

Volume 7 (2012)

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 7, N. 2

2012

- 69 Il declino postmoderno e la svolta transumana (H+)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 75 Fedeli agli «infedeli»
Amore per gli «infedeli» in san Guido Maria Conforti
Matteo REBECCHI
- 82 Dialogue as a Xaverian Way to Mission
Paulin K. BATAIRWA
- 88 The Main Obstacle to Evangelizing the Far East
Umberto BRESCIANI

CULTURA E SOCIETÀ

- 93 All'ombra del Sol Levante
Gli *otaku*
Renato FILIPPINI
- 100 Il mio sentire di giapponese
nei confronti di persone di altre culture
N. KAMBAYASHI

IN MARGINE

- 105 Il motivo per cui sono diventata cattolica
Kyoko OISHI
- 108 My Experience of Learning Chinese
Luigino MARCHIORON

Il declino postmoderno e la svolta transumana (H+)

*L'umanità mi sembra uno splendido inizio,
ma non sarà certo la fine*

Freeman Dyson

TIZIANO TOSOLINI

All'interno dei recenti e sempre più frenetici mutamenti culturali appare evidente come la proposta del pensiero postmoderno (quella di liberare il reale verso una molteplicità di significati che in passato venivano negati omologandoli a un principio metafisico onnicomprensivo) sia destinata a frantumarsi proprio contro quelle stesse barriere che aveva eretto a difesa delle sue pluralità di visioni e opinioni — il prospettivismo, il relativismo, lo scetticismo. Improvvisamente ci si è accorti che coloro che profetizzavano misteriose strutture rizomatiche, infiniti rimandi di senso, feconde instabilità metanarrative... in fondo hanno solo rimpiazzato un sistema filosofico o un gioco linguistico con un altro, hanno semplicemente sostituito la stilizzata calligrafia di un filosofo «fondativo» con l'evanescente tratto della propria. La dissolvenza e la dispersione dei significati ha iniziato così a lasciar spazio a concetti creduti ormai definitivamente cancellati dal vocabolario postmoderno, come quelli di fattualità, di nuovo realismo, di verità, di esattezza scientifica, di tecnologia...

Non dovrebbe quindi destare sorpresa scoprire come il transumanesimo (a volte abbreviato con la sigla H+) si sia ciecamente affidato a queste ultime due discipline per tratteggiare i contorni di una immaginifica e inedita realtà socio-culturale. Questo nuovo movimento intellettuale che è emerso dalle ceneri di un ormai spento postmoderno sostiene infatti come gli esseri umani possano a breve aumentare le proprie capacità fisiche e cognitive eliminando dalla loro condizione umana tutti quegli aspetti che sono ritenuti indesiderabili o fallimentari (la malattia, la disabilità, l'invecchiamento, la morte...) — e tutto questo con l'ausilio delle innovazioni tecnologiche emergenti come quelle dell'ingegneria genetica sull'uomo, dell'intelligenza artificiale, degli usi avanzati dei computer e delle comunicazioni, della nanotecnologia, della neurofarmacologia, della bionica, della clonazione e persino della crionica.

Ecco perché se da una parte l'H+ condivide con l'Umanesimo classico l'impegno per il progresso, il rispetto per la ragione e il valore dell'esistenza umana, dall'altra esso se ne discosta radicalmente quando giunge a riconoscere e anticipare i radicali cambia-

menti e alterazioni che interessano sia l'essere umano che la natura: la qualifica «trans» di questo particolare Umanesimo indica infatti come il potenziamento delle capacità intellettuali e fisiche dell'essere umano provocheranno una radicale transizione dall'attuale condizione biologica dell'uomo ad una nuova ed evoluta dimensione della coscienza in cui si svilupperà l'esistenza degli esseri umani (e questo, si afferma, è appunto il passaggio dall'*homo sapiens* all'*homo techno-sapiens*).

L'obiettivo del H+ è quindi quello di porre l'essere umano al centro dell'universo e creare un *homo novus* tecnologico in modo tale che esso non solo raggiunga una perfezione, resistenza e stabilità psico-fisica sempre più raffinata e sofisticata (gli esseri umani diventeranno col tempo «più che umani», o meglio ancora, «post-umani»), ma possa anche esercitare un controllo totale sulla propria evoluzione sostituendo le mutazioni casuali con la propria morale ultra-razionale. Le immagini più comuni ed usate per esemplificare questo nuovo fenomeno culturale sono quelle del *cyborg* (o l'unione omeostatica tra elementi artificiali e un organismo biologico, come ad esempio quegli esseri umani dotati di pace-maker, protesi o organi artificiali) e del *fyborg* (o *cyborg* funzionale), cioè di quegli individui che sono potenziati mediante estensioni meccaniche e elettroniche (telefonini, palmari, occhiali...) che però, a differenza del *cyborg*, non sono innestati chirurgicamente sul loro organismo.

In molti di questi casi, ciò a cui si assiste è una radicale re-definizione della pratica medica (ora intesa non più come semplice terapia — cioè come cura delle varie patologie al fine di ristabilire la salute — quanto piuttosto come intervento preventivo per migliorare la condizione umana cosicché le funzioni cognitive del soggetto possano durare o resistere maggiormente nel tempo) e, al contempo, della stessa nozione di «natura» o «identità umana». L'unico imperativo etico dei transumanisti è infatti quello del «perfezionismo», un ideale il cui *telos* è quello di approdare ad uno stadio post-darwinista in cui gli esseri umani verranno progressivamente ridotti ad un puro ammasso di data e di informazioni da poter gestire, conservare e trasferire all'occorrenza (mediante interfacce neuro-informatiche) da un supporto tecnologico all'altro producendo così un'immortalità virtuale, cibernetica e dis-incarnata.

Non solo, ma i transumanisti considerano la stessa spiritualità in termini prettamente scientifici, una sorta di continuazione tecno-positivista del programma salvifico di Gesù il quale curava ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo (*Mt* 4,23 e *passim*) invitando e inviando i suoi discepoli a fare altrettanto (*Lc* 9,1-2; *Mt* 10,8, *Mc* 16,18 e *passim*). Alcuni simpatizzanti del H+ sono poi convinti che una futura «neuro-teologia» (cioè una riduzione di ogni discorso su Dio a pura neurofisiologia) riuscirà a cancellare dalla

nostra *imago Dei* gli ultimi residui di una materialità spuria che poco ha a che vedere con la nostra autentica e definitiva salvezza (si afferma infatti che «la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio», *1Cor* 15,50). Scopo ultimo di questa inedita forma di teologia è quello di ottenere un controllo totale sugli stati alterati dell'esistenza umana e riuscire così ad anticipare quella profezia ancora incompiuta di *Ap* 21,4 («non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, poiché tutte le cose di prima sono passate»).

Certo, molti porrebbero a questo punto obiettare come questa «soteriologia secolare» del H+ non sia che pura fantasia, un ulteriore «mostro» prodotto questa volta non dal sonno ma dagli incubi della ragione, una trasformazione neo-prometeica scaturita da una fantascienza distopica. Ma le domande teologiche che il H+ suscita non sono meno inquietanti delle sue risposte (per citarne solo qualcuna: è possibile sostituire l'amore con la perfezione o con un neo-determinismo tecnologico? la speranza e salvezza cristiana con una versione secolare di immortalità — o procrastinazione — prodotta dall'uomo? la redenzione integrale di Cristo con la sola redenzione *dal* corpo? il Creatore con degli esseri che si ritengono ora a tutti gli effetti co-creanti e non più bisognosi di alcun Dio? Senza poi contare i dubbi suscitati dagli inevitabili aspetti collaterali dell'eugenetica, della manipolazione biotecnologica, dell'auto-creazionismo, dei finanziamenti stanziati per progetti chimerici e futuristici che intenzionalmente evitano di prendere in esame le tangibili e concrete sofferenze dei poveri e degli esclusi...).

Ma se questi sono solo alcune delle aspirazioni che hanno iniziato ad affiorare con insistenza nella mente dell'uomo, se queste sono le più recondite manifestazioni dei suoi progetti e dei suoi desideri, essi non indicano forse quale sia la nuova frontiera — se non proprio della teologia — almeno della riflessione missionaria e della sua infinita passione per ciò che riconcilia l'uomo con Dio, il tempo con la Trascendenza, la morte con la Vita, l'anonimità con l'Amore, l'insignificanza con il Tutto...?

Religioni e missione



Fedeli agli «infedeli»
Amore per gli «infedeli» in san Guido Maria Conforti
MATTEO REBECCHI

Dialogue as a Xaverian Way to Mission
PAULIN K. BATAIRWA

The Main Obstacle to Envangelizing the Far East
UMBERTO BRESCIANI

Fedeli agli «infedeli»

Amore per gli «infedeli» in san Guido Maria Conforti

MATTEO REBECCHI

La canonizzazione del Conforti sancisce il riconoscimento ufficiale della Chiesa delle virtù personali del vescovo di Parma, ma non è soltanto questo. Attraverso la sua ascesa agli altari, la Chiesa universale afferma esplicitamente che il carisma ricevuto da san Guido, e cioè l'annuncio del Vangelo ai non cristiani, è un modello di vita evangelica e una via di santità di valore universale. Vivendo questo carisma si arriva alla pienezza della vita cristiana e alla santità né più né meno di come lo siano la contemplazione in santa Teresa o la povertà in Francesco: è infatti un brano di Vangelo che non rimane lettera morta, ma diventa vita in una persona (il Fondatore) e nei suoi figli spirituali.

Conforti aveva indubbiamente a cuore i cristiani. Lo dimostra la sua straordinaria dedizione come pastore a Ravenna e a Parma. Ma i suoi prediletti erano le persone che ancora non conoscono il Vangelo. Gli esempi che lo dimostrano si sprecano e sono certamente molto noti. Ma vale la pena ricordare alcuni testi e fatti che mi paiono importanti.

La prima lettera al cardinale Ledóchowski del 9 marzo 1894 già dalle prime righe esprime il motivo fondamentale e «scopo unico» della fondazione del futuro Istituto e cioè la «propagazione della Fede tra gli infedeli». Scorrendo tutta la lettera impressiona l'insistenza del Conforti proprio sul termine «infedeli», ripetuto quasi alla noia. La stessa preferenza della missione in Asia, espressa nella stessa missiva, ha come motivazione il fatto che quella terra «conta maggior numero di infedeli». Lo stesso orientamento, con le medesime motivazioni, verrà ribadito in una successiva lettera indirizzata allo stesso cardinale il 9 marzo 1897.

