

Volume 8 (2013)

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 8, N. 2

2013

- 65 Estropianesimo e religione
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 73 Conversion as Negotiation
Christian Responses to Ancestor Related Practices
Paulin BATAIRWA
- 86 The Language, the Gospel
Luigino MARCHIORON

CULTURA E SOCIETÀ

- 93 Figlie e figli di un sole minore
Renato FILIPPINI
- 101 Socio-Economic Implications of Urbanization
on the Quality of Urban Life in Bangladesh
Abul KALAM
- 112 Riflettendo su diverse forme di diritti umani
Fabrizio TOSOLINI

IN MARGINE

- 119 La storia di p. Silvano Laurenzi
Matteo REBECCHI
- 126 La sofferenza fa maturare la fede
Sakiko IJICI

Estropianesimo e religione

TIZIANO TOSOLINI

Brent Waters, uno dei pensatori che per primi ha cercato di intessere un dialogo teologico con il Transumanesimo (basti qui solo sfogliare il suo *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*), affermava che la visione del mondo dei transumanisti possiede alcuni punti in comune con quello cristiano. Entrambi sono infatti concordi nell'affermare che gli esseri umani devono essere liberati dalla loro condizione presente. Tuttavia, per i transumanisti questa trasformazione è raggiungibile attraverso l'utilizzo della tecnologia, mentre per i cristiani il cambiamento avviene mediante la loro rigenerazione in Cristo. Entrambi sono convinti che la morte è il vero nemico da sconfiggere, ma mentre i transumanisti intendono sgominare questo avversario prolungando la vita umana e cercando di raggiungere un'immortalità virtuale, i cristiani sono convinti che la risurrezione li renderà partecipi dell'eternità di Dio.

Per questo autore, quindi, sia il Transumanesimo che il Cristianesimo ripongono la loro speranza in un futuro che al momento appare poco più che un pallido riflesso su uno specchio infranto: i contorni di chi saremo rimangono ancora sbiaditi e confusi, così come lo è la descrizione dell'esistenza che l'uomo condurrà nel mondo post-umano o in quella Gerusalemme celeste caratterizzata da quel «un nuovo cielo e una nuova terra» in cui «non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,1.4).

Eppure, malgrado questo tentativo dialogico di Waters, è ampiamente risaputo che i transumanisti sono piuttosto critici e negativi nei confronti non solo del Cristianesimo, ma anche di ogni discorso che avanzi delle proposte religiose. Le accuse più comuni rivolte alle varie religioni sono quelle comuni che provengono dagli ambienti scientifici: la religione impedisce l'inevitabile espansione delle capacità umane e della nostra natura biologica; continua a propagandare una visione di vita atavica e rassegnata, priva di qualsiasi entusiasmo per il nuovo; aliena il potere della ragione sottomettendolo alle illusioni della fede...

Certo, la religione non è l'unica forma di «bioconservatorismo» che si oppone all'uso della tecnologia. Nick Bostrom, nel suo *Una storia del pensiero transumanista*, ce ne offre un ampio campione: «I diversi settori del bioconservatorismo contemporaneo possono essere riconducibili a un insieme eterogeneo di origini: nozioni antiche di tabù,

il concetto greco di *hybris*, la visione Romantica della natura; determinate interpretazioni religiose (anti-umanistiche) del concetto di dignità umana e di un Dio che stabilisce un ordine naturale, la rivolta dei lavoratori luddisti contro l'industrializzazione, l'analisi di Karl Marx della tecnologia sotto il capitalismo; diverse critiche di filosofi continentali alla tecnologia, alla tecnocrazia e alla mentalità razionalistica che accompagna la tecnoscienza moderna, nemici del complesso industriale-militare e delle aziende multinazionali, obiettori alla routine consumistica. I rimedi proposti hanno spaziato dalla distruzione delle macchine (i luddisti originali), alla rivoluzione comunista (Marx), all'acquisto di prodotti non artificiali, allo yoga (José Ortega y Gasset), — ma oggi si presenta comunemente nell'appello a bandi di divieti nazionali o internazionali su diverse tecnologie di potenziamento umano».

