids: Baker Book House, 70–85.

KIM, Kirsteen

- 2004 «India». J. Parratt, ed., *Third World Theologies*. Cambridge: Cambridge, 44–73.

KAZOH Kitamori

- 1965 *Theology of the Pain of God*. Richmond, VA: John Knox Press.

KOYAMA, Kosuke

- 1974 *Waterbuffalo Theology*. London: SCM Press.
- 1976 *No Handle on the Cross: An Asian Meditation on the Crucified Mind*. London: SCM Press.
- 1993 «The Crucified Christ Challenges Human Power». R.S. Sugirtharajah, ed., *Asian Faces of Jesus*. London: SCM Press, 149–62.

KYUNG, Chung Hyun

- 1993 «Who is Jesus for Asian Women?». R. S. Sugirtharajah, ed., *Asian Faces of Jesus*. Maryknoll: Orbis Books, 223–46.

LEE, Jung Young

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

LEVINSON, John R., and Priscilla Pope-Levinson

- 1994 «Toward an Ecumenical Christology for Asia». *Missiology: An International Review*, 22/1: 3–17.

PANIKKAR, Ramon

- 1981 *The Unknown Christ of Hinduism*. Maryknoll: Orbis Books.

PHAN, Peter

- 1996 «Jesus the Christ with an Asian Face». *Theological Studies*, 57: 399–430.

PIERIS, Aloysius

- 1988 *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh: T & T Clark.

ROSALES, Gaudencio and Catalino G. Arevalo eds.

- 1992 *For all the Peoples of Asia*. Quezon City: Claretian Publications.

SONG, Choan-Seng

- 1979 *Third Eye Theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- 1986 *Theology from the Womb of Asia*. Maryknoll: Orbis Books & London: SCM.
- 1990 *The Cross in the Lotus Land*. Vol. I, *Jesus, the Crucified People*. New York: The Crossroad
- 1993 *The Cross in the Lotus Land*. Vol. II, *Jesus and the Reign of God*. Minneapolis: Augsburg-Fortress;
- 1994 *The Cross in the Lotus Land*. Vol. III, *Jesus and the Power of the Spirit*. Minneapolis: Augsburg-Fortress.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S., ed.

- 1993 *Asian Faces of Jesus*. Maryknoll: Orbis Book.

TANG, Edmond

- 2004 «East Asia». J. Parratt, ed., *Third World Theologies*. Cambridge: Cambridge, 74–103.

THOMPSON, David M.

- 2008 «Introduction: Mapping Asian Christianity in the Context of World Christianity». S. C.H. Kim, *Christian Theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–21.

WICKERI, Philip

- 1988 *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front*. Maryknoll: Orbis Books.
- 2007 *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*. Maryknoll: Orbis Books.

WILFRED, Felix

- 1992 «The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)». G. Rosales and C. G. Arevalo, eds, *For all the Peoples of Asia*. Quezon City: Claretian Publications, xxiii–xxx.
- 2005 «Theologies of South Asia». D. Ford, ed., *The Modern Theologians*. Oxford: Blackwell, 502–17.

WU, James

- 1999 «Choan Seng Song». *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*. <<http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary>>.

Missione: passato e futuro

FRANCESCO MARINI

Tutta la missione moderna, a partire dalla scoperta dell'America, si realizza sulla base della:

- convinzione teologica dell'assoluta necessità del battesimo per la salvezza (esclusivismo teologico);
- certezza intellettuale che la civiltà europea era «la civiltà» e che tutti avrebbero dovuto riceverla e adeguarvisi (eurocentrismo);
- la prassi pacifica dell'uso e dell'appoggio al potere delle potenze europee nell'attuazione della missione (padronado e colonialismo);
- politica ecclesiastica di affidare alle congregazioni «territori» per fondarvi una chiesa, copia di quella europea (centralità della Santa Sede e superiorità teologica e giuridica della tradizione latina);
- la missione, uscita dal mondo cristiano, dipendeva completamente da esso per la sua attuazione e cercava di riprodurlo.

Tutto ciò faceva del missionario il protagonista eroico della salvezza (spirituale) e dello sviluppo (umano). La spiritualità missionaria era quella dell'immolazione (per la salvezza) e del sacrificio (per prepararsi alle future difficoltà). Con il Concilio Vaticano II e la modernità, quella visione e quella prassi hanno perso la loro plausibilità per cui la giustificazione e la modalità della missione debbono essere ripensati radicalmente.

a) La sua *identità*, non è da ricercare in ciò che la distingue (dai laici o dalle altre forme di vita religiosa)...

b) ... ma da ciò che la fonda.

Che cosa fonda la missione? L'annuncio del Vangelo. Una congregazione missionaria è un corpo a servizio del Vangelo.

Le *modalità* della missione caratteristiche del XIX e XX secolo (quelle citate sopra) non si possono più tenere. Occorre pensarne delle nuove. I tentativi di rinnovamento-rifondazione finora fatti, sono stati cosmetici. Il pur necessario «ritorno alle origini» deve essere inteso come via per una riscoperta del Vangelo, che è molto più determinante delle modalità iniziali delle nostre congregazioni.

a) Alcune possibili novità (conseguenze) importanti (solo esemplificative, naturalmente):

1. *L'uscita geografica* è auspicabile (come segno, come coinvolgimento e contributo personale alla novità del Vangelo), ma non assoluto. Decisivo è il contatto con le realtà «prive di Vangelo» (sul come interpretarle, vedi sotto);

2. Non la *conversione* (battesimo) e l'entrata nella Chiesa è l'obiettivo della missione, ma l'annuncio e il servizio al Regno di Dio, il quale è a sua volta servizio alla vita. «*L'uomo, luogo di missione*» (Mons. Sarah, segretario di Propaganda Fide). L'attenzione dunque si sposta dalla religione alla vita (sia come «luogo» di attività che come obiettivo del suo essere).

3. Non da soli, come religiosi, ma come «*comunità evangelica*», ecclesiale,
— indispensabile la presenza/collaborazione dei laici;
— più che la *vita comune* saveriana (che occorre continuare, ma aperta), è decisiva la condivisione-*comunione*. La vita comune saveriana come sorgente della comunità evangelizzatrice.

— Ciò comporta un ripensamento della modalità di vita dei voti. Per la *castità* non ci sono grandi cambiamenti (si richiede la capacità di relazioni umane varie, ravvicinate, cordiali nel rispetto della diversità degli stili di vita), ma la *povertà* e l'*obbedienza* sono regolati dalle esigenze del servizio al Vangelo-Regno di Dio.

b) L'annuncio del Vangelo non è la pura ripetizione del proclama di Gesù né la richiesta di cambiamento della religione e l'entrata nella Chiesa con il battesimo. L'annuncio del Vangelo è *servizio alla pienezza della vita umana*, che solo si può realizzare con il vivere evangelicamente (vivere da Figlio di Dio e da fratello di ogni uomo).

c) La *mistica* e la *compassione* (nella storia, nel quotidiano) sono caratteristiche qualificanti la spiritualità missionaria.

d) Con questi cambiamenti la Congregazione diventerà *meno struttura* e *più carisma missionario*: aperta alla animazione-collaborazione con chiunque (entità ecclesiali, movimenti, non credenti...), senza cadere nel fondamentalismo e senza la preoccupazione di mettere il proprio marchio... La Congregazione attuerebbe il suo carisma non esclusivamente con la ricerca di nuovi membri, ma primariamente con la diffusione del suo spirito nel suo ambiente, coinvolgendo coloro che sono disponibili...

e) La riscoperta del carisma missionario fondante, rende le *diversità* con altre congregazioni missionarie relative aprendo così la porta a forme forse impensate di collaborazione.

Esperienza missionaria di p. La Ruffa (2 e ultima parte)

MATTEO REBECCHI

Avete avuto dei problemi con l'Islam fondamentalista?

Molte volte hanno provato a spaventarci o a suscitare problemi. Una volta ho ricevuto una telefonata in cui si diceva che erano state preparate delle bombe per far esplodere l'ospedale e ho risposto al mio interlocutore: «Senti. Fai pure. Ma ricordati che 90% degli ammalati sono tuoi fratelli islamici. Se vuoi mandarli direttamente in paradiso, noi non abbiamo difficoltà». E, di fatto, non è successo nulla. È stata una risposta che ha colpito. Parecchie volte hanno tentato, ma si è sempre risolto tutto in bene. Hanno provato a boicottare l'ospedale, ma gli ammalati continuano a venire. Quindi si sono accorti che questi tentativi sono inutili.

Ogni tanto vengono fuori accuse di proselitismo?

Ci sono state accuse di cristianizzazione, ma abbiamo dimostrato che non c'erano prove. Ci sono cristiani che sono diventati islamici: sono queste le prove? E noi li teniamo ancora qui. Un'impiegata si è fatta islamica e non è stata licenziata. Sono liberi di farlo. Ce n'è una che è diventata cristiana, ma lo è diventata prima di cominciare a lavorare all'ospedale. Poi, d'altra parte, quando il governatore o un membro della sua famiglia è ammalato viene all'ospedale cattolico. Il comandante militare, viene qui. C'è spesso una frotta di impiegati governativi che vengono a visitare i loro parenti.

Anche finanziariamente ho ordinato le cose in modo che l'ospedale possa andare avanti per le spese ordinarie come, ad esempio, gli stipendi degli impiegati. Mi servo di offerte o aiuti. E il bilancio è positivo pur avendo il 30% di pazienti in terza classe, e cioè pazienti che pagano soltanto il 50% del servizio che ricevono, mentre per il restante 50% sono sovvenzionati dall'ospedale. E nonostante questo possiamo andare avanti, perché abbiamo delle classi dove, chi può pagare, è costretto a pagare. Per questo abbiamo dovuto arredare alcune camere con l'aria condizionata, televisione, telefono etc.

Abbiamo installato la TAC (CT scan), poi ho cambiato la macchina per radiografie

che ultimamente è stata nuovamente sostituita perché era ormai vecchia. Ho avuto anche la possibilità di installare la macchina per la Risonanza Magnetica (MRI) e strumenti di laboratorio modernissimi. Ultimamente l'incasso del laboratorio è diventato tre volte dell'incasso normale anche se, dopo il terremoto, lo abbiamo dovuto spostare nell'atrio e sotto le tende.