In un'altra lettera a Ledóchowski del 12 agosto 1897 Conforti si scusa di non poter mettere a disposizione dei missionari per soddisfare le richieste della Santa Sede per un servizio ai migranti cristiani in Brasile. Eppure, nel marzo dell'anno successivo, la visita a Parma di mons. Fogolla dava inizio al progetto di invio dei primi due saveriani per la Cina. A questo riguardo ho l'impressione — ma la cosa andrebbe confermata da qualche esperto — che la repentina decisione di Conforti di accondiscendere alle richieste di mons. Fogolla, affidandogli Rastelli e Manini (un giovane prete e uno studente che

poi si rivelerà inadatto alla missione), confidando nel fatto che tale vescovo avrebbe poi proceduto alla richiesta del necessario consenso a Roma, sia stato quasi un colpo di mano per evitare di cadere nella trappola delle pressioni di Propaganda Fide che rischiavano di orientare il nascente Istituto verso una forma di servizio per i cristiani migranti, e quindi non principalmente per gli «infedeli». Tale cambio di direzione è di fatto accaduto all'Istituto fondato da Francesca Cabrini, la cui ispirazione iniziale era identica a quella del Conforti, ma che poi, accondiscendendo alle richieste di Propaganda, sarebbe diventata «apostolo dei migranti».

Una scorsa ai regolamenti e alle costituzioni del 1921 non fa altro che confermare questa «idea fissa» del Conforti. Solo il Regolamento Emigrati del 1899 introduce una deroga al fine unico ed esclusivo dell'evangelizzazione degli «infedeli» aggiungendo così la possibilità di servire i migranti cristiani in America. L'annuncio del Vangelo ai «pagani» è la priorità a cui tutte le altre attività devono sottostare. Impressiona la radicalità espressa delle Costituzioni del '21, quando Conforti, dopo aver ribadito ai saveriani nel § 71 che «l'essenza della loro vocazione consiste nel dilatare il Regno di Dio tra gli infedeli», nel § 73 (cfr. RF 8) richiede scelte chiare nell'apostolato: «Preferiscano quindi l'evangelizzazione degli infedeli alla cura dei cristiani cattolici d'Europa o d'altra parte, che si trovassero nelle loro missioni e pur dedicandosi anche al bene di costoro, *facciano in modo che questo non avvenga con grave pregiudizio del fine unico* che si sono proposti nel dare il nome alla Pia Società e che ne forma la caratteristica» (italico mio).

Certamente Conforti voleva proteggersi dal rischio di una nuova deriva verso le missioni tra i migranti. Ma siamo nel 1921, quando ormai la presenza missionaria in Cina è avviata e si sta consolidando. Per questo credo che egli intenda ricordare ai suoi figli la preoccupazione prioritaria dei non cristiani, anche in terra di missione. Dopo essere andati all'estero, c'era infatti il rischio latente di occuparsi esclusivamente dei battezzati e questo, evidentemente, al Conforti non bastava. Per questo Conforti scende nel concreto chiedendo ai Saveriani di mettere in secondo ordine le attività coi cristiani (migranti e autoctoni) per dare tempo ed energie necessari per le attività a favore dei «pagani».

Il quarto voto era per il Conforti un'esplicita consacrazione per «la dilatazione del regno di Cristo tra gli infedeli» (Cost. 1921, § 174). Non era dunque una promessa generica di «missione», come lo si può intendere generalmente oggi, quasi che fosse sufficiente partire, lasciando la patria e la cultura di origine, per poi continuare a fare le cose che avremmo fatto a casa nostra. Tutta la vita del missionario è vista dal Conforti come un dono in favore dei non cristiani: «Ogni missionario si consideri come vittima volontaria per la conversione degli infedeli» (Cost. 1921, § 184).

L'ultimo esempio che vorrei proporre riguarda la polemica legata al noviziato saveriano in Cina. Rispondendo a chi riteneva inopportuna tale apertura, Conforti chiarisce: «Non ho abbandonato il pensiero del Noviziato. Se più non se ne è parlato, è perché Padre Dagnino mi ha scritto che non gli pare ancor giunto il momento propizio. Egli del resto sa bene che io niente più desidero della costituzione di tale Noviziato. *Non è conforme a verità quanto è stato detto, vale a dire che il nostro Istituto si propone la conversione degli esteri e non degli interni. Si propone la conversione degl'infedeli*, per cui ci troviamo perfettamente in regola colle nostre Costituzioni, fondando un Noviziato della Congregazione in Cina per la preparazione dei Missionari Cinesi» (FCT 3, pp. 262–63, italico mio). È un'affermazione esplicita della specifica missione verso i non cristiani. Essendo necessari missionari per i «pagani» in Cina, il Fondatore era del parere che si potevano preparare dei missionari cinesi che avrebbero consapevolmente rinunciato alla missione *ad extra*, pur di realizzare quella *ad gentes* nel loro paese di origine; quasi un perdere la «missione» per la «Missione» a favore dei «pagani».

Dalla lettura di questi testi e fatti si possono trarre diverse riflessioni. Vorrei concentrarmi su una conclusione apparentemente ovvia ma, secondo il mio modo di vedere, carica di conseguenze: la missione saveriana è una risposta al comandamento dell'amore al prossimo, dove sotto la parola «prossimo» Conforti legge soprattutto «non cristiano». Conforti ama di predilezione chi non conosce Cristo. Il fuoco della sua attenzione è il prossimo non cristiano. Ogni santo ha il suo «pallino» apostolico: per don Bosco lo sono i giovani, per san Vincenzo i poveri, per Madre Teresa i moribondi. Per san Guido il Gesù da amare, il prossimo da accostare, è principalmente la persona che ancora non conosce il Vangelo. Spinto dalla contemplazione dell'Amore Crocifisso, Conforti ha dato tutto sé stesso, anche attraverso la Fondazione dei Saveriani, per amore dei non cristiani, e ha fatto quello che gli è stato possibile affinché quella parte di umanità che ancora vive nell'ignoranza di Cristo possa un giorno ricevere il dono più grande, quello della conoscenza dell'amore infinito di Dio per tutti i suoi figli.

Alcune considerazioni sul nostro amore di predilezione per gli «infedeli»

Se la missione in san Guido nasce dall'amore per i non cristiani, tale ispirazione carismatica non può non avere conseguenze nella vita e nella missione dei suoi figli spirituali. Non possiamo vivere da Saveriani senza amare gli «infedeli». Non avrebbe nessun senso e non sarebbe in linea con l'ispirazione del Fondatore. Inoltre, il fatto di rimettere a fuoco l'amore come anima del nostro rapportarci con chi non conosce Cristo mi pare possa

aprire alcuni orizzonti di comprensione, con interessanti conseguenze spirituali e operative.

Innanzitutto, la cosa più ovvia è quella che per amare davvero questi nostri fratelli, c'è bisogno di creare spazio nel nostro cuore per accoglierli. Questo significa anche il riconoscimento delle nostre paure e la conversione dai pregiudizi contro gli «altri» che ci incatenano impedendoci di cercare i modi per costruire ponti di fraternità nella forma concretamente possibile. Significa anche dedicare tempo e fare delle scelte concrete creando le occasioni di contatto, per poi prendersi cura dei rapporti che siamo riusciti a costruire. Certamente non sarà possibile con tutti, non sarà facile con nessuno, impossibile con i fanatici, ma a noi è chiesto di fare la nostra parte a fondo perduto. Ma con qualcuno sarà sicuramente possibile creare famiglia.

Rimettere a fuoco l'amore ci fa anche superare la tentazione di rapportarci coi nostri fratelli non cristiani con l'intento di mettere in dialogo i nostri rispettivi sistemi religiosi. Noi non facciamo dialogare le religioni. Non ci interessa principalmente di analizzare uguaglianze e differenze, o addirittura di paragonare sistemi teologici e spirituali per vedere quale sia il migliore. Il nostro intento è invece quello di dare la vita per le persone di altra fede religiosa, una ad una, come ha fatto Gesù con coloro che incontrava. Approfondire la conoscenza delle religioni è sicuramente utile per capire la fede e il mondo dell'altro, ed è certamente fondamentale. Ma lo studio non è il nostro principale traguardo. Il vero fine della conoscenza della religione dell'altro è l'amore alla sua persona in vista della crescita della fraternità.

Inoltre tale percorso di reciproca conoscenza porta inevitabilmente ad un punto di arresto nel momento in cui ci si accorge che esistono differenze irriducibili tra le fedi in confronto. Questo va messo in conto fin dall'inizio. Ma credo che l'amore cristiano, ispirato al Crocifisso, abbia la potenza necessaria per superare questa distanza e sia in grado di costruire la fraternità accogliendo le differenze di pensiero come un elemento normale del cammino. Si tratta infatti, per amore, di affermare il valore dell'altro come figlio di Dio, ponendo questa sua dignità al di sopra della mia valutazione della sua fede. Pensiamo ad una famiglia in cui due fratelli sono uno cristiano e l'altro non credente: i due sistemi di pensiero e di valori sono irriducibilmente diversi, ma il legame di fraternità non è troncato. Come mai si pensa che questo non possa valere anche nel rapporto tra persone di differenti religioni?

L'identità di pensiero non è inoltre un necessario presupposto alla fraternità e al dialogo. Tanto è vero che il sentire comune rimane un traguardo arduo anche tra persone della stessa appartenenza religiosa. Non c'è dunque bisogno di equilibrismi teolo-

gici nella speranza di poter arrivare ad una perfetta sintesi, concludendo che le religioni sono uguali, che il pensiero islamico è praticamente identico a quello cattolico o a quello buddhista... Bisogna invece avere il coraggio di abitare la tensione delle differenze, con la speranza che ci si possa comunque amare da fratelli. Sarà il vivere «in famiglia» che ci permetterà di crescere gradualmente nella conoscenza reciproca, incrinando pregiudizi e i malintesi, progredendo così in una più profonda comprensione del mondo dell'altro. E ci si sorprenderà sempre meno lontani, seppure diversi, anche dal punto di vista teologico e spirituale.

Rispetto al concetto di «dialogo interreligioso» la categoria dell'amore per chi non conosce Cristo ha il vantaggio di offrire una comprensione più ampia e più «evangelica» (il comandamento è «amare il prossimo», non «dialogare» con lui). È vero che nei documenti pontifici il concetto di dialogo possiede uno spettro amplissimo di forme¹. Tuttavia nel sentire comune il termine «dialogo interreligioso» viene normalmente compreso soprattutto come esercizio accademico in cui la parola e il confronto teorico assumono un ruolo quasi esclusivo, e dove il risultato è al più la reciproca conoscenza e tolleranza. Molti lo interpretano come sterile esercizio intellettualistico che poco ha a che fare con la missione concreta. Altri arrivano addirittura a rigettare l'idea di «dialogo» per paura, perché non si sentono intellettualmente attrezzati a tale sfida.