È comunque alla religione, più che ad ogni altro settore bioconservatorista, che i transumanisti sembrano concentrare le loro riflessioni filosofiche. Esponente di spicco di questa particolare tendenza critica è senz'altro Max O'Connor (1964), un filosofo futurista che dopo esser emigrato in California dalla Gran Bretagna ha deciso di cambiare il proprio nome in Max More — questo perché, come ebbe a dire, il nuovo nome «sembrava davvero racchiudere l'essenza di ciò che è il mio obiettivo: migliorare sempre, non essere mai statico. Vorrei ottenere il miglio in tutto, diventare più intelligente, più in forma, e più sano».

Max More è conosciuto all'interno del movimento transumanista per aver fondato con Tom Morrow nel 1990 l'Extropy Institute (poi chiuso nel 2006), un Centro che, come allude la parola stessa, si vorrebbe opporre all'entropia — termine questo che non si rifà tanto a principi della termodinamica o della meccanica quantistica, ma è piuttosto usato come metafora per indicare tutto ciò che è irrazionale, origine del disordine, della negazione, del rifiuto a usare i nostri migliori mezzi di cognizione perdendo così energia e informazioni altrimenti utilizzabili. L'estropia (e la filosofia che ne consegue, cioè l'estropianesimo), al contrario, indica il livello di intelligenza, informazione, ordine, vitalità e capacità di migliorarsi di un sistema.

I sette principi di questa filosofia che, come quelli dell'umanesimo, si basano su una totale fiducia nella ragione e sui valori incentrati sul proprio benessere piuttosto che su una autorità religiosa esterna, sono presto elencabili:

a) il *progresso continuo*, sia personale che della cultura e dell'ambiente in cui il soggetto estropico vive. La ricerca di nuova conoscenza è un processo incessante, così come lo è quello evolutivo. Perciò l'estropianesimo mette costantemente in discussione qualsiasi limitazione posta dalla tradizione, dalla biologia, dalla genetica e dalla cultura, e

si rifiuta di considerare la natura umana come un qualcosa di intoccabile per evitare di contraddire un ipotetico «volere divino»;

b) l'*auto-trasformazione*, o il miglioramento fisico, intellettuale, psicologico ed etico del soggetto estropico che predilige la sfida alla tranquillità, l'innovazione alla imitazione, la trasformazione al torpore. L'essere estropico rifiuta di assecondare credenze di tipo dogmatico, di carattere religioso, politico o intellettuale che esse siano;

c) l'*ottimismo pratico* che spinge il soggetto verso l'attività immediata, al miglioramento della vita attraverso la propria creatività e sforzo, alla ricerca responsabile di soluzioni migliori per il futuro mettendo in discussione tutte le limitazioni che altri danno per scontate. L'ottimismo pratico è quindi incompatibile con la fede: il primo incoraggia l'iniziativa e l'intelligenza ed è sinonimo di opportunità e possibilità, mentre il secondo porta alla passività, all'idea che una forza esterna — sia essa Dio o lo Stato — intervenga a risolvere i problemi dell'uomo;

d) la *tecnologia intelligente*, intesa come elemento necessario e desiderabile per trasformare radicalmente le condizioni sia interne che esterne dell'esistenza e abbattere le barriere che si interpongono tra l'uomo e gli ideali dell'estroplanesimo. La tecnologia, in quanto estensione ed espressione naturale dell'intelletto, della volontà, e immaginazione umana, deve quindi essere preferita ad uno sterile misticismo, mentre la scienza e le sue innovazioni (biotecnologia, nanotecnologia ecc.) devono avere priorità sulla preghiera e sulle proiezioni dei desideri in un immaginifico (o quanto meno non-verificabile) aldilà;

e) la *società aperta* che protegga il libero scambio di idee, la libertà di critica e di sperimentazione. Questa particolare forma di società è contraria ad ogni tipo di autorità imposta contro la volontà dei suoi soggetti e contro soluzioni politiche che ricorrono alla coercizione, nonché a regimi teocratici autoritari o dittatoriali che soffocano ogni iniziativa e intelligenza. Le società aperte, al contrario, permettono l'esistenza di varie forme di istituzioni che incoraggino l'autonomia e la creatività dell'individuo;

f) l'*auto-direzione* come naturale conseguenza della società aperta. Il soggetto estropico è in controllo della propria vita e questo richiede una scelta intelligente delle proprie azioni. Questo, a sua volta, implica una capacità di pensare in maniera indipendente, la creazione di un forte senso del sé e la continua pratica dell'autocontrollo. La coercizione imposta per il bene comune non è accettabile, così come si deve evitare di abbandonare il controllo intellettuale in mano ad altri, soprattutto nelle aree della religione, politica, etica e relazioni interpersonali;