Tutte le volte che vado in Italia, cerco dei fondi. Ultimamente, attraverso il nostro superiore generale, ho avuto un lascito di 130.000 euro che mi ha aiutato a realizzare alcuni lavori e ad acquistare macchine, come ad esempio, un inceneritore e un apparecchio portatile per radiografie per l'ICU. I parenti di p. Franco Qualizza mi hanno aiutato ad acquistare la macchina NICU, l'ICU per neonati. Anche i Saveriani mi hanno sostenuto parecchie volte. Ogni anno la Regione Saveriana dell'Indonesia mi dà un aiuto di 100-150 milioni di Rupie, anche perché i Saveriani vengono curati gratis all'ospedale, anche quelli che non lavorano a Padang.

Parlami dell'esperienza del terremoto

Il terremoto! Due anni fa abbiamo avuto il terremoto ed ha creato un disastro. Abbiamo dovuto rifare il muro di cinta. Anche i muri del primo piano nel convitto delle infermiere sono stati danneggiati, per cui abbiamo dovuto ricostruirli con una spesa di oltre 200 milioni di Rupie.

Questa volta, il terremoto del 30 settembre è stato così tremendo che ha fatto crollare il muro di cinta lungo 300 o 400 metri, è andato distrutto il primo piano del dormitorio delle infermiere, sia i muri che le colonne. Quindi andrà abbattuto e ricostruito. La parte dell'ospedale che univa il primo e il secondo padiglione, con i servizi e i serbatoi dell'acqua, è crollato trascinando il secondo piano del primo padiglione. In questo modo le colonne del secondo piano si sono piegate e perciò abbiamo dovuto smantellarlo dal tetto fino al pian terreno. Al piano terra abbiamo quasi finito di rinforzare il policlinico, il pronto soccorso, la farmacia e il policlinico specialistico, che hanno ripreso a funzionare la settimana scorsa. Ci sono voluti due mesi per rifare tutto. La spesa è stata quasi di 500 milioni di Rupie. Però ho ottenuto degli aiuti: una banca mi ha dato 150 milioni; un'altra banca altri 150 milioni; i Saveriani 300 milioni; poi parecchi amici hanno mandato dei soldi. Pensa che le infermiere e gli impiegati dell'ospedale cattolico di Yogyakarta, il «Panti Rapi», hanno mandato 50 milioni di Rupie per l'ospedale Yos Sudarso, oltre a mandare medicine ed altro. Anche loro avevano avuto l'esperienza del terremoto¹. Per

1. Il terremoto che ha devastato la zona di Yogyakarta nel 2006, causando circa 5000 vittime.

questo si sono commossi e hanno mandato aiuti. È stata una cosa molto bella.

Mi dicevi che durante il terremoto non ci sono state vittime o feriti

No, nessuno. Pensa che quando è arrivata la scossa non ero all'episcopio. Di solito sono lì alle 16,30 o alle 17, per riposare. La camera da letto e lo studio sono stati distrutti completamente, per cui, se fossi stato lì in quel momento, non sarei qui a parlare con te... Per caso ero fuori a visitare una famiglia e c'era soltanto la nonna e la nipotina di 3 anni. Mentre chiacchieravamo, arriva il terremoto. Loro cercano di scappare, ma è una casa cinese lunga 50 metri. Io le ho bloccate, le ho buttate su un divano e ho detto di stare lì con me. Finito il terremoto, tutta la casa era crollata. La cameretta dove la bambina vedeva la televisione era distrutta. Tutto era pieno di polvere e calcinacci. Non vedevo niente. E questa bambina mi dice: «Nonno! Ti porto fuori io». Mi prende per mano e mi accompagna fuori tra le rovine, lei davanti, poi io e la nonna dopo di me. Pensa che roba!

Una volta che sono uscito non sapevo dove andare. All'episcopio era inutile andarci perché sicuramente era crollato tutto. Allora vado all'ospedale ma non sapevo come arrivarci. La macchina non poteva passare perché la strada era tutta occupata dalle macerie. Allora un operaio mi porta in motocicletta. Arrivato all'ospedale, da lontano sembrava tutto a posto perché la facciata appariva ancora in piedi. In realtà le colonne del secondo piano si erano piegate verso l'interno, ma da davanti sembrava ancora tutto intatto. Quando poi sono entrato, nel parcheggio ho visto una folla di ammalati, letti, barelle. Erano passate le 17, quindi era l'orario in cui i parenti venivano a visitare i pazienti. Il terzo piano era pieno di ammalati, visitatori, infermieri ed dipendenti. L'edificio che collegava i due padiglioni principali era crollato per cui erano rimasti isolati. Per fortuna non hanno fatto in tempo a passare perché sarebbero rimasti intrappolati. Ma essendo caduta la parte in mezzo è stata tagliata la possibilità di attraversare. Poi sono state date loro le indicazioni per riuscire a scendere passando attraverso le camere fino al retro dell'edificio. Tutti illesi. Tutti salvi: pazienti, infermiere, impiegati, parenti, quelli in sedia a rotelle, quelli sulle barelle, tutti sono stati portati fuori.

Ma lì davanti nel parcheggio c'era pieno di persone senza gambe, senza braccia, piene di sangue... Da dove venivano? In realtà li avevano portati da fuori. Erano le vittime del terremoto che venivano dalla città. Era una cosa tremenda. I nostri infermieri oltre a dover curare i nostri ammalati dovevano curare anche tutti quelli che erano stati portati da fuori. È andato avanti così per tutta la notte. Ci sono state 18 operazioni. Alcune fatte lì, nell'atrio o nel parcheggio, sulle barelle senza condizioni sterili, ma non c'erano alternative. Molti dei malati non gravi sono andati via dopo essere medicati. Per questo

non sappiamo quanti siano stati i pazienti aiutati. Per quelli di cui sappiamo il nome e che sono stati curati gratis abbiamo speso 387 milioni di Rupie. Sono soldi che non sono rientrati. Il governo non ci proibisce di richiedere questi soldi... ma non si sa ancora se potrà restituirli.

Fammi un bilancio della tua esperienza missionaria in Indonesia dopo così tanti anni

Sono 53 anni di missione dal 1957 e 56 anni di sacerdozio, ma non mi sono mai pentito di essere venuto in Indonesia a lavorare. Tutte le difficoltà e le incomprensioni sono passate. E non soltanto una o due, ma molte difficoltà, spesso procurate dai confratelli stessi e non dalle persone di fuori. Anche nell'ospedale chi crea più difficoltà sono i cattolici, non i musulmani. È paradossale, ma sono i cattolici che credono di avere più diritti degli altri, mentre invece dobbiamo praticare l'uguaglianza.

Ma ho anche un'altra esperienza di cui non ho ancora parlato. Una volta avevo male al collo e non riuscivo a guarire. Anche in Italia avevano fatto la fisioterapia 10 o 15 volte spendendo molti soldi. Un giorno p. Franz Halim² mi ha proposto di portarmi da una persona che aveva la possibilità di guarirmi. Quando mi ha detto il nome di questa persona mi sono ricordato di una mia ex alunna delle superiori, ora signora e nonna, che era venuta parecchie volte a lamentarsi delle difficoltà in famiglia perché il marito curava tanta gente e lei doveva occuparsi di loro. Quando ho saputo che era lui, più che per la speranza di essere guarito, sono andato con la curiosità di conoscere il marito di questa ragazza. Sono stato accolto bene. Usava la pranoterapia. Sono andato due o tre volte e non ho sentito niente, ma mi ha detto di continuare. Una sera sono andato là ed ad un certo punto ho sentito qualcosa e mi sono accorto che il collo era stato risanato. Io ero contento e l'ho ringraziato: non speravo di guarire così. E lui mi dice: «Padre, sei contento che ti ho aiutato?». «Certamente», rispondo io. E aggiunge: «Allora, perché non vuoi aiutare gli altri? Mentre ti curavo ho sentito che tu puoi aiutare gli altri». «Ma come?», gli chiedo. E così ha iniziato ad insegnarmi la pranoterapia e sua moglie è diventata la nostra cavia.

Ho continuato la pranoterapia con lui e, finché non è morto, andavamo insieme al KOMSOS (l'ufficio delle comunicazioni sociali della diocesi) dove praticavamo due volte alla settimana curando per un'ora qualsiasi tipo di malati. Naturalmente non tutti guarivano, perché dipende dalla possibilità dell'individuo. Dopo la sua morte io ho continuato perché ho visto che spesso si ottenevano buoni risultati. La pratico per esempio nell'ospedale con le persone appena operate. Dopo la fine dell'effetto dell'anestesia sentono dolore

2. Sacerdote diocesano di Padang.

e con le applicazioni di prano terapia si sentono meglio. Un po' alla volta hanno iniziato a venire in molti, non solo cattolici, ma anche infermiere e impiegati islamici, con cisti nel ventre, nella gola... Hanno fiducia e guariscono.

Una giorno ad un'infermiera dell'ICU avevano riscontrato la presenza di una ciste di 5 cm e il dottore le aveva detto che se in qualche mese le medicine non avessero avuto effetto, doveva essere operata. Ma lei non voleva perché aveva due bambini piccoli e mi ha chiesto aiuto. Le ho risposto che dipendeva da lei, se lo voleva. Così abbiamo provato. All'inizio è diminuito il dolore, poi la situazione è andata continuamente migliorando e dopo un mese le ho consigliato di fare il controllo: la ciste era sparita. Allora le ho detto: «Ora, non devi ringraziare me, non sono io che ti ho guarito è stato Lui a darti la possibilità di guarire. Io no c'entro. Ma adesso ti chiedo: secondo la tua religione islamica, Allah ascolta gli infedeli?». È rimasta perplessa e non capiva perché le facessi tale domanda. Le ho risposto: «Secondo quello che insegnano nelle moschee io sarei un *kafir*, un infedele, ma ho chiesto a Dio di guarirti e vedi che Dio mi ha concesso quello che ho chiesto? Non sono io che ti ho guarito. Io ho chiesto a Dio di guarirti e Lui l'ha fatto!». Nella confusione mi ha detto: «Veramente io non avevo mai considerato il padre come un *kafir*..., assolutamente...». E così sono parecchi musulmani che vengono a chiedere di essere curati o di curare i loro figli.