Ma oltre alle paure evocate dall'idea di «dialogo interreligioso» si può fare un'altra considerazione che nasce dall'esperienza concreta. Certi incontri con fratelli non cristiani sono così fruttuosi e generano un'atmosfera di rapporti così profondi da lasciare l'impressione che si sia ormai oltre il «dialogo», perché si è entrati in un clima di vera fraternità, di famiglia. Io non «dialogo» con mia mamma; piuttosto le «voglio bene», anche se certamente faccio dei dialoghi con lei. Così può e deve succedere con i nostri prossimi non cristiani. Mi pare perciò necessario superare i pregiudizi evocati dal termine «dialogo» e capire, invece, che il costruire rapporti fraterni con chi non conosce Cristo non è compito di specialisti o l'hobby di qualche personalità originale, ma è una possibilità e una sfida per tutti. È parte dei cromosomi spirituali che ognuno di noi ha ricevuto dal nostro Padre Fondatore.

La categoria dell'amore ci libera inoltre dall'ansia di raggiungere risultati perché il rapporto di comunione è già il vero risultato. Ma ci libera anche dalla forma concreta che la relazione col non cristiano viene ad assumere. Infatti la nostra preoccupazione deve essere solo quella di amare e, amando, il modo di costruire il rapporto col mio fratello

1. Il n. 42 di *Dialogo e annuncio* elenca quattro diverse forme: dialogo della vita; dialogo delle opere; dialogo teologico; dialogo dell'esperienza religiosa.

«pagano» sarà dettato proprio da lui, dalle sue caratteristiche, dai suoi desideri. Questa flessibilità è tipica dell'amore: Paolo dice di essersi fatto «tutto a tutti» (1Cor 9,22). Dunque, con tutti prediligerò l'ascolto, più che il parlare. Con qualcuno poi costruirò fraternità discutendo di teologia, se questo è quello che lui desidera. Amerò altri giocando e insegnando loro delle materie scolastiche, se ho di fronte dei bambini «gentili» che hanno bisogno di istruzione. Visiterò invece una moschea, se questa è la forma di amore che si addice a quel fratello musulmano. Parlerò di Gesù e anche battezerò, se la persona che ho davanti avrà raggiunto la maturità di fede e l'apertura necessaria per scegliere di diventare discepolo di Cristo. Posso persino pregare per l'anima di quel fondamentalista che mi odia solo perché sono cristiano. Ma amerò tutti questi prossimi con la stessa intensità. Questo è il mio scopo.

In questo modo la categoria dell'amore al prossimo non cristiano è in grado di raccogliere nello stesso alveo tutti gli elementi della missione evangelizzatrice della Chiesa. Soprattutto riconcilia il dialogo interreligioso e l'annuncio esplicito del Vangelo, due modalità di evangelizzazione spesso considerate addirittura agli antipodi ed in concorrenza. Essi, in realtà, sono due modalità, spesso simultanee, dello stesso amore per chi non conosce Cristo: incontrando l'altro per amore ci si rende ben presto conto che non succede mai di dialogare senza che l'altro ci chieda di Cristo e del nostro modo di vivere cristiano. L'amore fa sì che si dialoghi annunciando e si annuncii dialogando.

Infine l'amore al prossimo diventa uno strumento formidabile di evangelizzazione nel momento in cui diventa in grado di suscitare nell'altro l'amore di ritorno. Il cristiano, e soprattutto la comunità cristiana, che lascia vivere Cristo in sé diventa capace di amare a tal punto da suscitare la risposta d'amore dell'altro. E quando questo succede è già stato raggiunto il vertice della montagna. Le due parti in relazione, il cristiano e il non cristiano, non solo si vogliono bene, si aiutano, si capiscono meglio: in realtà, entrambi sono penetrati nella realtà che rappresenta il cuore del Cristianesimo. Essi infatti stanno vivendo l'esperienza dell'amore reciproco che è la risposta al comando di Gesù di amarsi gli uni gli altri, quel comandamento che Egli stesso definisce come «suo» e «nuovo» (cfr. Gv 13,34; 15,12).

L'amore reciproco di cristiani e non cristiani immerge entrambi nell'esperienza più profonda del Cristianesimo, esperienza che rimanda direttamente dalla comunione del Dio Trinitario. Essa sarà certamente vissuta in modo più esperienziale che tematizzato. Il credo sarà più vissuto che compreso. La fede non sarà ancora esplicitata. Mancherà l'apporto del Battesimo e dei sacramenti. Ma le due parti sono già nella comunione di Dio e con Dio. Giovanni Paolo II disse a Madras nel 1986 che «Il frutto del dialogo è l'unione

fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio... Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio».² La comunione ha dunque come effetto l'annuncio e la contemplazione di Dio.

Per concludere, impressiona come Conforti parli di un fine unico ed «esclusivo», quasi a voler evitare che altre preoccupazioni prendano il posto dell'amore prioritario per gli «infedeli». Se l'amore di predilezione di Conforti sono coloro che non conoscono Cristo, la stessa passione dovrebbe sempre più trasparire dal nostro modo di vivere. Tale ispirazione potrebbe sfociare in diverse attuazioni possibili: per esempio orientare la pastorale delle nostre parrocchie in modo che i gruppi cristiani si preoccupino di chi è al di fuori della Chiesa; costituire delle comunità di testimonianza del dialogo allo scopo di animare i confratelli e la Chiesa locale all'apertura verso gli «altri»; aprire le nostre comunità, comprese parrocchie e case di formazione, ad incontri di dialogo; partecipare ad incontri interreligiosi; frequentare corsi in università non cristiane; allargare la cerchia delle nostre amicizie cercando di farci amici non cristiani, anche a costo di dedicare loro più tempo e dire qualche no alla richiesta di qualcuno già battezzato; partecipare ad iniziative sociali collaborando con gruppi di altre fedi...

Molto già si fa. Ma forse un'occhiata alle nostre agende e agli elenchi dei nostri amici potrebbe essere un'utile verifica per capire quanti siano effettivamente gli «infedeli», i prediletti di san Guido, a cui riserviamo un'attenzione sufficiente.

2. Giovanni Paolo II ai rappresentanti delle varie religioni dell'India, Madras, 5 febbraio 1986, in *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio*. (Città del Vaticano: Libreria Vaticana, 1994), 385.

Dialogue as a Xaverian Way to Mission

BATAIRWA K. PAULIN

The reflection developed in the lines that follow is building upon a contribution on the topic of interreligious dialogue as a Xaverian way to mission published on *Quaderni del CSA*, 2011/6: 234–37. The report is outlined in accordance to a questionnaire suggested by the Editor. This provides a schema enabling the different circumscriptions to overview the praxis of interreligious dialogue in the context of their local churches, assessing, in a concise manner, the Xaverian implication and contribution to the efforts of fostering a dialogic culture.

After completion of that reflection, I was informed of another request for a contribution on Interreligious Dialogue as a way of mission suggested by the *Instrumentum Laboris* for the July 2012 Conference on Mission. I assumed that the two requests aimed at a common point. Hence, I was almost tempted to disregard the second one for fear of redundancies. However, I now consider the present as an occasion of complementing elements omitted and/or clarifying points which had been hurriedly mentioned.

This addition is mostly in line with the invitation of the *Instrumentum Laboris* to think beyond the boundaries of our respective circumscriptions. The document requests that in dealing with urgent topics within the circumscription, as it is the case with interreligious dialogue in the Chinese Delegation; the reflection be done not merely from a «local» perspective but considers «the present and future growth of the Congregation and its charism» (IL 4). With this awareness, the points of this addition are about the parameters for an assessment of interreligious dialogue as Xaverian field of commitment, and the points for a theology and spirituality of interreligious dialogue.

Parameters for an Assessment of Interreligious Dialogue as Xaverian Field of Mission Commitment

Dialogue and mostly «religious dialogue» has not always been part of the jargon of missionaries. The concept and hence the practice that goes together with it are rather new. Our reflection on the Xaverian ways of being missionaries and doing mission needs to reflect seriously on the impact of the willingness to incorporate it in our normative texts and daily practices. The assessment conveys the necessity to answer the impetus of reli-

gious dialogue as an innovation fostered by the entire congregation on the one hand, and on the other hand, the reception that respective circumscriptions have provided.

The *Ratio Missionis Xaveriana* instilled the concept of dialogue in general and interreligious dialogue in particular as modalities of the Xaverian charism (RMX, 41–42; 62–68). What is the history of this insertion? How did the Congregation arrive to this innovation? Which values might have been modified (and perhaps compromised) by such a move? Addressing this stage will enable a rediscovery of the spirit that has been animating the Congregation in one area of its mission. It also rewards communities with an acquaintance with the history of an important section of the RMX. Last, it invites to revisit the latest development in one of the most recent areas of Catholic theology of mission, namely, that of interreligious dialogue.

At the level of the circumscriptions, the assessment of the reception of interreligious dialogue as a Xaverian way to mission implies a verification on how the ideas fostered by the RMX with regard to the field are echoed in the inspirational and guiding texts of the respective circumscription. The echoing validates or bears witness to the importance given to the field within the circumstance. It certifies that an agreement in principle has been reached within the circumscription. In this way, local Xaverian documents, statements, and discussions can serve as reference and guidelines for confreres committed or assigned to the field of religious dialogue.

This is important for it guarantees a perception of the commitment in their field not as a mere arrangement worked out to satisfy some personal inclination and/or interest but a choice which has been discussed by all and hence to be sustained by the entire Delegation. The communal decision makes of the confrere directly involved to feel as particularly mandated to stand in front line knowing that he can count on the support of the others. Interreligious dialogue is not the field for lone rangers.

The Experience of the Chinese Delegation

Taking the Chinese Delegation for illustration, I note that it has gone through the steps delineated above. Since the beginning, members of the Chinese Delegation have paid a particular attention to culture. To a certain extent, the openness and positive appraisal of culture paved the path to the present commitment to religious dialogue as field of mission. In fact, before speaking of it as pastoral commitment, in their striving for a better grasp of the local culture, several members of the delegation had their immersion in the religious environment of Taiwan.

Beside touring religious places and inquiring on the meaning of various religious festivals, some members made even a bigger step. *Tu Di Gong*, the Deity Protector of the Land, which became the object of Alessandro Dell'orto's doctoral dissertation is a deity of popular religion. There has been a tacit understanding that the deepest challenges within cultures have religious connotation. Religion hence offers the adequate venue to express the deepest and most complex strata of a culture. The initial reasoning of the Chinese Delegation regarding religion worked in this frame.