g) da ultimo il *pensiero razionale* che alimenta la ragione, la curiosità critica, l'indipendenza e l'onestà intellettuale. Si respinge con forza sia la fede cieca che quella pigrizia

intellettuale che conduce inevitabilmente al dogmatismo, conformismo e stagnazione. Non si accetta alcuna autorità intellettuale superiore perché nessun individuo, istituzione, libro o principio può essere considerato la fonte o lo standard della verità. L'enfasi data alla ragione non implica un rifiuto delle emozioni e dell'intuito, ma esse non devono in alcun caso essere considerate come delle autorità supreme: gli estropici desiderano una conoscenza veritiera e sostengono che la mente umana può superare gradualmente le sue limitazioni cognitive e sensoriali in modo da poter scoprire la realtà circostante nella sua forma oggettiva.

Tutti questi principi estropici che hanno di mira l'espansione e il processo senza fine si pongono quindi in diretto contrasto con la religione. Quest'ultima infatti contrasta con la ragione, giustifica il compiacimento e la stagnazione, non ricerca l'immortalità fisica attraverso l'estensione della vita (o biostasi), e incoraggia un atteggiamento di rassegnazione. La religione, come già insegnava il filosofo Feuerbach (di cui More sembra nutrire grande stima), concepisce Dio in termini antropologici, cioè come un Dio fatto a nostra immagine e somiglianza (e non viceversa), come la proiezione di un uomo alienato che sposta il proprio essere umano fuori di sé, assolutizzando nell'aldilà quelle proprietà umane (amore, giustizia, pace...) che come singolo non riesce a vivere pienamente.

L'estropianesimo, ovviamente, non si oppone all'idea di Dio (non è infatti un ateismo, bensì un nuovo umanesimo): esso intende piuttosto superarla continuando il processo di miglioramento e di trasformazione di se stessi in forme sempre più elevate. E se l'obiettivo della religione è quello di una comunione con un essere a noi superiore, quello dell'estropianesimo è l'espansione e il progresso senza fine.

«Noi» — come afferma senza timore More — «siamo l'apice dello sviluppo della natura. È giunto il momento di prendere in carico consapevolmente noi stessi e accelerare i nostri progressi. Non più dèi, non più fede, non più timidi freni. Facciamo esplodere le nostre vecchie forme, la nostra ignoranza, la nostra debolezza e la nostra mortalità. Il futuro è nostro».

A chi gli chiedesse come mai la religione (nelle sue antiche o nuove forme) continua ad essere esperita come un bisogno umano, More rispondebbe affermando che questo dipende da alcuni elementi interrelati — come il fatto che la religione eserciti ancora un forte controllo sociale; offra una soluzione alla terribile realtà della morte; fornisca un modello di conforto per spiegare gli eventi incontrollabili della vita; operi come una specie di palliativo per coloro che sono deboli e abbandonati dalla società... Tutti elementi, questi, che però scompariranno presto, non appena si inizierà a promuovere positivamente l'evoluzione sociale e individuale.

A chi gli chiedesse che posto occupano gli altri nel suo schema filosofico, More replicherebbe dicendo che la benevolenza verso il prossimo va di pari passo con la confidenza che dobbiamo nutrire in noi stessi. Gli altri sono fonte di valore, amicizia, cooperazione e piacere. La benevolenza comporta l'accettazione di alcune regole di comportamento basico come il comportarsi in maniera civile, l'essere pazienti e onesti. Si tratta quindi di massimizzare i benefici della nostra interazione con gli altri. Solidarietà, giustizia, pace, equità, uguaglianza, gratuità... sono solo alcuni dei termini che non rientrerebbero nel suo vocabolario.

A chi, infine, gli chiedesse che posto occupa l'amore nel soggetto entropico, More lo guarderebbe in maniera strana, quasi incredula: l'amore appartiene infatti a quegli uomini primitivi che pensano ancora agli altri piuttosto che alla propria continua evoluzione. L'amore non è che perdita di concentrazione, rinuncia allo scopo di migliorare la propria esistenza, abbassamento del tenore di vita a livelli di coesistenza pre-transumanistici, sottomissione a volontà o potenza altrui.