All'inizio, il dottore cattolico mi aveva proibito di curare con la prana in ospedale e io avevo accettato. Poi quel dottore è andato via e la gente chiedeva che li curassi. Cosa potevo fare? Una famiglia molto legata a me ha portato la figlia all'ospedale, una ragazza di 27 o 28 anni, studentessa universitaria. Era ammalata e i dottori hanno detto che il problema era nei polmoni. Io mi sono avvicinato e ho sentito l'aura. Poi ho chiamato la mamma e le ho detto di non perdere tempo con i polmoni che erano a posto, mentre il problema era nel ventre. Hanno fatto le radiografie e le hanno dovuto asportare 20 cm di intestino perché era un tumore maligno. È stata operata 3 volte ed è stata portata anche a Singapore. Erano persone ricche. Ogni tanto, quando si sentiva male, la mamma la portava all'ospedale e quando la toccavo diventava sorridente, non sentiva più male. Quindi veniva spesso. Prima di morire non ha mai voluto essere visitata da nessuno, ma ad un certo punto mi ha chiamato. Io sono andato alla mattina, abbiamo pregato insieme e sono rimasto lì tenendole la mano finché è morta. E il papà mi ha detto: «Vedi, non voleva morire senza vedere te».

*La prima parte dell'intervista a p. La Ruffa
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 5/1: 28-37*

Two Contemporary Ways of «Beholding» Mary A Comparison

Then he said to the disciple, «Behold, your mother!». And from that hour the disciple took her to his own home
John 19:27

JAKE C. YAP

Like the Beloved Disciple, Christians today who read the Bible with reverent faith are told, «Behold your mother!». This instruction from Jesus has also been followed by Christians in quite a different way: they «behold» Mary in various cultural, historical and personal contexts. After Jesus, Mary is one who has gone through perhaps the most number of interpretations. Despite the scant (though weighty) biblical references to her, she has been and is the subject of countless approaches. She is seen through limitless lenses, she is constantly reimagined and reinterpreted. As Robert Orsi puts it, «It is impossible to tell a simple story about the Virgin Mary.»¹

Orsi says that Mary is «everyone's contemporary.»² By this he means that because Mary, as a completely human being, has gone through all the stages of human life—from infancy and young maidenhood, to marriage, widowhood, old age and completion of life (Orthodox Christians prefer the word «dormition»)—she can accompany her devotees through the succession of the «joyful and sorrowful mysteries» of *their* own lives. «By imagining Mary's history with the emotional discernment born of their own experience, her devout understood and affirmed that Mary recognized the anxiety, loss, and promise of what was happening to them. She had experienced all these things herself.»³

There are at least two other ways of understanding Mary as «everyone's contemporary.» First, she is now timeless (or better, she is beyond time). United with her Lord in the eternity of endless day, nevertheless she is present to all the ages of men and women after her own generation, so that her prophecy is magnificently fulfilled: «Henceforth all generations will call me blessed» (Lk 1:48). If her apparitions and messages, at least those

1. R. A. Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005), 48.

2. *Ibid.*, 68.

3. *Ibid.*

approved by the Church, are taken at their face value, then one has to admit that she has scarcely taken leave of planet Earth. Like her Son, the Risen Christ, whose post-resurrection visage and human form could vary according to the need of the situation, Mary can be «all things to all men»: a simple native peasant to Juan Diego, a queenly personage to Catherine Laboure in the quiet of her Paris convent, or to the children of Fatima a brilliant figure hovering above the trees. No longer bound by earthly time and space, Mary can be seen as «the first citizen of the world,»⁴ contemporary with anyone who approaches her and desires to know her, contemporary with the «joys and hopes, the grief and anguish of the people of our time» (*Gaudium et Spes* 1).

Second, Mary can be «everyone's contemporary» because no one, not even the Church, has a monopoly on how one envisages, imagines, approaches and relates with her. At least theoretically, there can be as many Marian images as there are people in the world.⁵ No two people share the same, exact way of «beholding» Mary. «There are never enough names and images for what we love.»⁶ Orsi observes that Mary «is not solely the creation of theologians or of the masses, and she belongs completely neither to her devout nor to culture... She is always refracted through the prism of the needs and fears of the people who approach her.»⁷

Not all attempts to «behold» Mary are successful or commendable. Mary, like Christ, can be «hijacked» by people to serve their political, nationalist, denominational or liberationist purposes.⁸ Since the Second Vatican Council, the Magisterium has repeatedly expressed concern for Marian devotional practices (which are based on a particular understanding or image of Mary) which can be either helpful or problematic. *Marialis Cultus* (henceforth MC), issued by Paul VI in 1974, offered a set of criteria by which to evaluate Marian devotion: commendable and healthy devotion to the Blessed Virgin Mary, wrote the Pope, must as much as possible be related with Christ, the Holy Trinity, and the Church; it must be rigorously judged according to its biblical, liturgical, ecumenical and

4. K. Coffey, *Mary* (Maryknoll, NY: Orbis, 2009), 45.

5. One must remember that Christians are not the only ones who acknowledge Mary's historical existence and who grapple with her significance, but also Jews, Muslims, and perhaps believers in other religions who have Mary-like figures, such as the Goddess of Mercy among some Chinese.

6. K. Coffey, *Mary*, op. cit., 29, citing D. Soelle, in C. Ebertshauser et al., *Mary Throughout the Ages* (NY: Crossroad, 1998), 144. R. A. Orsi, *Between Heaven and Earth*, op. cit., 70–2, notes with somewhat wry humor that «she appears today on bolo ties, playing cards, tattooed on the skins of cholos in East L.A. and South Phoenix, on belts, pillows, towels, cigar boxes, lampshades» and other impedimenta. Different nations have their own litany of Marian titles; for a Philippine compendium cf. Barcelona and Estepa, *Ynang Maria: A Celebration of the Blessed Virgin Mary in the Philippines* (Manila: Anvil, 2004).

7. R. A. Orsi, *Between Heaven and Earth*, op. cit., 48.

8. Ibid., 62–5.

anthropological merits (MC 29). In the following year, the Catholic Bishops' Conference of the Philippines saw it fit to issue a pastoral letter to situate «Mary in Philippine Life Today.»⁹ Nor must one forget John Paul II's *Redemptoris Mater* (1987).

In this essay, I would like to examine and compare two ways of «beholding» or approaching Mary today, assessing these two ways from a biblical and pastoral perspective. Pope Paul VI emphasized that Christian spirituality today recognizes «that every form of worship should have a biblical imprint» and that devotion to Mary «cannot be exempt from this general orientation» (MC 30). I also wish to raise the question of their pastoral effectiveness: How meaningful and inspiring are these ways of presenting Mary to ordinary believers, e.g., the lay person in the pew? The two contemporary approaches are: theological-typological, and anthropological-personalist.

Theological-Typological

To use the technical term, some contemporary theological approaches are *typological*. Typology is a traditional method of interpreting Scripture based on the two principles of the unity of Scripture, and of promise and fulfilment. Because God is the *auctor* of both the Old and New Testaments, the one who promises and who brings to fulfilment, the Church discerns a continuity in salvation history in which a person, thing, event or institution in the old covenant corresponds to or «typifies» another person, thing, event or institution in the new covenant. «Scripture deals with types rather than personifications,» wrote Newman, «Israel stands for the chosen people, David for Christ, Jerusalem for heaven.»¹⁰ In the same vein, Mary has traditionally been seen as the New or Second Eve.¹¹ More recent biblical exegesis has brought out her typological place as the Daughter of Zion and, in at least one theologian, as the Queen Mother.

9. English subtitle of the CBCP pastoral letter (1975) entitled «*Ang Mahal na Birhen.*»

10. J. H. Newman, *Mary the Mother of Jesus* (NY: Paulist, no pub. date; subtitled «Being a Letter Addressed to Rev. E. B. Pusey, D.D., in 1864»), 66–7.

11. This is a favorite among the early Fathers. Some examples: St. Irenaeus: «As the human race was sentenced to death by means of a virgin, so it is now set aright by means of a virgin. The balance is restored to equilibrium: a virgin's disobedience is saved by a virgin's obedience» (*Against the Heresies*, V.19.1). Tertullian: «For into Eve, as yet a virgin, had crept the devil's word, the framer of death. Equally, into a virgin was introduced God's word, the builder of life: so that what had been lost through one sex might by the same sex be restored and saved. Eve had believed the serpent, Mary believed Gabriel. The fault which the one committed by believing, by believing the other amended» (*On the Flesh of Christ*, 17). St. Ephrem: «Two virgins there were, but of these two, very different was the conduct: the one laid prostrate her husband, the other uplifted her father. Through Eve man found his grave, through Mary he was called to heaven» (*On the Annunciation of the Mother of God*, hymn 3).