The first mention of interreligious dialogue in the archives of the Delegation goes back to 1997. The minutes of the assembly mentioned that «nothing has been done» with regard to it. But from then on, there is an intensive thinking especially stimulated by the General Direction and aimed at preparing the report for the xv General Chapter as well as the contribution to the RMX. With regard the latter, there is a self-appreciation according to which the Delegation feels to have done even more than it ought.

Starting from 2005, the discussions of the annual assemblies regarding the different fields (pastoral, cultural and social ways) of mission started pondering on whether to enlist interreligious dialogue as separate field or to have it together with the cultural way to mission. The discussion displayed a consensus regarding the importance of a commitment in the field. The succeeding steps were only to frame the modalities for a concretization. The permission for a specialization in religious studies, the *ad-hoc* training under the guidance of Fr. Albert Poulet-Mathis, SJ were confirming the agreement in principle. Given its particularities and the danger of enclosure, confreres working in the field are to animate the entire community, sharing with them the findings and the challenges discovered along the path. In this way, all have the chance to share in the journey of the individual members.

Theology and Spirituality of Interreligious Dialogue

Theologically speaking, the field of interreligious dialogue exposes the hardest expression of the challenges facing the traditional view of mission. The ferment of this is found in the interpretation of the «qualified positive» appraisal Vatican II (LG 14–17, NA 2–5, GS 22) made of other religions. With this ferment, the question «what we do with the “pagans” and practitioners of other religious traditions?» is no longer univocal. The field of interreligious dialogue can be considered as a natural development of that spirit. To a certain extent it has been searching for a clarification of its parameters certifying that it is one form of the evangelizing mission of the Church (RM 55, DP 9, 77).

Our theological pondering on interreligious dialogue needs to emphasize that Xaverians are not alone nor the first to confront the challenges inherent to the field of religious dialogue. Catholic and Christian theologians braced with issues related to inter-religious interactions. Their dedication offered a variety of theologies of religions; which all aimed at accounting for the motivations and modalities under which a committed Christian could engage into a serious faith conversation with followers of other religious traditions.

Their efforts were indeed answering what Barnes believed to be the core question in the history of inter-religious relations; namely, «how Christians committed to a vocation which is nothing if not prophetic are to practice an ethic which would take seriously a responsibility for the peace and harmony of all God's creation.»¹ Unfortunately, it has not always the case for these theologians to promote a balanced analysis of the situation, or provide handy solutions. At times, their views raised more problems than they set out to solve. These were the kinds of quick solutions for interreligious cooperation traded at the expense of Christology, of Christian soteriology, or again downplaying the role of Church as Sacrament of God's saving grace; or again a solution that undermined and compromised any right for proclamation. Aware of the struggle, the *Magisterium* of the Catholic Church, had continuously offered guidelines aimed at correcting those deviations.

Despite the numerous interventions and documents, due to its comprehensive content and historical background, the 1991 document *Dialogue and Proclamation* is still the key reference to foster a theology of Catholic religious dialogue.

The Xaverian Fonts

There are pertinent theological and practical questions in the field of religious dialogue which are better served by revisiting corners of the Xaverian charism. Rooting oneself in the Christocentric faith that the Founder suggested as the core of our spirituality offers a better perspective in addressing the Christological issues prompting from the encounter with other religions. Moreover, the ecclesiological inputs enables to see our commitment as completing our missionary vocation, which as it is specified, lived within the Church and for the expansion of the Church.

The Xaverian involvement in interreligious dialogue is participation to the «Evang-
elizing Mission of the Church.» And for this, it requires an acquaintance with the spirit

1. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5.

of the Church that is sending us to bear witness in this field, but also to be rooted in the Xaverian charism, which shapes in a particular way, our response to the missionary call.

The Opportunities Offered by Interreligious Dialogue

As a new field of mission, interreligious dialogue deals indeed with various challenges. However, these should be looked at as opportunities in the sense that they offer a unique chance to see things from a different perspective, to reassess our convictions and find new ways of positing the proposal of faith. The theological and spiritual reflection mentioned earlier should consist in a sharing of the astonishments and questionings that we gather as we encounter the other religions. This sharing will enrich our dialogic journey as we come to encounter and being nourished by the experiences of the others. Following is a miscellaneous of samples of that kind of sharing.

«Those who because of interreligious dialogue change their religions, means that they lose what they did not have. They were seekers and not believers.» I have kept this observation from Bp Huang. He was commenting on the reticence of some Church leaders to let their faithful participate in interreligious activities for fear that they might be lured by other religions. Positively, I gathered that exposition to a religious plural context requires a serious preparation of our Christians: they should be able to account for what they believe in and not give in to the first trend of a more eloquent and persuasive preacher. If conversion has to occur, they should at least what has been put at stake.

Moreover, my exposure in the field of interreligious dialogue is reiterating the necessity for missionaries to study thoroughly the process of conversion. If we intend the «pagans» we meet to convert, then we should cultivate a fine sense for those elements that can make a person change religion and faith conviction. We should know the signs so as we can accompany the steps that individual is to go through.

As missionary working in the field of religious dialogue, we need to be attentive to the difference and particularities that the local Church beholds regarding dialogue, *vis-à-vis* its dialogic partners, as well as the Universal Church. Rome and the West, for instance, have theology as their starting point, whereas in Taiwan, the first concerns are very human: friendship, need of recognition, being counted and accepted by other as a religion.

At this point, a study of available models from other religions is encouraged. For example, interreligious interactions of a number of local religions here in Taiwan operate under the slogan: «Respect the difference, love (cherish) the commonality» — 敬其所異, 愛其所同 — and besides this, a great inclination to accommodation.

The study of local model should delineate the particularities and the contribution offered by the «other's» worldview. The recognition of the model cannot leave us indifferent since they question the assumptions on our own. The Western and Christian origin of existing models should be well noted. This is the case for instance with the accommodating attitude of many Asian religions. In the name of accommodation, these religions «make space» for the other religions, they integrate parts of their teaching and practices in their own religious system explaining them from their own perspective. By so doing, they believe to achieve the unity and harmony of religions, which supposedly are the highest goals for interreligious interactions. In traditional Christian term however, this process would amount to syncretism.

The formation of the spirituality of religious dialogue can include the study of key figures, proponent of interreligious dialogue: St Francis of Assisi, Roberto de Nobili, Henri le Sceaux, Thomas Merton, Albert Poulet-Mathis, La Salle, Yves Raguin, Panikkar, etc. Where it is possible, the circumscription needs to acknowledge the contribution of the pioneers, so that one does not have to recreate the wheel.

Last in ascertaining the motivations of the choice for interreligious dialogue as a field of Xaverian mission, I will reiterate that it is a mission to the non-Christians. The followers of other religious traditions are in the *ad-gentes* circle. Moreover, commitment in interreligious dialogue is a mission with the Church; and as a *supplenza*, it is a service to the local Church (in one of the areas that benefit our charism and in which the local Church finds itself still unprepared).

The Main Obstacle to Evangelizing the Far East

UMBERTO BRESCIANI

It is well-known that people in Japan, but also in Korea and Taiwan, and elsewhere in the Far East, have a rather high level of education and value learning highly. There is also an ongoing endless debate *whether* Confucianism is a religion or not. The debate will hardly ever reach a conclusion, given that Confucianism is *both* a religion and a philosophy of life. It is also a fact that in Far Eastern countries Confucianism has influenced society enormously; therefore, whoever is planning a work of evangelization in those countries cannot ignore it.

The proliferation of miracles in the New Testament writings is a major stumbling block for Asian educated people wishing to adhere to Christianity. This is due to their educational background, based for thousands of years on the Confucian *Dialogues*, where it says: «The master never talked of miracles; violence, disorders; spirits» (VII, 20).

The sentence simply reports that Confucius avoided—which means, either he never or very seldom talked about—four kinds of topics, namely: extraordinary events, acts of force, disorder, and supernatural beings. This is to say that he, instead of miracles, talked about what is ordinary or normal in life; instead of use of force and power, he talked about virtue; instead of rebellious deeds, he talked about good government; instead of ghosts, he talked about human affairs.

Some commentaries to the *Dialogues* point out that these four subjects are favorite subjects of conversation among common folks. People like to talk and to listen to stories of those kinds. Confucius deemed that the four were of no use: no good would come from them for the human community. Therefore, he chose not to talk about them. Prodigies and ghosts are doubtful matters, based on shaky ground. They clashed with one basic epistemological principle of Confucius, where he says: «If you collect much information (i.e. listen broadly), then set aside what you are unsure of (i.e. put aside what is doubtful), and repeat cautiously the rest, you will make few errors» (II, 18).

That is the reason why Confucius would not talk about miracles and ghosts. Feats of force and social disorders were contrary to his ideals of *ren* (love or benevolence, or humanity) and *li* (propriety, traditional rites, or social order). Therefore he would dislike talking about them. The quotation from Confucius' saying on miracles, violence, disorder, and spirits is a short sentence that practically everybody in the Far East knows

by heart. It is easy to understand why invariably, at the right moment, they will recall it. When someone in the countries of the Far East comes in contact with Christianity, either by reading the New Testament or listening to catechesis, and finds the Christian doctrines stuffed with miracles and prodigies, s/he will recall the ancient saying and instinctively throw the Bible aside. S/he has lost interest in Christianity.

What can be done? How to avoid giving Far Eastern people the impression that Christianity is a religion for simpletons and uneducated persons? Perhaps theologians can do some homework, and better clarify the meaning and place of miracles in Christianity. Here are some points that we seldom consider:

a) If miracles are abundant in the New Testament, it is mainly because in that age all kinds of miracles, prodigies, magic and superstitions were regular fare of the countless religions of the Roman Empire;

b) Miracles were especially necessary in a Jewish environment. Saint Paul knew it very well when he said: «The Jews demand miracles and the Greeks look for wisdom» (1Co 1,22). In the frame of mind of the ancient Jews, for credentials, every true prophet must have «signs,» or wonders worked in God's name. It appears already in Isaiah (7,11). As a counterproof, one can check *The Acts of the Apostles*: «Men of Israel, listen to what I am going to say: Jesus the Nazarene was a man commended to you by God by the miracles and portents and signs that God worked through him when he was among you, as you know» (Ac 2,22);

c) Even before Paul, Jesus Christ himself had realized it. Facing the Jews, He had complained: «Unless you see signs and portents, you will not believe!» (Jn 4,48). In the Gospel of John, we hear the Jews confront Jesus and press him for some proof for his authority: «What sign can you show us that you should act like this?» (Jn 2,19). Elsewhere again the Jews press Jesus for a miracle: «What sign will you yourself do, the sight of which will make us believe in you?» (Jn 6,30). A similar incident, or perhaps the same one, is reported by Matthew: «The Pharisees and Sadducees came, and to put him to the test they asked if he would show them a sign from heaven. He replied, "In the evening you say, 'It will be fine; there's a red sky,' and in the morning, 'Stormy weather today; the sky is red and overcast.' You know how to read the face of the sky, but you cannot read the signs of the times. It is an evil and unfaithful generation asking for a sign, and the only sign it will be given is the sign of Jonah." And he left them and went off» (Mt 16,1-4);

d) Although He has been recorded to perform so many miracles, Jesus was not a supporter of miracles, as it appears in numerous circumstances (in Cana, he is very reluctant and seems to dislike having to perform a miracle; about every time he heals some-

body, he sternly orders him to keep his mouth shut and not let anybody know, etc.);

e) Jesus also said that miracles bear no importance to human salvation. The Sermon on the Mountain makes it clear: «When the day comes, many will say to me, “Lord, Lord, did we not prophesy in your name, drive out demons in your name, work many miracles in your name?” Then I shall tell them to their faces: I have never known you; away from me, all evil doers!» (*Mt 7,22–23*).