Ecco dunque il mondo e il soggetto estropici: una realtà e un individuo il cui unico scopo è quello di produrre ed inseguire incessantemente un'infinita evoluzione. Le obiezioni a questo modello esistenziale potrebbero essere varie, e provenienti da diverse discipline. Ma alcune su tutte sembrano intuitivamente rilevanti: non siamo forse qui di fronte alla solita tentazione degli esseri umani — soprattutto di coloro che si occupano di scienza (la quale, come direbbe Heidegger, «non pensa, ma calcola soltanto») — di sostituire la religione e Dio con dei propri precetti, invenzioni, o scoperte? Non stiamo forse qui, e ancora una volta, confondendo il «vero» con l'«esatto», il «mistero» con l'«assurdo», l'«esperienza» con l'«esperimento»? Di certo non saranno la tecnica o la scienza che ci apriranno la strada del senso e della salvezza: esse sono intrinsecamente incapaci di generare alcuna significatività (il loro compito è quello di scoprire, non di rispondere ai perché dell'esistenza) e, proprio perché sono delle discipline squisitamente umane, potranno solo «liberarci» temporaneamente dal dolore della nostra finitudine, ma non introdurci nella «salvezza» che è opera di quella grazia di Dio che redime per sempre la nostra condizione umana.

Nonostante l'ottimismo pratico di Max More si sforzi di convincerci del contrario, siamo consapevoli di star morendo ogni singolo istante, sappiamo di star lentamente sprofondando — come tutti coloro che ci hanno preceduto e coloro verranno dopo di noi — nell'inevitabile buio dell'inconoscibile. Eppure, in quell'attimo ignoto del distacco, quale mano desidereremmo ci chiudesse per l'ultima volta gli occhi: quella dell'impassibile ragione scientifica, o quella della consolante misericordia di Dio?

Religioni e missione



Conversion as Negotiation
Christian Responses to Ancestor Related Practices

PAULIN BATAIRWA

The Language, the Gospel

LUIGINO MARCHIORON

Conversion as Negotiation

Christian Responses to Ancestor Related Practices

PAULIN BATAIRWA

The adoption of Christianity has made Chinese Christian converts heirs of a double heritage, an inheritance with demands that are often seen as not reconcilable. The present paper aims at a critical overview of the tentative and proactive responses resorted to in managing the dilemma of that double inheritance. Moreover, it appeals to a broad understanding of the process of conversion as a negotiation, a hermeneutic framework expected to render justice to the demands of each of the double heritage in question.

Heirs of Two Households: Managing a Double Inheritance

The situation Christians—Chinese Catholics and Protestants—are faced with in dealing with ancestor practices resembles an heir of two prominent households who faces the task of finding the most appropriate and respectful ways to meet the demands of each of the two legacies. Christianity and Chinese culture (filial piety) stand as two households that have bestowed their bounties on Chinese Christians. The converts, as heirs, are accountable to each of these sources of their identity. As Chinese, they are well versed in their tradition; they can modify, ascertain or correct and/or offer complementary insights where foreign missionaries and interpreters failed to. Meanwhile, as Christians, they are knowledgeable with the fundamentals of their faith, they are attuned to comprehend the issues, fears and apprehensions of earlier interpretations of their culture. Moreover, that awareness calls them to more accountability to their culture as well as to their Christian faith. Because doubly heirs, they are also to be doubly accountable. The overview of the discussion on the management of that double inheritance unveils the extent to which both sources have been valued.

How to concretely handle the two inheritances? Ancestor worship, ancestor religion is a long lasting tradition whose theoretical explanations have been codified in the classics and continuously interpreted through the Confucian tradition. The interpretations were intended to inspire and lead to proper ways of observing filial piety. In interpreting the classics, the Confucian tradition did not merely intend to offer vague statements, it

also willed to provide guidance on how they are to be embodied in ordinary life. This comes to say that great part of Chu Hsi's *Family Rituals* and its further adaptations can be viewed as timely concretization of filial piety fostered in 孝經 (*xiaojing*)¹. But the need for an official and orthodox interpretation and guidelines suggest that in fact there have been unofficial ones, all part of the inheritance passed on to younger generations.

In accepting their inheritance, Protestant converts tend to discriminate the official from the unofficial interpretations, suspecting that the latter might have corrupt elements that cannot be put along the other inherited tradition. Christianity, the other inheritance, is also complex. It can't be streamlined to the sayings and the deeds of Jesus, neither to the traditions that evolved through the reception and transmission of the Jesus memorial.