Daughter of Zion

The phrase is scriptural. «Sing and rejoice, O daughter of Zion, for lo, I come and I will dwell in the midst of you, says the Lord» (Zech 2:10). «Sing aloud, O daughter of Zion; shout, O Israel! Rejoice and exult with all your heart, O daughter of Jerusalem! The Lord has taken away the judgments against you, he has cast out your enemies. The King of Israel, the Lord, is in your midst; you shall fear evil no more» (Zeph 3:14–15). Jerusalem or Zion as «daughter» is the OT way of referring to God's people. It is Israel personified as a woman, and by this image the prophets announce the mystery of election and covenant, the mystery of God's love for Israel. But the OT presentation of Daughter Zion is sometimes harsh and critical; she is unfaithful and adulterous. Nevertheless, for the most part she is the beloved, the one God desires and envisions to be virginal. Ignace de la Potterie notes that

Under the symbolism of the «Daughter of Zion» three principal aspects of the mystery of the people of God have been represented, which become the mystery of Mary. She is in first place the spouse of Yahweh and by that title she becomes also the «Mother» of the people of God («Mother-Zion»); but she is equally the «Virgin Israel,» certainly the more baffling and less accentuated aspect, but also the one which has great importance in relationship to the Covenant.¹²

According to de la Potterie, in the NT it is principally Luke and John who apply the symbolic figure of «Daughter Zion» to a definite woman, Mary. It is this Marian aspect that recent exegesis has brought to light. For de la Potterie, this is especially seen in Lk 1:26–38 (the Annunciation), and in Jn 2:1–12 (Cana) and 19:25–27 (Mary at the foot of the cross). This typological interpretation can shed light, for example, on the enigmatic address of the Johannine Jesus to his mother: «Woman.» De la Potterie writes: «Mary is the eschatological “Daughter of Zion.” All of the hope which has been experienced throughout the centuries of ancient Israel is as it were gathered and contained in her person... Precisely because it is in her that the Old Testament image of the eschatological and messianic “Daughter of Zion” is realized, Mary is the personification of the new messianic people, the Church.»¹³

It is evident that such a typological interpretation of Mary as the Daughter of Zion is thoroughly biblical. It is especially valuable in situating Mary within the totality of God's gracious plan. The Lord of history both promises and fulfils, both prepares and brings to fruition. This image thus shows a continuity between OT and NT in which Mary

12. I. de la Potterie, *Mary in the Mystery of the Covenant*. Trans. B. Buby (NY: Alba House, 1992), xxvi.

13. Ibid., xxxviii.

stands at the critical juncture. «Wherever the unity of Old and New Testaments disintegrates, the place of a healthy Mariology is lost,» wrote then-cardinal Joseph Ratzinger.¹⁴ Daughter Zion also has a very important ecclesiological emphasis, and effectively weds the collective and the personal such that Mary and the Church become inseparable. On closer inspection, Mary as Daughter Zion, as de la Potterie noted, simply brings together the more traditional images of Mary as mother and virgin bride. What is said of Mary can equally be said of the Church, such that both in their own way are maternal, virginal and bridal.

It can be argued that these more traditional images are also more concrete and readily understood by people today for whom motherhood and matrimony are still (notwithstanding modern liberalizing tendencies) attractive and cherished realities. Daughter of Zion, then, despite its biblical pedigree and its theological significance, may be harder for ordinary believers to comprehend and therefore less pastorally valuable.

The Queen Mother

Scott Hahn, Presbyterian theologian turned Roman Catholic apologist, gives an insightful and rather novel way of «beholding» Mary. In the ancient Near East, he explains, in many instances a king would be polygamous. This led to some problems, such as who among the various wives the people should regard as the queen. Even more crucially, whose son should receive the right of succession to the throne? Hahn replies:

In most Near Eastern cultures, these twin problems were resolved by a single custom. The woman ordinarily honored as queen was not the wife of the king, but the mother of the king. There was an element of justice to the practice, since it was often the persuasive (or seductive) power of the mother that won the throne for her son. The custom also served as a stabilizing factor in national cultures. As wife of the former king and mother to the present king, the queen mother embodied the continuity of dynastic succession.¹⁵

The historical books of the Bible are replete with examples of this cultural and royal practice. Solomon reigned with his mother Bathsheba by his side. Towards the end of Israel's monarchy, when Jerusalem falls to Babylonian conquest, King Jehoiachin is taken away.

What is interesting in the biblical account is the precedence given to Nehushta, his mother: «And Nebuchadnezzar carried away Jehoiachin to Babylon; the king's mother, the king's wives, his officials, and the chief men of the land, he took into captivity from

14. J. Ratzinger, *Daughter Zion: Meditations on the Church's Marian Belief*. Trans. J. M. McDermott (San Francisco: Ignatius, 1983), 32.

15. S. Hahn, *Hail, Holy Queen: The Mother of God in the Word of God* (NY: Doubleday, 2001), 78–9.

Jerusalem to Babylon» (2 Kings 24:15). Such was the prestige and importance of Israel's queen mother (*gebirah*, «great lady»).

There were many other queen mothers between Bathsheba and Nehushta. Some were good, others as scheming, opportunistic and disastrous to the nation as were their sons who were invariably said to do «what was evil in the sight of the Lord.» Not a single queen mother was a figurehead, says Hahn. To be *gebirah*, great lady, was more than a title. It was an office with real authority, especially the power of intercession, and the king himself would rise to welcome her into his royal presence (cf. 1 Kings 2:19). Such an unprecedented show of royal courtesy did not diminish the king's prestige. «He bows to her, but *he* remains the monarch. She sits at his right hand, not vice versa.»¹⁶ Hahn concludes: «As a political adviser and even strategist, as an advocate for the people, and as a subject who could be counted on for frankness, the queen mother was unique in her relationship to the king.»¹⁷

Obviously Hahn's point is that the role of Mary is typologically that of the queen mother in monarchical Israel. To be more precise, Mary is the *antitype* of the OT *gebirah*. As Queen Mother in her own right, she is accorded a place of honor in her divine Son's royal court. Though not equal to her Son (a vital point), she is given greater respect than anyone else, and her intercessions on others' behalf are granted. Christ, her reigning Son, remains sovereign and his royal will holds sway. Yet he will accede to her requests because she is *his* mother (and, we might add, because her request conforms to *his* will). Thus, this typological interpretation of Mary as Queen Mother gives a helpful biblical basis to the traditional understanding of Mary as Queen of Heaven, and as advocate, intercessor, and help of Christians.

From a pastoral perspective, Mary's role as Queen Mother will only be meaningful so long as Christ's kingly role is appreciated. On the one hand, we can cite the continuing popularity of the Solemnity of Christ the King. At least in the Philippines, this liturgical feast day is still marked by solemn processions in neighborhoods, and the usual (rather medieval) representations of Christ still show him in kingly robes complete with crown and sceptre. Where Christ is king, his mother as queen is not far behind. Thus, to explain the role of the queen dowager is to give greater understanding of Mary's role in her Son's royal economy. It can give more biblical support to Mary's queenship, and what that office entails. Theologically and pastorally, it reminds us that she is not queen *consort* but queen *mother* and that, while she can never equal the king's authority, nevertheless her prestige

16. Ibid., 81.

17. Ibid., 82.

and powers of intercession are unmatched by any other.

On the other hand, in the modern world royalty is at best a curiosity and at worst a taboo. Many moderns abhor the notion of monarchy on the basis of democratic principles; others reject it as an antiquated relic, meaningless and fatuous in today's world. Where such cultural prejudices exist, this image of Mary as Queen Mother will not only have a limited appeal but perhaps even an ill effect. Moreover, one must add that Mary's queenship, although enshrined in the tradition, is far from having a solid biblical basis. None of the NT references to Mary allude to it.¹⁸

In summary: These two more recent interpretations of Mary, both from a biblical and theological perspective, have a rather limited pastoral value today. Typology, while remaining the basis of patristic and liturgical understanding of the Bible, is now, sad to say, *passé*.¹⁹ Both theological discourse and ecclesial practice have suffered the loss of typological exegesis, and with it the understanding of Mary in the sweep of salvation history.²⁰

Mary as Daughter of Zion will sound more abstract for the believer in the pew; Mary as Queen Mother can be insightful and supportive of traditional teaching, but will be pastorally helpful only in places where a largely medieval imagery still captivates imaginations and hearts, and where the Blessed Mother has devotees both of Christ her royal Son and of herself as queen of heaven.

Anthropological-Personalist

A second contemporary way of «beholding» Mary sees her as «one of us,» a completely human and thoroughly ordinary mortal who, by the grace of God, lived a rather extraordinary life and can offer extraordinary meaning to us today. To call it *personalist* means that it is deeply personal and subjective, what in earlier times would be called existentialist.

The author Kathy Coffey (cited above) is an example. She describes herself as «a twenty-first-century mom who often gets preoccupied with the wrong stuff, but wants an inspiring model, a woman who understands my life from her own lived experience,

18. It is far from clear that the «woman clothed with the sun» in Revelation 12:1 refers to Mary. Textually, the woman is not explicitly said to be a queen, although she is crowned and the son born of her rules all the nations.

19. *Marialis Cultus* speaks only once of Mary as «type and exemplar»; *Ang Mahal na Birhen* mentions type and typology four times; *Redemptoris Mater* not at all.

20. J. Ratzinger, *Daughter Zion*, op. cit., 32–3.

firsthand.»²¹ To her credit, Coffey's «reading» of Mary is strongly biblical, albeit couched in modern terms. Mary for her is apprentice to God, mirror of God, feminine face of God, mentor, vessel for God, and wise fool.²² What Coffey offers is a personal testament of her intensely personal relationship with Mary. And because it is personal, the perspective and tone are unavoidably feminine.

This quality makes her approach—and the book—very accessible and pastorally helpful for other woman, although men might find it less so. As a woman, it is proper for her to see Mary as a Big Sister who can be her model and mentor in womanhood. She writes: «Mary is for everyone who always wanted a best friend or strong “significant other” with a wise tenderness and a voice like cascading water, with the perfect blend of affirming sweetness and nudging challenge.»²³

Pope Paul VI, in *Marialis Cultus*, called for a more anthropological approach to Mary, one that would take into account the «modern anthropological discoveries and the profound changes which have occurred in the psycho-sociological field in which modern man lives and works» (MC 34). In recent years, this «anthropological turn» has found expression in biblical studies which are exploring trajectories into sociology, archaeology, and cultural, economic and political research.²⁴

One result is a certain demythologizing of Mary, from a picture-perfect Renaissance icon to what is probably a truer picture: «It is fair to assume,» writes Elizabeth Johnson, «that, like her neighbors, Mary spoke Aramaic with a Galilean accent. Rather than being the fair-haired, blue-eyed, svelte figure of popular Western art, she... would have had Semitic features and Mediterranean coloring of skin, hair, and eyes. Given her everyday life, she would also have had a strong body shaped by the routines of hard daily labor.»²⁵ Johnson then quotes a contemporary woman-poet who sees Mary as «capable of walking the hill country of Judea and giving birth in a barn.»²⁶

The very gifted Catholic priest William Bausch, whose homilies have delighted many readers, once preached on the feast of the Annunciation, «not as a celebration of an angelic visit to a queen who was kneeling at prayer, but... rather the unexpected breaking into the life of a peasant who very likely had just taken out the garbage.»²⁷ He described

21. K. Coffey, *Mary*, op. cit., 29.

22. Ibid., 29–44.

23. Ibid., 15.

24. Cf., for example, E. A. Johnson, «Galilee: A Critical Matrix for Marian Studies» in *Theological Studies*, 2009/70: 327–46.