From this passage, one gathers that for Jesus Christ miracles are not important, actually of no use at all, for human salvation. Why then value them so much in our catechetical materials? On the other hand, miracles make up a substantial portion of the Holy Scripture. One cannot ignore them; but one can at least try to explain them. It is worthwhile to stress that they are *signs*, *symbols*, not miracles but *mysteries*. They are meant to convey a message beyond the actual story. Many of them are trying to express in some shocking way for the Jews the reality of Jesus’ greatness; some of them have other purposes. Certain miracles look so similar to Zen stories (those puzzling *kōan*); they are supposed to be understood in depth by newly converted Christians through intense meditation and liturgical life. Think of the numerous appearances of Jesus after His resurrection.

If we are able to pass to people in Japan, or China, or Korea, Taiwan, etc. a deeper view of what miracles are supposed to mean in Christianity, perhaps Asians will not be turned away by miracles.

Cultura e società



All'ombra del Sol Levante

Gli *otaku*

RENATO FILIPPINI

Il mio sentire di giapponese
nei confronti di persone di altre culture

N. KAMBAYASHI

All'ombra del Sol Levante

Gli *otaku*

RENATO FILIPPINI

In Giappone i *salary men* (gli «impiegati» o i «colletti bianchi») sono anche chiamati i «samurai del ventesimo secolo». Agli antichi *shogun* essi hanno sostituito i nuovi generali, cioè i manager o la ditta a cui sacrificano sé stessi, il proprio tempo e persino le esigenze della propria famiglia. I discendenti degli antichi samurai hanno cambiato la forma dell'abito (dal semplice *kimono* alle *suit* nere) e alla spada hanno sostituito il telefonino che destreggiano con altrettanta abilità.

Tuttavia essi hanno mantenuto la stessa dedizione e sottomissione ai propri «comandanti» fino a mettere a repentaglio la propria vita: basti qui pensare ai non pochi casi di morte per eccesso di lavoro (*karōshi*) oppure, più frequentemente e diffusamente, allo stato di «malessere» psicologico o di depressione che impone un'assenza prolungata dal lavoro (disturbi questi che poi provocheranno una spiacevole dipendenza da farmaci). Secondo la ricerca triennale del Ministrero della Sanità condotta nel 2008, le persone che soffrono di depressione avrebbero raggiunto la cifra di un milione (raddoppiando così il loro numero dall'anno 2000), mentre si calcola che un giapponese su quindici sperimenta (o sperimenterà) una qualche forma di depressione durante l'arco della sua vita.

Agli inizi degli anni ottanta un «nuovo genere di umanità» (come fu definito da alcuni sociologi del tempo) ha iniziato a fare la sua comparsa sulla scena sociale giapponese e da allora il fenomeno conta un numero sempre più crescente di appartenenti. Da subcultura giovanile, qual era agli inizi, questo nuovo fenomeno sociale si è progressivamente trasformato in una componente essenziale della cultura dominante, influenzando cambiamenti radicali nel mondo della moda, del mercato, dell'educazione, del lavoro... Questa nuova umanità è ciò che viene chiamata la «generazione degli *otaku*».

Alcuni aspetti terminologici

Otaku

In giapponese la parola *otaku* significa «casa», «dimora», «essere a casa». Per estensione il termine è utilizzato nel linguaggio onorifico anche come pronomi personale (come quando in italiano ci si rivolge a qualcuno che non si conosce con la parola «Lei»). An-

che se molte persone anziane continuano a utilizzare il termine nella sua sola accezione originaria, nella lingua giapponese corrente un *otaku* indica una persona appassionata (o meglio ancora, ossessionata) da un particolare tema, argomento o hobby. Il termine viene usato anche per identificare quella particolare subcultura che in Giappone circonda i *manga* (fumetti giapponesi), gli *anime* (cartoni animati giapponesi) e i videogiochi. Il termine è diventato noto grazie alla pubblicazione nel 1983 di una importante serie di studi riguardanti gli *otaku* da parte del giornalista Nakamori Akio.

Nel 1989 il termine iniziò ad assumere una connotazione completamente negativa a causa del rapimento, uccisione e mutilazione di quattro bambine da parte del serial killer Miyazaki Tsutomu (detto anche «l'assassino *otaku*»). La polizia, setacciando la sua casa, entrò in possesso di un'immensa quantità di *manga*, e i mass-media subito iniziarono ad usare il termine *otaku* per descrivere questa particolare forma di delitti. L'opinione pubblica ha quindi velocemente associato la parola *otaku* con la definizione di «persona che possiede una passione maniacale per i *manga* e i videogiochi ed è completamente dissociato dalla realtà».

Negli anni successivi questa connotazione negativa della parola *otaku* inizia progressivamente ad attenuarsi, anche se ancor oggi essa tende ad assumere il significato di uno stile di vita strano e non convenzionale.

Moe

Moe è una parola giapponese che originariamente indica l'attrazione o l'amore spasmodico per i personaggi dei videogiochi, degli *anime* e dei *manga*. Ad esempio, «*moe* per le ragazze con gli occhiali», descrive un individuo che è attratto da persone che esibiscono quelle caratteristiche. Il termine ha poi assunto un significato più generale per indicare un hobby, un passatempo, uno svago (come ad esempio, «*moe* per i treni» indica il particolare interessamento e passione nei confronti di quel particolare mezzo di trasporto).

Il termine *moe* è anche utilizzato nella comunità degli *otaku* come interiezione per indicare che una determinata persona è considerata affascinante e graziosa (la *moecko*, ad esempio, è una ragazza considerata carina e dall'aspetto dolce e innocente, una persona un po' ingenua ed inesperta nei rapporti con l'altro sesso, una ragazza un po' impacciata ma, proprio per questo, inconsapevolmente seducente).

In genere *moe* è considerata una parola senza un referente o significato preciso o assoluto, e di solito essa viene utilizzata solo per individui ritenuti graziosi, piacevoli e attraenti.

Il contesto sociale in cui sono cresciuti gli *otaku*

Alla fine del ventesimo secolo, sempre più giovani si sono ritirati dal mondo reale per rifugiarsi in un ambiente dominato prevalentemente dai network digitali. Per questa generazione cresciuta con video giochi o internet sempre a disposizione e sempre accesi, interagire, muoversi in questo habitat virtuale è diventata una cosa del tutto normale. Questo non significa che esse siano persone arrabbiate o sfiduciate: ciò che manca loro è solo quella necessaria confidenza o fiducia nell'instaurare contatti interpersonali.

Internet ha un ruolo fondamentale nello sviluppo della cultura *otaku*. Questa folla silenziosa, grazie alla rete, ha preso ulteriormente coscienza della propria realtà e dimensione e, allo stesso tempo, ha anche permesso agli *otaku* di entrare in comunicazione tra loro, conoscersi e scambiarsi informazioni, condividere esperienze ed organizzare eventi comuni. Molte persone che si sono conosciute in rete attraverso le *mailing list* a tema, approfittano delle varie fiere o *conventions* organizzate su temi che li riguardano da vicino per conoscersi dal vivo e fraternizzare.

Gli *otaku* non nutrono sentimenti di ribellione nei confronti della società e non ne disprezzano le regole. Al contrario, essi si conformano alle aspettative della scuola e del mondo del lavoro non creando alcun danno o disturbo alla società. Essi hanno assimilato il sistema educativo giapponese così bene da farlo diventare parte di loro stessi fino al punto da riprodurne lo schema nel loro tempo libero e nelle varie attività extra scolastiche. Il sistema giapponese, infatti, premia il sapere nozionistico a scapito della capacità critica, e lo scopo che si prefigge è quello di preparare gli studenti ai massacranti esami a scelta multipla che determinano l'ammissione alle migliori università.

Da questo sistema educativo gli *otaku* hanno assorbito la pratica di memorizzare dati e concetti fin a se stessi, senza che essi vengano messi in relazione tra loro stimolando così l'intelligenza e la capacità riflessiva.

La semplice accumulazione e collezione di dati è così il logico prolungamento di questo metodo educativo, caratteristiche queste che stanno intaccando anche il mercato dei beni di consumo. Basti qui solo pensare a tutti quei gadget digitali che di giorno in giorno aumentano la quantità di memoria: dai telefoni ai computer, dagli apparecchi fotografici digitali agli MP3. Le *flash memory* sono passate da megabytes a gigabytes; le capacità degli hard-disc si calcolano ormai in terabytes. Su internet vengono offerti siti gratuiti per archiviare fotografie, interi CD musicali, filmati e video, mentre una delle tante pubblicità del momento, per attirare clientela, offre l'opportunità di scaricare gratis sul proprio cellulare ben diecimila melodie.

Cultura giovanile e il ruolo dei *manga*: breve excursus storico

Durante gli anni Sessanta, ampie sezioni della gioventù giapponese, con particolare riferimento ai giovani universitari, iniziarono a manifestare e ribellarsi contro ciò che veniva percepito come uno squilibrio politico, sociale e culturale del tempo. Queste agitazioni e rivolte trovavano espressioni in movimenti politici o anarchici, in circoli femministi, in creative attività culturali, e in espressioni popolari come i *manga*. Quest'ultimo fenomeno, soprattutto nella seconda metà degli anni Sessanta, divenne il mezzo privilegiato per la diffusione di nuove idee e visioni del reale.

Le attività politiche e culturali della generazione degli anni Sessanta contribuirono così in maniera determinante al decollo dell'industria culturale del decennio successivo, un'attività che riuscì a trasformare in mercato tutti gli ideali, i gusti e le espressioni estetiche delle generazioni post-belliche.