When it comes to the Christian inheritance or the tradition upheld by some of the Protestant Chinese converts, one notices that they are again compelled to select between certain interpretations. There doesn't seem to be one single understanding of Christianity on which to base a «Christian» response: Christianity is viewed through X or Y's lenses or theology.² This complicates the situation especially because it triggers a quest for purity and orthodoxy with a presumption that there are common agreed upon criteria. The management of this double inheritance produces range of analogical situations. They rank in a scale between a positive appraisal or a theoretical recognition of the Chinese foundation of filial piety and a challenged practical implementation of that appraisal.

Critical stances vary from despising them completely to efforts of adjusting and accommodating elements found in them. The theological assessment applied to those practical formats has been highlighted by a concern of establishing their nature, debating on whether or not they were religious, and if so, how were they different from idolatry. In those theological enterprises, a Christian framework is set as standard, a choice that is not saved from criticism from within. Those criticisms would like imported Christianity to be torn out of its western skin so as to enable the very core of Christianity to interact with the Chinese value of filial piety. These criticisms do not hide a suspicion that a strong trend of western cultural imperialism might be under the cover of Christianity and dictating to Christians «the musts» and «ought to.»

1. 孝經 (*xiaojing*) refers to a classic collection of stories and indications regarding filial piety.

2. Because of this, a unified Christian response can only be achieved through an ecumenical dialogue that helps Christian denominations reconcile their competing theological views. Christ's message plus somebody's theological interpretation lead to a determine appraisal of ancestor rites. In answer to the trend among Protestant pastors in support of a general adoption of the 祭天敬祖. Yu Bin's proposed response to the debate, Xie Shumin, pointed out that this could not be accepted because it stood against the theology they inherited from Calvin.

Conversion as a Negotiation

Negotiation is a concept mostly used in trade, economics and politics. It refers to (mutual) concessions among negotiating parties in view of striking a deal. However, the latest elaborations on the understanding of cross cultural interactions—those by Nicolas Standaert for instance,³ enable an extended application of the concept also for the interpretation of conversion in a cross cultural context. The dynamics leading to conversion in the context of cross-cultural interactions display similarities with the process occurring in negotiation. The deal to win during and after conversion is the balance between «the old but still significant, meaningful and referential» and «the new, appealing, attractive but foreign.» The deal involves a negotiation process during which the convert discerns and chooses between the essential and the accessories, decides on «that which must be taken off» in order to accommodate «that which has to be put on».

The taking off and putting on is not a simplistic syncretic fusion. It is a process dictated and managed by a goal, that of harmonizing or making good use of the two inheritances. Just as in the negotiation process, the merchants, the politicians know the point beyond which concessions are not allowed, so it is supposed to be in conversion. Yet, demarcating those lines creates grey areas and space where many things might happen, the environment wherein the convert experiences and exercises the freedom of the discovered religious world as well as the creative ways in which his new discoveries can be rooted in his/her original cultural tradition.

Conversion in a cross-cultural context offers many scenarios. It cannot simply be equated with a rejection marking a clear cut with one's past and an embrace of a new style, a new way. It can also be a deliberate reconsideration of old ways in the light of the novelty received, an enrichment resulting from an interlaced reinterpretation of the past with newly received elements. When and where the process takes place in a successful way, the convert is confirmed as a double heir. Where and when the process fails, the convert is a damned cultural uprooted person, continuously in search of the justification of his or her identity.

The Chinese religious context has known different models of negotiations. Buddhism, a foreign religion went through that process. The outcomes are current forms of Buddhism—particularly known as Chinese Buddhism. As for Christianity, the process has started and progressed at a different pace depending on each denomination. Even

3. N. Standaert, *L'autre dans la mission: leçons à partir de la Chine* (Bruxelles: Editions Lessius, 2003); *Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the 17th Century* (Hong Kong : Centre for the Study of Religion and Chinese Society , The Chinese University of Hong Kong, 2002).

though just lately, the Roman Catholic Church learned the hard way through the lesson of the rite controversy. Other denominations are moving at a pace that needs to be encouraged. An area to focus on is that of the ancestor rites. It is acknowledged by all as one with the most challenging demands and specifically it is one where religiosity is more expressed.