25. Johnson, «Galilee», op. cit., 332.

26. Ibid., citing K. Norris, *Meditations on Mary* (NY: Viking Studio, 1999), 16–7.

27. W. J. Bausch, *More Telling Stories, Compelling Stories* (Mystic, CT: Twenty-Third, 1993), 125–26.

Mary as «a minority figure in an occupied territory, living in the hick town of the time, for Nazareth was a wretched, backwater place.»²⁸ The Visitation was not the meeting between «two reigning queens... but between two bewildered peasant women who are drunk on God's breaking into their insignificant lives.»²⁹

All of these writers, theologians and preachers mean no disrespect to Mary. Indeed, by returning to the portrait of Mary given to us by Scripture, they render us the service of beholding a Mary who is more «like us.» Many Marian apparitions, including those approved by the Church, hold up a rather other-worldly Mary: regal, bright as the sun, almost «terrible as an army with banners» (Song 6:4). Contemporary writers who present us a Mary of humble peasant stock, homely and uneducated, see themselves as iconoclasts of false images and as purveyors of a «real Mary,» the «historical Mary.» But this too, like the quest for the «historical Jesus,» can be a perilous venture. It can also miss the point. As Paul VI reminds us,

The Virgin Mary has always been proposed to the faithful by the Church as an example to be imitated, not precisely in the type of life she led, and much less for the socio-cultural background in which she lived and which today scarcely exists anywhere. She is held up as an example to the faithful rather for the way in which, in her own particular life, she fully and responsibly accepted the will of God (cf. Lk. 1:38), because she heard the word of God and acted on it, and because charity and a spirit of service were the driving force of her actions. She is worthy of imitation because she was the first and the most perfect of Christ's disciples. All of this has a permanent and universal exemplary value (MC 35).

Iconoclastic attempts to get back to the «Galilean Mary,» while claiming a surer biblical foothold, would equally fail as pastoral resources if they dwell only on the iconic and miss the Gospel message of Mary's example of radical discipleship.

Conclusion

While this essay distinguishes between two ways of «beholding» or approaching Mary, the reality is that the two are not mutually exclusive and in fact often go together. It is often a question simply of where one begins (one's starting point), and of what one emphasizes. Pope Benedict XVI shows us how one can wed the two approaches by moving from the theological to the personalist. In the conclusion to his encyclical on Christian hope, *Spe Salvi*, like his predecessor he commends the Church to Mary. He begins by asking:

28. Ibid., 128.

29. Ibid., 127.

«Who more than Mary could be a star of hope for us? With her “yes” she opened the door of our world to God himself; she became the living Ark of the Covenant, in whom God took flesh, became one of us, and pitched his tent among us (cf. Jn 1:14)» (no. 49).

What then follows is a survey of Mary’s presence in the biblical accounts, elucidated in a manner both professorial and prayerful, ending with a personal address: «Thus you remain in the midst of the disciples as their Mother, as the Mother of hope. Holy Mary, Mother of God, our Mother, teach us to believe, to hope, to love with you. Show us the way to his Kingdom! Star of the Sea, shine upon us and guide us on our way!» (no. 50).

Bill Bausch is another example of one who brings together both approaches to Mary. He starts off with home-spun, almost shocking familiarity with the Gospel characters, then weaves in theological and hortatory truth. In his sermon on the Visitation story (cited above), he bids his hearers imagine the scene: After the wonderful news she received from the angel Gabriel, what (asks Bausch) did Mary do? This «hard-nosed, common-sense peasant woman» visits her cousin for a «second opinion» (is she *really* pregnant?) but before she can ask the delicate question concerning her pregnancy, Elizabeth confirms it: «Blessed is the fruit of your womb!» (Lk 1:42). «And Mary laughs,» writes Bausch, «because she heard what she had come to hear, namely, “Yes, dearie, we’re both pregnant!”». And Mary knows it’s true and the peasant girl breaks out in song.»³⁰ What does she sing about? Bausch says:

She did not sing about herself. She sang about God and how God turns everything upside down—for her, for you, and for me. The episode that we call the Visitation says that if God could break into the life of an ignorant, small-town peasant girl, God could and would do it to all lonely, lowly, broken, and insignificant people such as you and me. That’s what Mary sang about.³¹

Here we have a fine example of winning evangelical preaching built upon a strong biblical foundation. One is presented here with a way of «beholding» Mary which combines the personal and the theological. Paul VI would have approved, for Bausch’s interpretation of Mary «does not disillusion any of the profound expectations of the men and women of our time but offers them the perfect model of the disciple of the Lord: the disciple who builds up the earthly and temporal city while being a diligent pilgrim towards the heavenly and eternal city; the disciple who works for that justice which sets free the oppressed and for that charity which assists the needy; but above all, the disciple who is the active witness of that love which builds up Christ in people’s hearts» (MC 37).

30. Ibid., 126.

31. Ibid., 127.

Cultura e società



Raimon Panikkar's
Religious Pluralism

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

Raimon Panikkar's Religious Pluralism

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

I recall twelve years ago walking in a bookstore and picking a book. The next thing I remember is that while bringing back that book, I checked the catalogue for other publications by the same author. I had just encountered Raimon Panikkar. This was an unconscious resolve, an unexpressed response to the need of comprehending a man whose thought, though complex and challenging it was, still remained irresistible. I found him original, triggering my mind and endeavor to understand myself, to relate to others in a more engaging and respectful way. After *The Trinity and the Religious Experience of Man*, I went through the pages of *The Intrareligious Dialogue*, then followed up with *The Unknown Christ of Hinduism*, *The Invisible Harmony*, *The Cosmotheandric Experience*, *Cultural Disarmament: The Way to Peace...* It did not take a long before I realized I was shopping around bookstores for books and articles about Panikkar. I simply wanted to know more about him and I would be ready to pay the price for it.

Opinions on Panikkar

In this process, the numerous reviews and references on his thought made me realize the impact and influence he has had on many people. Panikkar has indeed been a source of attraction for many. I also felt that if every one of these were to give his or her opinion on this author, there would be as many opinions as there are respondents. In fact, there is no unanimity among these existing assessments. For instance, for Scott Eastham, Panikkar is a «sort of conundrum, a riddle, and a puzzle, a human oxymoron;» Joseph Prabhu, one of his editors, says that he is an «ontological universalist and a linguistic/cultural pluralist;»² Julia Ching says he is a man of frontiers, a dweller at the boundaries and crossroads.³

1. See Scott Eastham «Introduction» to R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*, edited and with introduction by S. Eastham (Maryknoll: Orbis Books, 1993), v.

2. J. Prabhu, ed. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Maryknoll: Orbis Books, 1997), 5.

3. In the presentation of *Invisible Harmony*, J. Ching speaks of Panikkar as one who «has lived on the boundaries between Euro-America and Asia, Hinduism, Buddhism and Christianity, philosophy, science and theology, mysticism and prophecy.» See the flap of *Cosmotheandric Experience*, *op. cit.*

It is not surprising that Paul Knitter and John Hick classify him among the pluralists,⁴ in fact, the two were co-authoring a book that remained the manifesto of the pluralists. There seems to be no agreement on the question of «who is Panikkar?».

Raimon Panikkar: A Complex and Original Thinker

The absence of a unanimous qualification for Panikkar might lead to one certainty: he is a complex person. I believe his complexity is rooted in his own family background, which shaped his views and choices in life. «Personal circumstances (of biological, historical, and biographical nature),» writes Panikkar, «prompted me to accept the venture of a conversion without alienation, of appropriation without repudiation, of synthesis without syncretism, of symbiosis without eclecticism.»⁵

Raimon Panikkar is a Hindu-Spanish Roman Catholic priest. Each of these qualifications bears implications of great consequence, especially because he strives to be faithful to the demands and standards of each of them. The demands and tensions incumbent to his self-identification make his personality the breeding ground for problematic related to cultural and religious plurality. Accordingly, Panikkar has the following confession:

Here I am a man brought up in the strictest orthodoxy, who has lived as well in a *milieu* that is «microdox» from every point of view. It will not do to say now that if I managed to survive it was thanks to seeds of true life sown even before I had reached the age of reason. This Man goes forth, forsaking the land of Ur, to dwell in the land of Men (indeed he knew it before, but not through experience, in his flesh like Jacob). Instantly, he finds himself confronted by a dilemma: Either he must condemn everything around him as error and sin, or he must throw overboard exclusivistic and monopolistic notions he had been told embody truth—truth that must be simple and unique, revealed once and for all, that speaks through infallible organs, and so on. None of the answers people reply to this dilemma satisfies him.⁶

A Triple Interrelated View on Religion

Panikkar thus resolves to find an answer that befits his own situation.⁷ This answer is rooted in an experience that he explains in a threefold conviction: first, that religiosity

4. See J. Hick and P. Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, (Maryknoll: Orbis Books, 1987), viii.

5. See R. Panikkar, *A Dwelling Place for Wisdom* (Kentucky: Westminster, John Knox Press, 1993), 92.

6. See R. Panikkar, *Intrareligious Dialogue* (Ramsey, NY: Paulist Press, 1978), 5.

7. See R. Panikkar, *Lettre sur l'Inde* (Casterman: Eglise Vivante, 1963), 95-103.

stems from the human condition⁸; it is triggered by one's awareness of not being complete and in need of a completion-wholeness that can only be achieved by means of interaction with other people, with the Divine and with nature⁹.

Second, that every authentic religion reinstalls one in the wholeness of the three dimensions here above stated. Panikkar calls this intuition the *cosmotheandric experience* and insists that it is a universal and basic human experience. Every access to the cosmotheandric experience conveys that wholeness, equated with the total liberation people seek for in religions.