In quest'ottica si inserisce la nascita del fenomeno degli *idols*. Se fino agli anni Sessanta le produzioni musicali e cinematografiche erano soprattutto impegnate a diffondere e sostenere un messaggio di denuncia sociale, negli anni successivi esse si trasformano in semplici industrie di divertimento, proponendo non tanto idee o ideologie, ma delle banali e astratte figure di eroine e personaggi eccentrici con in quali i giovani potevano identificarsi e emulare. Il *manga*, nella cultura giovanile, è considerato esso stesso oggetto del desiderio in quanto il giovane tenta per quanto possibile di identificarsi e copiare il comportamento dei vari personaggi i quali, a loro volta, sono volutamente creati per soddisfare una precisa esigenza o target editoriale.

Questo fenomeno ha scatenato un accesissimo dibattito riguardante la cultura giovanile e il ruolo svolto in esso dai *manga*. I più feroci critici di questa corrente fumettistica furono senza dubbio psicoanalisti come Doi Takeo e Okonogi Keigo, i quali non smisero di sottolineare come i *manga* stimolassero nei giovani giapponesi atteggiamenti di infantilismo e di fuga dalla realtà.

L'accusa principale rivolta ai mass-media e all'industria culturale del tempo, era quella che essa stava promuovendo e diffondendo all'interno del corpo sociale giapponese un radicale individualismo e isolazionismo giovanile. È per questo che negli anni Ottanta fu coniato il termine «la nuova razza umana»: esso stava infatti ad indicare quella generazione di giovani che non avendo vissuto il periodo bellico esprimeva delle aspirazioni e desideri così dissimili da quelli delle generazioni precedenti da essere considerate quasi estranee al mondo giapponese, un qualcosa di avulso e alieno che poteva solo appartenere, appunto, ad una nuova specie umana. Questi comportamenti si focalizzavano poi in passioni maniacali per beni di consumo particolari, quali i modellini, i dischi, i settori

specifici della moda ecc., tutti simboli questi di un consumismo sfrenato, in cui l'acquisto di un bene era indipendente dalla sua effettiva utilità. I *manga* e gli *anime*, in particolare, crearono un movimento di entusiasti e appassionati così numeroso che fu necessario attribuire loro una definizione precisa e quanto mai specifica: gli *otaku*.

Non è quindi più un mistero il fatto che la popolarità che i *manga* hanno acquistato soprattutto tra alcune fasce di età giovanile sia intimamente legata ai concetti di disobbedienza ed estraniamento che essi propongono. Infatti, se negli anni Sessanta e Settanta i *manga* erano considerati semplici prodotti per bambini, in seguito essi si dimostrarono uno strumento efficace tra gli studenti universitari per diffondere ideali improntati sul principio dell'individualismo e dell'interesse personale. Leggere un *manga* equivaleva quindi ad esprimere la propria disobbedienza nei confronti di quel rigido codice di comportamento che veniva imposto dalle generazioni precedenti.

Caratteri femminili e la «Beautiful Fighting Girl»

Il mondo dei *manga* è popolato da un'enorme quantità di storie di eroine che combattono e lottano per salvare il mondo. Per alcuni questi caratteri femminili (potenti e sensuali) rappresentano il segno più evidente della conquista del potere da parte delle donne (dopo la loro lunga e tormentata storia di passività e sottomissione). Per altri ancora, invece, questi personaggi sono la continuazione di una subdola oggettificazione della donna all'interno della società giapponese.

È in ogni caso evidente che, all'interno del contemporaneo e variegato mondo sociale nipponico, si incontrano molto spesso delle realtà in cui la figura femminile funge da protagonista (oltre che da catalizzatrice di movimenti di protesta e di fuga dalla società odierna). Basti qui pensare ad esempio a tutte quelle le ragazze dal volto abbronzantissimo (*ganguro*), dai capelli tinti con colori smaglianti o che indossano stravaganti capigliature finte, truccate pesantemente e (s)vestite con microgonne, armate di telefonini e ricoperte di griffe europee.

Un fenomeno che è diventato centro di dibattito dell'opinione pubblica e dei mass-media riguarda poi le studentesse liceali ed universitarie che si prestano per degli «appuntamenti sovvenzionati» (*enjo kōsai*) una specie di prostituzione dilettantesca i cui proventi vengono spesi principalmente in vestiti o borse firmate. Senza poi dimenticare quel curioso fenomeno sociale denominato «carino» (*kawaii*) in cui gli adulti assumono inspiegabilmente atteggiamenti, abbigliamento e linguaggio infantili. Non bisogna poi dimenticare lo strano fenomeno delle *arafa* (around fourty), cioè delle donne *single*, sui

quarant'anni, in carriera, finanziariamente indipendenti e benestanti a cui si rivolgono con sempre maggiore insistenza il mercato della moda, l'industria del divertimento e l'attenzione dei mass-media.

Lo psicologo Saito Tamaki interpreta la presenza di eroine e protagoniste teenager nei *manga* non tanto come un riflesso dello stato sociale della donna, quanto piuttosto come un oggetto di desiderio indipendente e privo di una seppur labile referenza con il reale. Lo scorso anno è stata pubblicata la traduzione inglese (dal titolo di *Beautiful Fighting Girl*) del suo libro giapponese pubblicato nel 2000 (*Sentō bishōjo no seishin bunseki*) in cui Takami espone la sua teoria e visione psicologica della *beautiful fighting girl* che egli vede collegata al mondo degli *otaku*. Takami afferma che in questo mondo fluttuante di immagini e dai confini incerti tra realtà e *fiction*, le belle ragazze combattenti non sono tanto il riflesso di un raggiunto status sociale, la proiezione onirica di un universo femminile che è finalmente riuscito ad emanciparsi. Al contrario, esse non sono altro che la manifestazione di una realtà parallela creata dalla fantasia degli *otaku* che costringe a rivedere i parametri stessi di ciò che chiamiamo il «reale».

Takami afferma che gli *otaku* hanno molto da insegnarci su come sopravvivere in un ambiente dominato dai media. Mediante la televisione, i giornali, i fumetti e internet, si ha infatti un accesso virtualmente illimitato ad un mondo di immagini, di idee e simulacri che competono con la realtà giornaliera per catturare la nostra attenzione. Ciò che gli *otaku* affermano è che il mondo virtuale è diventato significativo tanto quanto quello reale. L'abilità manifesta degli *otaku*, infatti, non è tanto quella di riuscire distinguere o separare con precisione la realtà dalla finzione, quanto piuttosto quella di muoversi con disinvoltura tra i molteplici livelli della *fiction* e riconoscere che la stessa realtà quotidiana, in fondo, non è altro che un ininterrotto e fantastico prolungamento di quella stessa *fiction*.

Un tentativo di visione del fenomeno

Il mito che per decenni ha contribuito a sostenere la forza-lavoro giapponese era quello di vedersi assicurato un posto di lavoro fino al raggiungimento dell'età pensionistica. Era questa certezza lavorativa che creava nel lavoratore un senso di totale dedizione e dipendenza dalla ditta a cui avrebbe sacrificato anche le cose più preziose e indispensabili. Lo scoppio della «*bubble economy*» degli anni '90 ha notevolmente contribuito a infrangere definitivamente questa visione sociale e a sostituirla con una progressiva «ristrutturazione» dell'ambiente lavorativo. All'occupazione garantita subentrava ora una diffusa e

indiscriminata pratica del licenziamento (soprattutto dei lavoratori cinquantenni e sessantenni). Iniziarono così a sorgere le prime silenziose contestazioni giovanili che sceglievano lavori part-time per dedicare il resto del loro tempo ai propri interessi o ai propri hobby, oppure di coloro che ingrossavano le file dei *freeter*, cioè di coloro che continuavano a cambiare lavoro perché insoddisfatti di quello attuale o perché non rispondente alle loro personali inclinazioni. Dall'assunzione a vita promessa dalla ditta si passava ora al lavoro giornaliero scelto dall'individuo.

Un secondo mito che veniva ad essere intaccato era quello che affermava come l'alto livello accademico avrebbe garantito un futuro stabile e un impiego sicuro. Per raggiungere i migliori risultati scolastici, i bambini si devono preparare agli esami di ammissione frequentando fino ad ore tarde uno dei numerosi doposcuola a cui la madre, eccessivamente preoccupata delle prestazioni scolastiche dei propri figli, li iscrive fin dalla tenera età. In questo clima di feroce competizione si è diffuso in maniera endemica il fenomeno del bullismo e, di conseguenza, di coloro che per evitarlo si rifiutano di recarsi a scuola diventando così *hikikomori*, cioè persone che si chiudono per mesi o perfino anni in stanza evitando qualsiasi contatto con il mondo esterno. Un altro gruppo che reagisce a questa istruzione forzata fine a sé stessa, è quello dei *Neet* (*Not in Education, Employment or Training*). Coloro che appartengono a questo gruppo sono individui che non stanno ricevendo alcuna formazione o tirocinio, non hanno un impiego fisso, evitano ogni attività anche semplice e umile, e non cercano alcuna occupazione. Generalmente questo fenomeno interessa gli individui di età compresa fra i 16 ed i 35 anni.

Tutte queste categorie sociali hanno senza dubbio avuto un influsso notevole per lo sviluppo della cultura *otaku*. Gli *otaku* si isolano infatti dalla comunità sociale non tanto perché la disprezzino o la neghino, quanto piuttosto perché sono consapevoli che i valori proposti dalla società sono ormai inservibili, mediocri e non più rispondenti alle esigenze del tempo. Ecco perché sentono la pressante necessità di affidarsi a valori alternativi che, paradossalmente, essi trovano in abbondanza nella fumettistica e tra circoli di persone che condividono lo stesso hobby.

Avendo sperimentato il fallimento delle utopie sociali propugnatte dalla società post-bellica giapponese, gli *otaku* hanno così deciso di formare e costruire una propria subcultura in cui vivere e interagire. Un mondo parallelo e artificiale che non contesta apertamente o si oppone a quello «reale», ma silenziosamente lo evita e lo sostituisce con uno popolato da personaggi fantastici, chimerici e immaginari. E, forse proprio per questo, con mondo che sembra fin troppo speculare a quello abitato dai loro stanchi e disillusi padri.

Il mio sentire di giapponese nei confronti di persone di altre culture

N. KAMBAYASHI

Sono una giapponese comune, figlia di genitori nati e cresciuti a loro volta in questa terra. Gli antenati dei miei genitori sono tutti giapponesi e, per quanto ho potuto accertare, tra i miei avi non ci sono persone provenienti da nazionalità diverse. Non sono abituata ad intrattenere rapporti con persone che non appartengono alla mia cultura, e pertanto quando incontro persone di altra provenienza provo dei sentimenti e ho delle reazioni che qui vorrei provare succintamente ad analizzare e descrivere. Qui intendo presentarne solo una parte, pertanto ciò che scrivo è parziale.