Ancestor Rites: a Specific area of Negotiation among Chinese Protestant Converts

The observation shared among protestant Chinese converts has been that inadequate accommodation of the demands of filial piety—namely those related to ancestor worship, led the Chinese to see conversion to Christianity as throwing away one's roots (cultural tradition of ancestor worship). Converts held conversion as a choice between two mutually excluding promises of fidelity: to Christianity or to the tradition which had culturally and psychologically nurtured the family lineage. In most cases, Christianity appeared as something that could not be held concomitantly with the traditional rites of ancestors. To convert meant to cut ties with a past marked with commonly accepted ways of interacting with one's ancestors. The difficulty of finding an accommodating solution to this dilemma resulted in an anchored perception of Christianity as a foreign and culturally disrespectful religion. As it was the case with foreign missionaries, native Protestants are still ranking ancestor rites as the primary obstacle to evangelization.⁴ It is the most pressing issue that needs to be addressed. This awareness patterns the structure of reviewed Protestant literature on the topic which can be described as of three kinds.

The first set of works is by pastors. These publications intend to offer concrete and direct guidelines on how Christians can handle issues related to ancestor rites. The most known of these is the book, or rather a collection initiated by Ro Bo Ring.⁵ As the title implies, the book aimed at providing alternatives to the traditional ancestor practices. The book proceeds by three steps. First, it deals with a historical overview of the origin and the motivations of ancient practices. Second, it displays their inner limitations and

4. Ying Fuk-tsang reports the conclusion of inquiries organized by converts among their fellow countrymen during the 20s and 30s. The result indicated they found nothing intrinsically wrong with Christianity; yet, they could not accept the church stand on ancestor worship nor being persuaded by its reasons. To the present, ancestor worship is still seen as a considerable obstacle to evangelization and the most controversial issue facing Christian converts. This opinion runs as a refrain in papers and studies on Protestant Christianity within a Chinese cultural context. See the different papers edited in Ro Bong Rin, *Christian Alternatives to Ancestor Practice* (Taichung: Asian Theological Association, 1985).

5. Ro Bong Rin, *Christian Alternatives to Ancestor Practice* (Taichung: Asian Theological Association, 1985).

inconsistencies with the Christian faith. Last, it proposes Christian analogical practices, with the hope that they be viewed and accepted as adequate, purified, and effective versions of the old ones. In that way, they would not be harmful to tradition nor in contrast to Christianity. It can be recalled that these three steps schema and its intention are not completely new. Reflection and efforts of indigenization in the 1920s and the Christianizing of family rituals in the 1930s had proceeded in the same manner. Moreover, beyond Ro Boring's book, the same pattern can be found in other related pastoral publications addressing the issues of ancestor rites and worship. The distinction is only on how the content is beefed up.

The second set of publications is made of conference papers covering multiple facets of questions related to ancestor worship. The first conference of the kind in Taiwan was held in 1983.⁶ Organized by the Taiwan Baptist Church and co-sponsored by its Korean sister church, the conference brought together pastors and scholars from nine different Asian countries. The second, which was of a lesser magnitude, was organized by the Anglican Church in 1999. Last, in 2002, it was up to Taiwan Theological College and Seminary to gather for a study and open a discussion on a common frame for the Presbyterian Church in addressing the issue of ancestor worship. The belief that ancestor worship is the strongest challenge for evangelization and mission runs as a refrain in each of the papers discussed therein. This repetition made it obvious that these gatherings were thought of as best venues to study the problem and reflect on effective ways to address it. The idea of gathering and discussing also displays how Protestants willed to tackle the issue in an inclusive and democratic way.

The last type of materials consists of academic research work on the topic. For instance, the works of Wen Yong Sheng and Chen Qingshui are focused on Taiwan. Other studies instead follow different methods. It is the case with the study by Ying Fuk-tsang and Leung Ka-lun published as an occasional paper by the Alliance Bible Seminary of Hong Kong under the title *Chinese Ancestor Worship*.⁷ The book offers a comprehensive and thorough analysis of the history of the protestant dealing with the issues of ancestor worship. Yeo Khiok-khng's, is another study evolving from a different methodological approach. He worked on 1Co 8 and 10, two passages he believes to have served as a biblical backbone in addressing issues of Chinese ancestor practices. He wrote:

6. See *Christian Alternatives to Ancestor Practices* (基督徒與祭祖研討會彙編, 台北:中國福音出版社, 1985).

7. Ying Fuk-tsang and Leung Ka-lun, *Chinese Ancestor Worship* (中國祭祖問題, Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1997).