Last, the cosmotheandric experience is beyond words (*logos*), for one cannot but mumble about it. This mumbling occurs in contexts that are culturally and geographically bound, and somehow confine the language of that universal experience within a given context. «Authentic religions» says Panikkar «are manifestations, expressions of being. They harbor those basic experiences which represent the very life of reality.»¹⁰

As a result Panikkar distinguishes between «religion» and «religions.» Religion is the basic ontological religious experience, and religions are the circumscribed, geographical and cultural rendering of that primordial experience. This distinction also constitutes the backbone of Panikkar's justification of plurality of religions insisting that as cultural phenomena, religions are homeomorphic equivalents, i.e. they serve a common purpose of actualizing in their respective *milieus* that salvific role proper to the cosmotheandric experience. Because of this awareness, Panikkar warns against any reductionism since there is no unique cultural ground to conceive and articulate that common purpose, a task that only living religion is capable of achieving.¹¹

In conclusion, while as cosmotheandric experience, religion is one, as cultural phenomena, there are many, not interchangeable or reducible to one superficial unity; each

8. The universality of religious dimension is one of the earliest assumptions of Panikkar. For him, the human person is naturally religious, strictly speaking there is no atheism. See R. Panikkar, *Lettre sur l'Inde*, op. cit., 83; See also R. Panikkar, *Worship and Secular Man* (Maryknoll: Orbis Books, 1973), 9. See also A. Karokaran, «Panikkar's Theology of Religions,» *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 1994/58: 665.

9. See R. Panikkar, «Man and Religion: A Dialogue with Panikkar,» in *Jeevadhara* 1981/11: 7; Raimon Panikkar, *Le Culte et l'Homme Seculier* (Paris: Seuil, 1976) 130.

10. R. Panikkar, «Religious Pluralism,» in *An Indian Christian Perspective*, ed. K.Pathil, (Delhi: ISCPRK, 1991), 114.

11. In the case of Hinduism, Panikkar has early written that despite all the limitations that could be found in Hinduism, this religion remains the normal path leading the Hindu through the Christic experience. He says: «il existe dans l'hindouisme, comme dans toute autre forme de religion vivante, un élément d'erreur, et même peut être un élément démoniaque, a cote d'une grande part de supersituation et, surtout, de provisoire, d'inachèvement, d'imperfection; mais tout cela n'exclut pas, mais bien au contraire implique que le chemin normal de l'hindou passé par l'hindouisme, plutôt que par le scepticisme, le naturalisme ou le matérialisme.» See R. Panikkar, *Lettre sur l'Inde*, op. cit., 85.

of them is unique, with enormous potentialities to enrich the others.

Penchant for Neologisms, Symbolism and Metaphors

Panikkar's readers and sympathizers should undertake an important project: creating a lexicon of terms that one can't find anywhere else except in his writings. Usually, these are key concepts for understanding Panikkar's thought. Words such as «cosmotheandric», «homeomorphism», «christianess», «Christic» are not found in any existing dictionary, nor is there any dictionary explaining the particular meaning Panikkar adjoins to concepts such as «Christ», «Trinity» etc. These neologisms not only display the level of sophistication in Panikkar's jargon, they also show his liberality and ingenuity in re-interpreting his own tradition. The term «cosmotheandric» for instance, is the summation of three existing categories *cosmos*—*theos*—*anthropos*, and refers to the state of their interpenetration. Likewise, in Panikkar's jargon, the term «Christ» does not necessarily refers to Jesus, the Nazarene. It is foremost a principle of mediation of divine grace as Panikkar further specifies his thought while talking of a «cosmic Christ» and a «mystical Christ».

Neologisms and re-interpretations are not the mere tactics Panikkar uses to communicate his thought. His predilection for images and metaphors has also gained him a name. The most famous of these are inspired or borrowed from the Hindu mystic traditions. He speaks of blind men describing the elephant, of pilgrims who after seeing one façade argue on the true color of the pyramid, he talks of the paths leading to the pick of the mountain, of rivers flowing into the Great Sea, of the colors of the Rainbow, of the maps illustrating the same territory, of the one song transposed in different keys or tunes, and so on.¹²

The methods mentioned here above offer Panikkar the possibility to materialize the cross-fertilization or mutual fecundation he expects to take place between cultures. Panikkar's neologisms as well as the metaphors have a common denominator, which by nature is philosophical (is reality one or multiple) and practically linguistic (what can one say about reality? Can reality be explained, are the words to fully articulate one's experience...). Panikkar himself becomes an agent, a catalyst of mutual enrichment pulling one side to more abstraction and the other to more contemplation. He invites either side to switch position and appreciate reality from a different perspective.

12. R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., xx-xxi. See also R. Panikkar, *Rtatattva*, 131., R. Panikkar, *Religione e Religioni* (Brescia: Morcelliana, 1964), 187.

Final Considerations

Panikkar's thought has inspired feelings of awe and admiration in many peoples' hearts. It has also extensively contributed to the shaping and understanding of pluralism. However, his system contains many subtleties which might lead one to wonder the category of pluralism that could apply to Panikkar.¹³ Reasons for this wondering becomes clearer while considering the fact that he is one of the few so called Catholic «pluralists» who has not been threatened with excommunication.

A consideration of Panikkar's family background, especially his primordial experience of cultural and religious plurality might be required to better grasp his system of thought and his insistence on the necessity of experience.¹⁴ His has been a life spent at the crossroads of cultures and religions, just as the one today's humanity is facing. At those crossroads, Panikkar first listened attentively and patiently learned many lessons. Then he transformed what he had learned in answers to the quests of the dwellers of today's swallowing crossroads, which many call a «global village.» This is enhancing the emergence of a shared «myth» that allows an understanding from which to face the challenges of the present pluralistic world.¹⁵

13. This investigation could be chronological and set Panikkar's article «The Jordan, the Tiber and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness» as the demarcating point. In fact, he is referred to as a pluralist because of the contribution of the mentioned article to the contributed the flag bearers of pluralism. Yet, the article contains nuances that could undermine the basic claims of pluralists. For Panikkar, pluralism is an attitude not a universal philosophical system rather a mystical response brought about the awareness of plurality. See R. Panikkar, in *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralist Theology of Religions*, eds. J. Hick and P. Knitter, (Maryknoll: Orbis Books, 1987), 109-11.

14. Experience is an important element for Panikkar for it is the only way for one to get immersed and incarnated in reality. His system of thought evolved from his own immersion in pluralism, and thus makes of the experience a must for real and effective interaction of religions. About this necessity for experience or incarnation he says that «there is no redemption without cross.» See R. Panikkar, *Lettre de l'Inde*, op. cit., 86; or that Christian-Hindu theology is not an *a-priori* cogitation on either of religion but the experience of salvation rooted in the praxis rooted in the experience of those religions. See R. Panikkar, «*Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology*,» in *Jeevadhara* 1979/9, 1-2: 45-8.

15. See R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (NY: Paulist, 1979), 8-9.

In margine



Storie di conversione
SILVANO DA ROIT

Storie di conversione

SILVANO DA ROIT

Il P. Tiziano Tosolini mi ha invitato a raccogliere testimonianze sulla storia di conversione al Cristianesimo dei fedeli della piccola missione di Kumatori a me affidata. È una piccola chiesetta di missione che conta trecento cristiani sul registro, ma in effetti ogni domenica alla Celebrazione Eucaristica della comunità sono presenti una settantina di persone. Siamo situati nella grande periferia di Osaka e la comunità dei cristiani è composta in gran parte da immigrati della provincia di Nagasaki, venuti qui in cerca di lavoro. Durante la predica di una messa domenicale ho chiesto ai presenti di aiutarmi a capire in che percentuale avevano ricevuto il battesimo da bambini o da adulti. Ho fatto le due domande e li ho invitati ad alzare la mano. Mi sono così accorto che metà di loro hanno ricevuto il battesimo da bambini e metà da adulti. La domenica seguente è stato facile rivolgere la richiesta di scrivere qualcosa sulla loro storia personale di fede. Molti hanno risposto subito con uno scritto.

Le prime due testimonianze ricevute sono quelle dei coniugi Kanmuri. Vengono ogni domenica alla Messa della comunità e sono degli ottimi collaboratori. Hanno un figlio che studia in un seminario e sta verificando la sua vocazione, vorrebbe diventare sacerdote e religioso. La signora Chiara è una cristiana molto attiva nella chiesa come catechista dei ragazzi ed è impiegata in una delle due scuole materne cattoliche della città di Kishiwada. Il marito Giovanni è attualmente il responsabile del gruppo della liturgia della parrocchia ed ha un lavoro presso una grossa ditta alimentare. I coniugi Kanmuri sono due cristiani molto impegnati sia nella società mediante il loro lavoro che nella Chiesa mediante il loro servizio.

Testimonianza di Chiara Kanmuri Yoko

Il primo incontro con il Cristianesimo risale agli anni della mia giovinezza quando ero studente universitaria di scienze dell'educazione in un'università protestante. All'interno dell'università c'era una piccola Cappella di cui era incaricato un cappellano, che ricordo come una persona molto gentile e delicata. Tra i vari corsi della scuola c'era anche quello di religione. Sono passati vent'anni da allora, eppure ogni tanto ricordo ancora con precisione i discorsi dell'insegnante di religione. Ricordo anche che leggevo con avidità i libri

molto belli della scrittrice cristiana Miyua Ayako. Ero attirata dal Cristianesimo ma la mia vita non cambiò per nulla e continuò senza problemi fino al giorno della laurea.

Poi trovai un posto di lavoro e venne anche il tempo del fidanzamento. Ero contenta della mia vita, dei miei bei vestiti e delle mie borsette di marca, cosa del resto normale per la maggior parte delle ragazze giapponesi. A Natale neppure mi ricordavo che era la festa della Nascita del Signore Gesù, e invece di andare alla Chiesa me ne andavo con i miei amici a festeggiare e a far baldoria con una bella cena al ristorante. Mi sono sposata in un albergo di lusso nel centro di Osaka, nella cappella dello stesso albergo. Non so bene il perché, ma sono stata io a decidere e insistere per celebrare il mio matrimonio con un rito cristiano. Per il viaggio di nozze con il mio sposo siamo andati a visitare la Francia e l'Italia. Volevo vedere l'ultima Cena di Leonardo Da Vinci, ma era chiusa al pubblico per restauri. Benché né io né mio marito fossimo cristiani siamo andati a visitare il Vaticano. Forse Dio aveva i suoi pensieri su di noi e ci ha preparato la strada alla conversione anche attraverso questi eventi della vita. Adesso che ci penso mi sembra che tutto sia stato ordinato in un insieme di circostanze provvidenziali...