Personalmente faccio molta difficoltà a mettermi in relazione con le persone che non conosco, e se è la prima volta che le incontro (anche se sono giapponesi) mi sento molto a disagio. Se si tratta di persone di altra nazionalità il disagio ovviamente cresce. Se poi una persona straniera parla giapponese la mia confusione aumenta a dismisura. E se parla giapponese in maniera spedita e fluida allora mi sento addirittura smarrita e spaventata. La mia prima reazione, istintiva, è quella di non incrociare lo sguardo di colui che non conosco, in modo che quella persona eviti di rivolgersi direttamente a me. Se poi sfortunatamente ciò avviene, cioè se la persona di un'altra nazionalità vuole comunicare o iniziare un discorso con me, allora inconsapevolmente cerco aiuto con lo sguardo rivolgendomi ai giapponesi vicini. Chiaramente cerco «aiuto» per non rimanere l'unica interlocutrice della conversazione.

Se la persona di altra nazionalità e cultura continua a rivolgersi a me parlandomi, volutamente continuo a rivolgere lo sguardo ai giapponesi vicini ed evito il suo sguardo. Se disgraziatamente la persona straniera mi rivolge una domanda alla quale devo rispondere, allora provo a fare del mio meglio e cerco di interloquire in modo gentile, anche se non sempre ci riesco. Questo non perché voglia ignorare l'altro che mi sta parlando, ma semplicemente perché non mi sento a mio agio, sono tesa ed in difficoltà di fronte ad una persona non giapponese.

Conosco alcuni stranieri e nei loro confronti riesco a comportarmi comunemente e con gentilezza, ma se sono persone che incontro per la prima volta non provo alcun interesse nei loro confronti. Forse sarebbe più corretto dire che mi sforzo di rendere palese

il mio disinteresse verso di loro. Dentro di me penso che se rivelo o manifesto qualche curiosità nei confronti di una persona non giapponese e questa ne si accorge, allora di sicuro essa si rivolgerà a me e tenterà di iniziare una conversazione. Non che consideri il dialogare particolarmente difficile, o che lo avverta come un disturbo, e non è neppure perché non voglia bene a quella persona di altra nazionalità: mi comporto così semplicemente perché non ho il coraggio di iniziare qualcosa di nuovo. La novità infatti mi sconcerta perché mi mette alla prova, mentre io voglio starmene tranquilla e serena all'interno di un mondo che comprendo e col quale sono abituata a mettermi in relazione.

Se mi viene richiesto di esprimere chiaramente la mia opinione su qualche fatto o persona, mi trovo estremamente a disagio e mi riesce persino difficile parlare. Dire quello che penso prima di aver sentito cosa pensano gli altri è un qualcosa che detesto. Questo perché ho paura della reazione che gli altri possono avere dopo aver sentito ciò che intendevo dire. Succede così che parli senza esprimere ciò che penso davvero, oppure evito ogni confronto dicendo di non avere nulla da dire. Poi di solito succede che alcuni giorni dopo apra il mio cuore con qualche persona particolarmente amica e ammetta che «in quell'occasione mi è stata chiesta questa cosa, e il mio pensiero a riguardo è così e così». Il fatto di non rispondere subito dicendo la mia idea, non è dovuto al fatto che non abbia idee precise o posizioni chiare dentro di me, semplicemente non ho il coraggio di esprimere subito e direttamente le mie idee o quello che penso davanti agli altri. Per queste cose ci vuole tempo, ci volgono determinate condizioni e sentire...

Nel vedere le manifestazioni affettuose con cui alcune persone di altra nazionalità si salutano provo una forte difficoltà, per non dire a volte una sottile ripugnanza. Noi giapponesi ci inchiniamo di fronte all'altro, usiamo frasi convenzionali di saluto, abbassiamo leggermente la testa, accenniamo ad un sorriso. Finché si tratta di stringere la mano di uno straniero non ho particolari problemi, ma quando si tratta di baci e abbracci mi sembra che mi venga tolta l'aria e mi sento soffocare, pertanto mi spavento. Non è che detesti i saluti. Considero invece molto importanti quei comportamenti che mantengono la giuste distanze e, nello stesso tempo, rafforzano la vicinanza amicale — compresa quella con persone di altre culture. Ripeto: non ho nessuna difficoltà a scambiare una stretta di mano con una persona straniera con la quale ho conversato.

Durante la conversazione mi disturbano invece il gesticolare delle mani, le espressioni esagerate dei sentimenti attraverso la mimica del volto, o le posizioni ed i movimenti del corpo. Queste espressioni per me sono difficili da comprendere. Noi giapponesi possediamo un linguaggio che si adegua alle cose e all'ambiente, e oltre alle parole convenzionali e agli inchini non conosciamo altri modi per esprimere noi stessi mediante il

corpo. Per non essere fraintesa vorrei anche dire che il nostro essere restii nell'esprimerci, o la nostra manifesta impassibilità, non indica necessariamente che siamo in disaccordo con quanto viene detto, e neppure che proviamo rancore o che siamo arrabbiati.

Certo, ci sarebbero molte altre cose che potrei dire a questo riguardo. E forse qualche giapponese potrebbe pensare che quanto ho espresso finora siano solo dei sentimenti personali e che quindi «lui o lei faccia diversamente» oppure che «lui o lei non la pensi affatto così». Sono però sicura che se anche queste persone ragionassero davvero in questo modo, di certo non lo manifesterebbero apertamente.

In
margine



Il motivo per cui sono diventata cattolica

KYOKO OISHI

My Experience of Learning Chinese

LUIGINO MARCHIORON

Il motivo per cui sono diventata cattolica

OISHI KYOKO

Il motivo per cui sono diventata cattolica è presto detto: perché sul posto di lavoro ho incontrato l'uomo che poi ho sposato. Nel testamento lasciatoci da suo padre ci veniva esplicitamente richiesto di non estinguere quella fede in Dio che si tramandava di generazione in generazione e così, assieme ai miei tre figli, ho preso il battesimo e sono diventata cristiana.

Sono nata nella provincia di Osaka nella zona a sud di Kawachi nella città di Fujidera. A quei tempi c'erano prati e coltivazioni di alberi da frutta, e oltrepassando le colline si entrava nella provincia di Nara. C'erano molti tumuli funerari di valore storico. Il luogo era tranquillo e ameno. Sono nata dopo che mio padre era tornato dalla guerra, quarta figlia di sei sorelle e un fratello. La mia famiglia apparteneva alla religione buddhista della Scuola Jōdo Shinshū. Poiché mio padre era l'ultimo dei figli, nella nostra casa non c'era né l'altare buddhista né le tavolette degli antenati. Negli anniversari dei morti — come pure a capodanno, ferragosto, nei solstizi di primavera e autunno — ci limitavamo ad andare alla casa paterna a pregare davanti all'altare di famiglia, ma non sapevo veramente nulla delle cose riguardanti la religione.

Dato che nel nostro vicinato non esisteva la scuola infantile, e la mia famiglia era piuttosto povera, non ho ricevuto alcuna educazione prescolare. Tuttavia, di fronte alla casa dei miei nonni materni vi era una chiesetta protestante: recandosi in quel luogo si potevano imparare dei canti ed ascoltare delle storie. Mia madre, ricevuto il permesso dalla nonna, mi invitò a frequentare la piccola chiesa protestante, cosa questa che feci due o tre volte la settimana assieme ai bambini del vicinato. Alla chiesa vi erano delle signorine che durante il giorno facevano le insegnanti in città, ma alla sera venivano alla chiesetta ad insegnarci canti religiosi e a parlarci del Signore Gesù. Ero molto piccola, ma capivo tuttavia che Gesù era una persona veramente importante. Ricordo che frequentai assiduamente la chiesa sino alla fine della seconda elementare. In seguito andavo solo per la festa di Natale. Nel mio cuore è rimasto un bel ricordo di quel tempo felice.

Dopo le scuole superiori ho trovato lavoro in una azienda e mi sono accorta che, da ragazza di campagna qual ero, non sapevo proprio nulla della vita e del mondo. Dovetti cominciare a rendermi conto di come un'azienda fosse organizzata, di come funziona la società, così pure delle ingiustizie che vi si perpetuano e delle tante, troppe cose negative

che feriscono le persone. Ho prestato il mio servizio in quell'azienda per quattro anni e poi, su indicazione dell'ufficio di collocamento, mi sono spostata a lavorare nella ditta dove era impiegato colui che in seguito sarebbe diventato mio marito. Adesso quella ditta è diventata molto grossa e importante, ma al tempo era relativamente piccola e l'atmosfera che vi si respirava era molto familiare. Io ero addetta alla contabilità, mentre il mio futuro marito si occupava delle vendite. Ci siamo frequentati come fidanzati per circa mezzo anno, e poi ci siamo sposati.

Mio marito è originario di Nagasaki, della zona di Hirado, ed essendo di famiglia cattolica ha ricevuto il battesimo da bambino. A Nagasaki aveva frequentato assiduamente la chiesa sino alla fine delle superiori. Dopo essersi trasferito a Osaka per lavoro, però, aveva quasi smesso di recarsi in chiesa: un po' a causa del molto lavoro che lo affliggeva, ma un po' anche perché la maggior parte delle persone che lo attorniavano non erano cristiane. Quando l'ho conosciuto io, aveva ormai smesso del tutto di frequentare la Chiesa. Ed è forse per questo motivo che ci siamo sposati con il rito shintoista. Io desideravo celebrare il nostro matrimonio in chiesa, ma lui non lo permise.

Andammo a vivere in un appartamento nella città di Kishiwada, e qui sono nati i nostri tre figli. La figlia più grande ha frequentato la scuola materna di Haruki, e lì ho incontrato il direttore della scuola, P. Manni. Qualche volta ci recavamo alla chiesa, soprattutto per la festa di Natale, ma per il resto non la frequentavamo mai.

Non appena avevamo iscritto il secondo figlio alla scuola materna di Haruki, ci giunse l'ordine da parte della ditta di trasferirci ad Hiroshima. Ci siamo dunque spostati in quella città, e a mio marito fu chiesto di diventare il direttore responsabile della nuova filiale della ditta. Le responsabilità e il lavoro aumentavano di continuo, e io cercavo di aiutarlo come potevo. Iscrivemmo i figli alla vicina scuola materna cristiana, ma dato che una delle attività di mio marito era quella di recarsi molto spesso nelle regioni vicine per cercare di incrementare il più possibile il numero delle vendite, era quasi scontato che non trovasse più il più tempo per recarsi in chiesa.