Traditionally missionaries have used 1 Corinthians 8 and 10 to deal with the issue of ancestor worship in Chinese Church history. Missionaries such as William Martin, Young Allen, and Timothy Richard took a compromising and tolerant minority position. Most missionaries, both Protestants and Roman Catholics, prohibited the ritualistic practice of ancestor worship on the grounds that ancestor worship is rooted in filial pietism, a religious exercise in which the Chinese are unintentionally offering food to idol-demons instead of to their ancestors.⁸

The Historical Development

Historically speaking, the idea of designing Christian alternatives to ancestor worship goes back to the 1920s and has evolved in a steady trend that through the results of discussions (of conferences data, commissions reports) has shaped a set of practices which Protestants might refer to as their ways of interacting with their ancestors. A further elaboration with regard to the content of this step is needed.

According to Ying Fuk-tsang, the nineteenth century classification and condemnation of ancestor rites as idolatry by Western missionaries underwent a progressive change in the first half of the twentieth century. Hence, the main preoccupation of Chinese Protestant converts in 1920s and 1930s was no longer about the theological justification of those rites. It was rather about providing Christian alternatives that would effectively substitute them. This change of appraisal, to be effective, had to be transmitted in concrete pastoral orientations.⁹

That became part of the indigenization of the Church, a process in which Chinese church leaders and Christian intellectuals assumed an important role. Indigenization for some of the Chinese taking part in that work meant a better understanding of traditional rituals which would enable the creation of Christian ancestor rituals. But Ying Fuk-tsang noted that because of too much monitoring, those efforts only resulted in a strong affirmation of Christianity at the disregard of the ancient tradition. In other words, the tendency to align ancestor worship among idolatrous practices was still not completely

8. Yeo Khiok-khng, *Ancestor Worship: Rhetorical and Cross-cultural Hermeneutical Response* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council Ltd., 1996), 217.

9. The inclusion of Chinese in the administration and policy making of the Church was initiated in 1913 with the creation of «China Continuation Committee.» 20 of its 65 members were Chinese. In order to be effective a «Special Committee on the Chinese Church» was created in 1916 and tasked to investigate on the impact and manners the problem of ancestor worship was being faced in local communities. The results obtained were of mixed nature. They did not believe that the rites could be completely eradicated. There were reservations however on how to express filial piety. Three members of the committee did not have any opposition with genuflecting in front of the coffin of a deceased parent. Everything was leading at looking at the problem from the perspective of a Chinese. See Ying Fuk-tsang and Leung Ka-lun, *Chinese Ancestor Worship*, op. cit., 64-70.

eradicated. Nonetheless, the members of the committee agreed on the necessity to continue exploring the area.

A further step was taken by the commission for Christianization of families created in the 1930s. More on the practical proposals regarding Christian alternatives to ancestor worship were fostered by the trend of Christianizing families and villages. To be effective, a sub commission was created within the commission for the Christianization of families which was tasked with the study of the innovation of family ancestor worship. Shi Yufang one of the members of the group had enlisted seven reasons in favor of ancestor rituals. The first of this was that China is ruled by filial piety, and filial piety is the core of ethics; second that filial piety was a plus for Christianizing China; third, ancestor worship was different from the worship of idols; fourth, Christianity upholds the immortality of the soul; fifth, love is immortal; sixth, that filial piety can be a vehicle for Christian spirit and last, an adaptation of ancestor worship will discard the obstacle set for Chinese to embrace Christianity.¹⁰ The schema of «Christian alternatives» to the traditional ancestor worship evolved from these kinds of thoughts and the work of that sub-commission.¹¹

In summarizing the historical development of those early debates, Liang Jialin posits that the roots of the two main trends of debate found in the Christian protestant responses with regard to ancestor worship are inherent to the efforts of concretizing a Christian indigenous articulation of filial piety. Accordingly, up to the present the dilemma has consisted in the following options: either one keeps and protects symbols traditionally used in ancestor worship while investing them with new meaning or stresses the meaning of the Confucian teaching and value of filial piety with the freedom of inventing new symbols. In the next point, we will illustrate how all the discussions are patterned by this inner tension.