I primi anni di matrimonio, rispondendo alle mie aspettative, furono molto felici. Lavorando sia io che mio marito ogni tanto ci permettevamo anche il lusso di qualche bel viaggio. Come coronamento del nostro amore nacque il desiderato figlio, un bel maschietto di cui sono molto orgogliosa. Con al centro nostro figlio i giorni passavano felici e contenti nella nostra casetta nuova, cambiando spesso l'automobile e senza farci mancare nulla di ciò che materialmente serve per vivere da benestanti. Eravamo veramente una famigliola felice. Tuttavia nell'educare il nostro piccolo, sia io che mio marito cominciammo ad avvertire un profondo senso di inadeguatezza e di disagio. Come ogni genitore desideravamo il meglio per nostro figlio, ma ci accorgevamo sempre più che non avevamo nulla di solido su cui fondare la scala di valori da trasmettere, non avevamo nessuna saggezza di vita. Cos'è importante, cosa non lo è? Cosa viene prima, cosa dopo? Cos'è giusto e cosa no? Più passavano le giornate e più le nostre domande aumentavano senza trovare risposta. Volevamo educare bene nostro figlio ma ci accorgevamo che ne eravamo incapaci perché la nostra piccola famigliola era in balia delle circostanze non avendo alcuna direzione verso cui andare.

Intanto passavano i mesi e gli anni e nostro figlio lo iscrivemmo alla scuola materna tenuta dai cattolici. Un bel giorno mio figlio ritornato a casa tutto contento, comincia a parlarmi di Dio. Non ricordo più con precisione ciò che mi disse, ma ricordo che ho avuto la netta impressione che Dio si rivolgesse direttamente a me parlandomi attraverso le parole di mio figlio. Per me che ero smarrita sul come educare il mio bel bambino,

l'insegnante responsabile della classe di mio figlio divenne una persona sempre più importante e un aiuto indispensabile. Attraverso la presenza di quella maestra mi sentivo come avvolta da un qualcosa di più grande che mi dava tranquillità e forza nel mio compito di madre. Ho scoperto in seguito che quella maestra è una buona cattolica che trae la sua forza dalla fede in Gesù e degli insegnamenti del Vangelo. Così cominciai ad apprezzare i cattolici. E a pensarci bene forse questo è l'inizio della mia vita di fede, ovvero il momento in cui Dio ha acceso la fede nel mio cuore, senza quasi che neppure me ne accorgessi.

Nonostante ciò avevo paura ad entrare nella Chiesa Cattolica a fianco dell'asilo. All'inizio dell'anno nuovo, come tutti i giapponesi, andavo con la mia famiglia per il Capodanno al santuario shintoista. Partecipavo devotamente a tutti i funerali buddhisti dei miei parenti. Le feste della crescita del mio bambino le facevamo regolarmente presso i templi dello Shintoismo. Quando sono andata in pellegrinaggio al santuario nazionale di *Izumo Taisha* pensavo veramente che lì abitassero migliaia di divinità.

Avevo le idee un po' confuse. Non sapevo ancora cosa fosse il battesimo, ma pensavo in cuor mio di essere già cattolica. Del resto non sapevo neppure da dove cominciare per avvicinarmi alla Chiesa. In seguito Dio mi ha fatto trovare la strada per la Chiesa. Mi comportavo nei vari momenti della vita come la maggior parte dei giapponesi che si lasciano guidare dalle circostanze esterne e dall'ambiente. La provvidenza volle che il mio sguardo cadesse su un foglietto di presentazione di un corso per corrispondenza intitolato «Corso di Cristianesimo per principianti». Mi iscrissi, e il corso durò sei mesi. Al termine ricevetti l'attestato di partecipazione e mi venne presentato l'indirizzo della Chiesa Cattolica più vicina a casa mia. Raccolsi tutto il coraggio di cui disponevo e mi decisi a telefonare. La telefonata avvenne una domenica mattina. La voce dall'altra parte del filo era quella di un missionario che mi disse semplicemente: «La Celebrazione dell'Eucaristia della Comunità comincia alle 9,30: la invito a venire». Andai tutta contenta e con il cuore trepidante alla chiesa di Kumatori. Partecipai alla Messa osservando quello che si faceva e si diceva, ma essendo la prima volta, non capivo molto di quel che accadeva. Tuttavia provai una grande pace nel cuore. Ammirando la grande statua della Sacra Famiglia a cui la Chiesa è dedicata mi sorse in cuore la seguente preghiera: «Signore Gesù finalmente sono riuscita a venire qui davanti a Te, ti ringrazio». Poi osservando il volto della statua della Madonna mi è parso di avvertire in modo particolare l'attenzione premurosa di Maria.

Il missionario incaricato della Chiesa mi salutò cordialmente e mi parlò, e così fecero anche tanti cristiani. Mi sentii accolta e mi trovai subito a mio agio. La domenica seguente portai alla Chiesa anche mio marito e mio figlio e così per la prima volta parte-

cipammo tutti e tre assieme alla Celebrazione della Santa Messa. In seguito ogni venerdì sera noi tre ci incontravamo con il Padre missionario per il corso di catecumenato e la preparazione al battesimo. Dopo un anno di studio ricevammo tutti e tre il battesimo durante la notte di Pasqua.

Sino al giorno del battesimo ero convinta che ero viva perché mi impegnavo a vivere e dentro di me c'era la forza per vivere. Il giorno del battesimo il mio modo di pensare cambiò di 180 gradi. Finalmente capii che sono viva perché ricevo la vita dalle mani di Dio che mi ama e che la vita non è una cosa mia, ma un dono suo. Il mio cuore si riempì di gratitudine e pregai dicendo: «Ti ringrazio Signore Dio, era tanto tempo che mi chiamavi e mi aspettavi e solo adesso comincio a rispondere alla tua chiamata...».

La nostra gioia per il battesimo era grande, ma avevamo un piccolo cruccio. Come tutti i giapponesi siamo sempre preoccupati di quello che pensano le persone attorno a noi. Il battesimo è stata una bellissima cosa, ma non volevamo che questo diventasse motivo di divisione per le nostre famiglie di origine. Così preoccupati abbiamo cominciato a pregare tanto. E quando abbiamo trovato il coraggio di dire ai nostri rispettivi genitori che avevamo deciso di prendere il battesimo e di diventare cattolici entrando nella Chiesa, non abbiamo incontrato da parte loro nessuna opposizione. Anzi i miei genitori hanno cominciato anche loro a venire a pregare assieme a noi. Mi ritornano alla mente le parole di mia madre che un giorno mi disse: «Vedendo la tua famiglia ho pensato che fosse veramente una bella cosa il fare lo stesso anche noi».

Davanti a Dio Padre noi siamo tutti sui figli. Dio è uno solo ed è il Padre di tutti. Se ci sono cose della vita che non si capiscono la Sacra Scrittura ci aiuta a trovare le risposte e la spiegazione che Dio ci dona. Mi sono così proposta di iniziare ogni nuova giornata nella preghiera. Ho imparato poi con mio figlio a cantare i canti della chiesa, a pregare con le formule tradizionali e con preghiere spontanee, ho frequentato anch'io assieme a mio figlio il catechismo per i bambini. Ho imparato a conoscere meglio Gesù Cristo e il Vangelo. Ho imparato tante cose su Maria. Considero quegli anni di scoperta e di approfondimento della fede come il periodo più bello della mia vita.

Poi è sopraggiunta la morte di mia madre e questo evento mi ha scosso parecchio mettendo alla prova la mia giovane fede. Ci sono stati giorni in cui ho gridato a Dio dal profondo del mio cuore: «Perché questo?». E durante l'assistenza a mia madre che si è protratta per oltre mezzo anno, mi hanno sostenuto le parole di una preghiera che qui riporto: «Ti ringrazio Signore che mi hai donato di aprire gli occhi su questo nuovo giorno che è un dono tuo. Ti prego illuminalo con la tua luce e dirigi i miei passi dove Tu vuoi. Fammi vivere con il cuore aperto e generoso. Anche quando le cose non vanno come

vorrei fa che non si spenga mai il sorriso sul mio volto. Aiutami a vedere il lato positivo di ogni cosa. E anche in quelle più difficili aiutami a capire che c'è sempre qualcosa per cui ringraziarti. Non permettere che io viva facendo solo quello che mi piace, ma cambia il mio cuore perché faccia ciò che Tu desideri da me. Fammi scoprire sempre la gioia di vivere pensando a come aiutare gli altri per amor tuo».

Questa preghiera mi ha aiutato moltissimo a vivere sempre unita con il Signore e a superare con una visione piena di fede e di speranza anche situazioni molto difficili. Per questo lo ringrazio continuamente. Anche il padre missionario mi ha aiutato con le sue parole di consolazione. Nel dolore per la morte di mia madre sono stata aiutata da tutti: da Dio, dai cristiani, da mio marito, da mio figlio, da mio padre, da mia sorella, dai miei parenti. Adesso sono convinta che mia madre mi ha preceduta nel suo essere presso Dio. Là certamente essa mi aspetta. È solo questione di avere pazienza ancora per qualche decennio e poi la raggiungerò anch'io presso il Signore Risorto.

Attualmente sono impiegata presso una scuola materna cattolica e lavoro per ringraziare il Signore del dono che mi ha fatto della fede. A mia volta posso parlare ai bambini di Dio e pregare con loro, è il tempo più bello delle mie giornate. Mi stupiscono sempre le semplici affermazioni che escono dalle loro piccole bocche. Guardando il cielo assieme a loro sento dire da una bocca ridente: «Signora maestra, come è bello il cielo che ha fatto Dio per noi oggi!». Dopo che ho detto ai bambini che un amichetto è a casa e non può venire alla scuola materna perché ha il raffreddore, qualcuno ha sospirato: «Ti prego Signore Dio, fa che il nostro amichetto malato torni presto a giocare con noi».