Anche quando nel 1981 il Papa venne in Giappone e si recò anche ad Hiroshima — la città dove abitavamo — io espressi il desiderio di andare almeno a vederlo, ma questo non avvenne perché anche in quell'occasione anteponevamo il lavoro ad ogni altra cosa. Ripensandoci adesso, sono convinta di aver fatto un grande sbaglio a non andare ad incontrare Papa Giovanni Paolo II.

Dopo cinque anni siamo ritornati alla sede centrale dell'azienda, ad Osaka, e assecondando il desiderio di mio marito che voleva vivere nella zona denominata Senshu abbiamo cercato e trovato casa a Kumatori.

Dopo la precoce scomparsa della suocera, mio genero era rimasto solo ed essendo molto anziano, si era trasferito a Sakai presso la famiglia di un figlio che risiedeva in quella città. Mio genero, un cattolico convinto, frequentava regolarmente ogni domenica la chiesa di Sakai. Dopo tre anni morì, e i funerali si tennero in quella chiesa.

Dopo aver aperto il testamento, abbiamo letto ed appreso che in seguito alla persecuzione del dittatore Tokugawa nei confronti dei cristiani, gli antenati della famiglia Oishi dalla zona di Oura di Nagasaki erano fuggiti a Kuroshima presso Hirado, e lì si erano stabiliti. Sono vissuti in quella zona per circa trecento anni coltivando patate dolci e tramandandosi la fede da una generazione all'altra. Nel testamento c'era scritto anche il desiderio che questa fede fosse trasmessa alle generazioni future come un tesoro di famiglia. Dopo aver letto questo testamento, mio marito per rispondere a questo desiderio di suo padre, decise di recarsi ogni domenica alla Messa nella chiesa di Izumisano. Poiché vivevamo a Kumatori, qualcuno ci fece presente che proprio in quegli anni, nella nostra cittadina, si era iniziata una missione cattolica ad opera di P. Iwamoto, il missionario saveriano di origine cinese che è stato il primo sacerdote della nostra chiesa di Kumatori. Il Padre Iwamoto veniva a trovarci molto spesso a casa nostra. I fedeli della chiesa di Kumatori ci trattavano molto familiarmente: infatti tra loro c'erano molto originari della zona di Nagasaki. Abbiamo presto scoperto che c'era anche un amico d'infanzia di mio marito. Ci siamo trovati subito bene e siamo entrati nella chiesa contenti per la benevolenza di tutti.

Fu così che assieme ai miei tre figli ho ricevuto il battesimo. Avevo appreso il catechismo per circa due anni frequentando il convento delle Suore dell'Adorazione che tenevano un asilo nido vicino alla nostra casa. Sin dal tempo del mio matrimonio avevo deciso in cuor mio che sarei diventata cristiana e così finalmente, dopo tanti anni, il mio desiderio veniva realizzato con la grazia del Battesimo.

Come scritto nel testamento del padre di mio marito, che cioè questa nostra fede cristiana sia sempre considerata come il tesoro di famiglia e sia sempre trasmessa alle generazioni future, io e mio marito cerchiamo di concretizzare queste sue ultime volontà, poiché questo è un compito e un dovere preciso che ci è stato chiesto. Certo, lo sappiamo: riuscire in questo intento è per noi un'impresa ancora molto difficile, ma come cattolici cerchiamo di essere fedeli a quanto ci è stato chiesto e di vivere la nostra fede camminando assieme alla comunità cattolica di Kumatori, che ora sentiamo come la nostra Chiesa.¹

1. Questa storia di conversione di è stata raccolta e tradotta dal giapponese dal missionario Saveriano p. Sivano Da Roit, che ringraziamo per la sua disponibilità e collaborazione.

My Experience of Learning Chinese

LUIGINO MARCHIORON

It has been four years since I have started studying Chinese. We all know that learning another language is like acquiring a tool, a wedge to open a door into that society, culture, and system. In China, so much of the country is the language, and so much of the learning about China is... learning Chinese!

The first element that comes to my mind is that there is no easy or fast way to learn Chinese. There are no tricks or backdoors to help open the language. The writing of characters, the pronunciation of words and the elocution of tones, are all very difficult elements of Chinese. No matter how good one's Chinese language skills become, there will always be room for improvement. Every moment, every circumstance, every encounter is a good occasion to learn, to improve or to qualify the phrasing of a thought, the description of an event or the impact of the experience left on us. Fluency takes years of patience.

One of the reasons for the difficulty that I had, in the beginning trying to learn Chinese was the way in which Chinese is taught to foreigners: chiefly by rote and repetition. To study Chinese involves constant repetition, reiteration and practice. There were some moments in which I felt really fed up and exhausted, but at the same time there were great benefits. When on campus I met Chinese students to practice and read aloud texts in English, or French or Spanish I found the experience bizarre, weird—I would say almost ridiculous. Why are they reading aloud on their own? Later I learnt this to be an effective and rigorous way of continuing to study Chinese.

The first two years are crucial for a student learning Chinese because Chinese is taught in words and phrases, with characters and pronunciation repeated over and over again. A really enormous amount of time is spent repeating words and phrases and in writing characters out many times. Patience, trust in the teacher, personal effort in continuity and sticking to the task with a good sense of humor, serene concentration, the modesty to ask, the humility to be corrected and helped, with the courage to begin again without despair all become important ingredients. A mistake can become an opportunity for an unpredictable and rich friendship.

At some points, I thought that all I was doing was just to add rocks to a pile, without seeing any progress, often feeling the distressed but nevertheless intrigued by taking part in learning the language. In spite of all these hurdles I started to recognize that the beauty

of the language, the richness of its culture along with the complexities of the Chinese people which were all highlighted by a combination of accumulation, aggregation, and by an healthy appreciation of the fact that all my frustrations meant that... I was actually making progress.

During these four years there were rare occasions of great leaps in learning Chinese. Of course they did happen, but they tended to take one by surprise, for example firstly when I found I could understand the subject of a conversation among a group of Chinese students or secondly was able to follow and, invited by the professor, to intervene in seminar at the University, and thirdly when shopping at a local shop where they sell the tasty *doufu*. Progress is measured in small steps, in increments and it can be frustrating when one faces the work involved and the enormity of the task in front of you.

The relationship with the teachers played an important role in this processes because they constantly offered insights that have been beneficial during my time studying Chinese. I heeded their advise and applied them seriously also because time is «as precious as heaven» and the cost of these courses demands greater responsibility.

The first guidance was the suggestion to stay indoors. It meant that first I needed to remain at a desk, or in a chair, completely involved in my new reality, to trace characters. To look at how the characters are built, their components, where the radicals tend to remain across the characters, the small and amazing universe that each character represents and the context in which they are used. Where pronunciation is concerned, once again at first I found it a bit strange the suggestion to work on what I looked like in a mirror when speaking Chinese. I tried it but had to overcome a great sense of inadequacy of the task involved, however in the end I enjoyed it.

A second guidance was to become creative by using, for example, my fingers to write on my palm (as many Chinese do when a character is not clear to the listener) the characters. To reproduce them while idly waiting for the bus or queuing up to board the packed metro.

The school where we studied Chinese has an excellent collection of teaching aids, films, audio material and dictionaries. The third guidance was the importance of using them and to always carry a dictionary with me. It became our first real Chinese... friend!

Further guidance was when outside, to look at the characters that are written and appear everywhere. I was asked to identify the ones I knew, and write down of the others. I was advised always to ask the tutor what words and phrases were «new» and «hot» amongst Chinese people. I was recommended to take every opportunity of sitting some-

where to listen to what people were saying. Even if at first I could not grasp all of the conversation, I was to realize the body language could tell me a great deal more. The local market was a challenging arena: to buy a kilo of potatoes became an opportunity to improve and open a door to a fragile, yet friendly dialogue.

The amazing experience to be able to reformulate words dear to our Christian life and dear to our missionary family in Chinese had a big impact on me. With regard to this point, we know that in our Founder was very much present and alive in a kind of intellectual curiosity that he could express through a progressive formation of his person: literature, philosophy, history and theology. In his personal library there were several atlases, some in other languages; dictionaries about the history of paintings; precious books of exegesis, etc.

Finally, given the constant recommendation «not to be afraid», I discovered Chinese to be a beautiful, yet vexing language. I often stumbled in fact unaccountable times. I stuttered on many occasions. I messed up and screwed up, I forgot what I had been taught and regretted it along the way. But all of my mistakes represented progress along the way and peaks conquered. Studying Chinese is a difficult task, but it is also a rewarding challenge that purifies, refines, tempers and prepares our personal character for a greater service: «To become useful instruments in the hands of God and the Superiors for the salvations of souls».

During these years, there were moments of distress and it came to my mind several times that the encouraging and precious words of the Founder along with his wide vision of the world helped me greatly:

to ensure that the students receive and adequate apostolic formation. This preparation should include the human sacred and profane sciences, and the study of foreign languages; they will thus become useful instruments in the hands of God and the Superiors for the salvations of souls. They should gradually introduced to the study of all other disciplines which may later prove useful to them, such as: fine arts, practical medicine, applied physics, natural history, music and so forth... especially the sacred sciences, to which priority must always be given.

Our Founder positively and courageously invited his two missionaries in China, Amatore Dagnino and Alfredo Popoli, to learn the classic Chinese in order to have dialogue with the Chinese intellectuals. He exhorted Eugenio Pelerzi to put into practice the notions of agronomy he had learnt in Parma, in order to be of benefit for the good of the Chinese people:

I do believe that it is a good thing to instill from the very beginning in the heart of the Chinese People that the Catholic religion, while she indicates to her followers the way to Heaven and helps them to reach it through many means, she spares no effort to make less sad and uncomfortable this worldly exile. The Chinese people, utilitarian by nature, will understand better this adage, and from this point of view, by considering the Gospel, perhaps they will start feeling affinity for the Gospel so that they will decide to embrace and practice it.

The gift of faith, in the heart of the Founder, did not fear the approach to the Chinese culture and civilization. His personal example is even more reassuring and supportive. During his trip to Henan, he took advantage of the ports visited by the ship in order to meet missionaries, to listen to experienced people, to dialogue with competent people in Ceylon, Hong Kong, Shanghai and Zhengzhou with his own sons.

These encounters represented a step forward in terms of his cultural and spiritual growth. Always moved by a profound concern regarding the intimate and creative relation between *«fede e civiltà»*, the Founder inculcated in our hearts the experience of Christocentrism, universality and intense love for our religious family as the bases for mission.