I bambini hanno il tremendo dono di fidarsi ciecamente e di abbandonarsi totalmente alle persone che amano. Mi viene in mente il salmo che dice: «Come un bambino in braccio a sua madre...». I bambini sentono che Dio vive con loro e si sentono tranquilli e sicuri. A volte mi prende un po' di invidia nei loro confronti. Ma subito penso che in realtà non c'è differenza tra loro e me, perché anch'io vivo abbandonandomi completamente a Lui. Dio nel suo amore per noi cambia tutto sempre per il meglio! Egli è sempre vicino a ciascuno di noi e ci parla sempre. Per questo mi sforzo di vivere come una sua figlia. Così che Lui possa essere contento. Anche oggi mi dona la sua vita e la sua grazia e io non posso far altro che ringraziarlo!

Testimonianza del marito, Giovanni Kanmuri Junichi

L'occasione e il motivo per cui sono entrato a far parte della Chiesa Cattolica non è difficile da raccontare. Ero stato a lavorare all'estero, precisamente in Cina, inviato dalla mia

ditta per un periodo di un anno. Impegnato nella consulenza per la costruzione di una nuova fabbrica mi ero trovato a vivere e lavorare con notevoli difficoltà di comunicazione a causa della diversità della lingua e della cultura. Quando ritornavo in Giappone scaricavo su mia moglie ed il mio piccolo figlio la tensione e i malumori che avevo accumulati dentro di me.

All'improvviso mia moglie mi comunica che desidera recarsi alla Chiesa Cattolica e chiede il mio consenso. A quel tempo non sapevo nulla della Chiesa, mi ero sposato con un rito cristiano e sapevo che mio figlio andava ad una scuola materna cattolica nella città vicina. Ascoltando le cose che diceva il nostro bambino dal ritorno dalla scuola materna, mia moglie si era interessata all'educazione cattolica. Nella sua ricerca del meglio per la nostra famiglia un bel giorno mia moglie da sola andò a bussare alla porta della chiesa. Quando penso al coraggio che ha avuto mia moglie non posso far altro che chinare il capo di fronte a lei! Essa incontrò il missionario parlò con lui e la domenica seguente andò alla Messa.

Tornata dalla Messa il volto di mia moglie era raggiante, ne rimasi profondamente colpito. La domenica seguente anch'io e mio figlio andammo alla Messa assieme a lei. I fedeli furono tutti molto gentili con noi. Io ero un po' teso e impacciato, era la prima volta che mettevo piede in una chiesa cattolica, ma subito mi trovai come a casa mia. Cominciammo a frequentare regolarmente la chiesa ogni domenica e mi accorsi che i problemi di relazione a causa dello stress del lavoro venivano superati dal fatto di aver trovato un qualcosa di nuovo che facilitava la nostra comunicazione. Così pensai dentro di me che visto che la chiesa in effetti mi stava aiutando a migliorare era meglio che mi lasciassi aiutare.

Si presentò poi subito il problema di quali effetti la scelta di ricevere il battesimo avrebbe comportato nella relazione con la mia famiglia di origine. Pensai che non essendo il primogenito mio padre mi avrebbe permesso questo passo. E in effetti fu proprio così. Mio padre per lavoro aveva vissuto in Germania e mi sembrava avesse una certa comprensione del Cristianesimo. In effetti con lui non parlavamo molto di questioni religiose e morì presto, lasciandomi con il rammarico che avrei dovuto comunicare di più anche con lui delle cose della religione per aiutarlo a capire quanto Dio ci vuole bene. I cattolici sono larghi di vedute e non vietano, come fanno altre religioni, la partecipazione ai riti funebri altrui. Inoltre i cattolici praticano apertamente il dialogo con tutte le culture e le religioni, e ho pensato che questo fosse molto importante per vivere nella società pluralista del mondo moderno. Così frequentai il catecumenato e alla fine del corso, dopo un anno di preparazione, ricevetti il battesimo assieme a mia moglie e mio figlio.

Pian piano mi sono istruito, e col passare degli anni ho cominciato a capire tante cose della liturgia, che all'inizio mi sembrava un qualcosa di misterioso, della vita cristiana che porta una scala di valori molto diversa da quella della mia cultura, ecc.

Ciò che attualmente mi attira di più del Cristianesimo sono i Sacramenti. In particolare la Celebrazione dell'Eucaristia con la comunità cristiana e il Sacramento della Riconciliazione.

All'inizio non capivo il senso delle parole: «Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi», ma una domenica, mentre ricevevo la Santa Comunione e l'Ostia Consacrata entrava nella mia bocca, ho pensato che sono duemila anni che si celebra questa Cena in onore del Signore — e questo per metterci in comunione con Lui oltre il tempo e lo spazio. Allora mi ha preso un brivido di paura, e ho capito che noi siamo tutti invitati a partecipare non solo alla cena del Signore, ma anche al suo modo di vivere, vivendo come ha vissuto Lui, cercando di vivere il Vangelo dell'amore di Dio e dell'amore ai fratelli. Noi col Sacramento del Battesimo veniamo uniti a Lui, ricevendo il suo Corpo con la Comunione durante la Messa, il nostro corpo si trasforma nel suo e noi diventiamo parte del corpo mistico del Signore risorto. Lui ci dona la sua vita e la sua grazia e noi viviamo la sua vita nella grazia. Adesso che partecipo regolarmente alla Messa della comunità mi sembra di capire qualcosa di più della Messa. Ma la mia predilezione è ancora per la preghiera di richiesta di perdono durante la liturgia. Apprezzo moltissimo il fatto che quando ci raduniamo come Chiesa davanti a Dio la prima cosa che facciamo è riconoscerci peccatori e riconoscere il male che c'è dentro di noi e che ci separa da Dio.

Questo si avvera all'inizio di ogni Messa, ma in modo particolare nel Sacramento della Riconciliazione. Ogni volta penso sempre che sono in difficoltà a dire i miei peccati, ma poi quando comincio ad elencarli, li ricordo tutti, e anche se il tempo a disposizione è poco, il poter parlare con un sacerdote dei propri peccati, dei propri fallimenti di vita di quello che non va per colpa propria, credo sia una grazia veramente grande che riempie il mio cuore di consolazione. Prendo coscienza dei peccati che ho commesso, li confesso al sacerdote per ottenere il perdono di Dio. Quando mi sento dir dal sacerdote: «Ti perdono i tuoi peccati nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo», provo un grande senso di liberazione e di gioia. La mia vita non è ancora cristiana come dovrebbe essere, volto ancora troppo facilmente le spalle a Dio e mi dimentico di Lui, e allora l'aver la possibilità assieme agli altri cristiani di chiedere perdono e di ricevere il perdono, per poi partecipare allo stesso convito con Dio penso sia una cosa veramente meravigliosa.

Sono convinto di essere un peccatore, ma so di essere amato lo stesso da Dio. Con il Battesimo nella mia vita è avvenuto un cambiamento fondamentale, ho cominciato a

ringraziare Dio di tutto quello che mi succede, anche delle cose spiacevoli e tristi. Anche di dover affrontare situazioni difficili o di dover fare delle cose spiacevoli. Avendo il cuore pieno di gratitudine e di riconoscenza tutto viene trasformato, e allora ringrazio Dio sia per le mansioni facili come per quelle difficili. Apprezzo la gente sia per le loro virtù che per i loro difetti. Prima, ogni tanto, parlavo o mi lamentavo di qualcosa o qualcuno, adesso mi accorgo che lo faccio più raramente e che cerco di cogliere sempre e dovunque i segni positivi.

Purtroppo in Giappone il non praticare la religione è considerato un fatto normale, mentre il credere e il praticare è visto come un fatto fuori dal comune. Andando per lavoro a Singapore mi sono accorto che là anche se ci sono persone che appartengono a religioni diverse (mussulmani, induisti, buddhisti...), essi parlano della loro religione anche sul posto di lavoro senza nessun problema. Mi è sembrato che là tutti rispettino le religioni degli altri e ne parlino liberamente. Mi piacerebbe molto se anche in Giappone le cose cambiassero un po' in questo senso. Che cioè anche sul posto di lavoro si potesse parlare liberamente di cose religiose nel rispetto e nella stima reciproca e mediante un dialogo sincero e costruttivo.

Da piccolo quando avevo tre, quattro anni, per motivo di lavoro sono vissuto con la mia famiglia seguendo padre in Germania prima, e in Danimarca poi. Sono cose della mia prima infanzia che non ricordo bene. Ricordo che andavo all'asilo e che una suora mi veniva ad accogliere al portone; mi ricordo la statua di una bella Madonna. Ricordo che al bazar di quell'asilo mi vennero comprati dei bei libri colorati. Ho dei ricordi piacevoli, anche se sbiaditi.

Ritornato in Giappone durante le elementari e le medie, per reinserirmi nella mia cultura, mi sono dovuto impegnare moltissimo a studiare la mia lingua per recuperare gli anni passati all'estero e per poter entrare a far parte a pieno diritto nel gruppo dei compagni della mia classe. In questo sforzo di riadattarmi alla mia cultura giapponese ho imparato ad osservare attentamente il volto degli altri per cogliere anche il minimo segno e cambiare parole o approccio. A seconda delle circostanze, per non perdere il rapporto con i compagni, ho imparato a modificare continuamente le mie parole e a nascondere quello che pensavo. Crescendo in questo modo dove l'unica cosa che conta è come si è visti dagli altri. Tra mille sforzi, e molta fatica ho cercato di conciliare dentro di me la cultura giapponese con il mio vivere da cristiano.

Durante i giorni dei morti andavo alla casa di mia nonna a pregare per gli antenati, e il bonzo recitava i vari Sutra. Nessuno di noi capiva nulla di ciò che il bonzo diceva pregando. E io pensavo che quello fosse lo scopo per cui noi parenti ci fossimo radunati

davanti all'altare degli antenati. Adesso che sono diventato cattolico, le preghiere della liturgia sono tutte in lingua giapponese corrente e immediatamente comprensibili da tutti. Le prediche del padre missionario servono non solo per la vita eterna, ma anche come saggezza di vita pratica. Durante la celebrazione del rito della Messa capisco cosa stiamo facendo davanti a Dio, e allora mi ripeto sempre che è stata veramente una bella cosa che io e la mia famiglia fossimo diventati cattolici.

Se posso dire ancora un'ultima cosa è che desidererei che nella mia comunità cristiana ci fosse qualche giovane in più. Se ci fossero più giovani avremmo anche più grinta per proporre la nostra fede agli altri che non la conoscono!

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