Three Steps Pattern in View of an Indigenized Christian Response

No matter the length, the writings on Christian alternatives proceed by three steps. The first deals with the awareness of the challenges rooted in the ancestor rites for evangelization and the positive acceptance of a Christian presence in Chinese (Taiwanese) milieu. Vivid expressions and descriptions include different motives that portray Christian

10. See Shi Yufang quoted in Ying Fuk-tsang, *Chinese Ancestor Worship*, op. cit., 88.

11. The schema suggested should have included five points: The justifications of the rites, the principles, the methods, the rites, and guidelines for Christian attending non Christian held ceremonies. See Ying Fuk-tsang, *Chinese Ancestor Worship*, op. cit., 87.

converts as «unfilial.» They are seen as individuals who have rejected the way of their ancestors and do not mourn their parents. They are also seen as contributing to social instability. When Christians fail to take care of their ancestors, the latter are starved and turned into potential hungry ghosts. In reporting arguments of this kind, this literature (emanating from Protestant pastors and researchers) confirms to be aware of the image and perception of protestant Christianity from a Chinese cultural perspective.

The second step consists in efforts to understand and justify those assessments, their foundations, and epistemic frame, going through a recapitulation of the Chinese tradition of filial piety. It deals with an analysis and interpretation of fundamental texts and concepts of the practice. The exegesis implied is also aimed at establishing elements of the Chinese tradition which are in line with the embraced Christian faith, and dropping those seen as obstructive, unnecessary, and burdensome to the interaction.

Following that discriminative thought, there is a common positive assertion on filial piety. Researchers have established that filial piety has been equally valued in Chinese culture as well as in the biblical tradition. The problem however resides in the formats used. In due concern for orthodoxy and in dismay of idolatry, Protestants would not indiscriminately approve of any format. Some hold that traditional expressions of filial piety must be evaluated in the light of what Paul Tillich called «Protestant Principle»¹² i.e. scaled on the ground of its resonance with the biblical tradition. Only those cultural expressions resisting the judgment of the Gospel should be maintained.¹³

Moreover, historical studies on the development of the rites have also shown traces of the mingling with other religious traditions (Folk beliefs, Daoism, Buddhism) present within the formats expressing filial piety. Ideally speaking, a protestant format of filial piety should be able to delineate itself from those marks before proceeding to the third step. This last step proceeds by suggesting alternative ways to ancestor worship. Here the procedures reach its climax by defending the uniqueness of the protestant responses, displaying awareness of the situation, the limitations of other proposed solutions and the fittingness of the provided answers.

12. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 245.

13. But there are also those convinced that even the bible can be supportive of cultural accommodation. The conclusion of Yeo Khiok-khng on his study of 1Cor 8 and 10 favors this position. He compares Paul's dealing with the situation of Corinthians to ancestor worship and notes that for Paul, prohibition was not the only way. Otherwise, it might have been seen as a cultural imperialism. «Pauline rhetoric was interactive and guided by love.» He sought to create an inclusive community by being sensitive to the needs and situation of his audience. That has to be imitated in dealing with questions related to Chinese ancestor worship (filial piety, fengshui, offerings, etc). See Yeo Khiok-khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 & 10* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 218–20.

The Three Steps Structure at Work

The earliest samples of Christian alternatives or substitutes to ancestor worship evolved from the work of the special commission for the evangelization of families which was operative in 1931. The major proposals fostered by that commission consisted in Zhu Jingyi's project of «Christianizing some of the Chinese Festivals».¹⁴ In fact, Zhu Jingyi had noted that ancestors were solemnly remembered at each festival. An absence of alternatives exposed Christians to criticism from the side of the non-Christians. Zhu Jingyi, thought instead that the patterning of tradition would save Christians from the embarrassment of doing nothing and/or being isolated while other people were jubilating. The proposed alternative allowed Christians to replace the tablet with a picture of the dead, and for those lacking them, a paper with the names of the deceased. A liturgical service was to be held on popular feast days. The service in question was to consist of prayers, singings (of psalms and other Christian hymns), biblical readings, recitations of psalms. Excluded were kneeling, burning of paper money, offering of food, incensing. These liturgical services could be held at home, or in the cemetery with the emphasis being on the fact that they were about remembering the dead and/or ancestors, not worshipping them. According to Ying Fuk-tsang, Zhu Jingyi's proposal was largely accepted and shaped the Christian attitudes towards ancestor practices.¹⁵

Unlike the above case, all the other examples are dated from the 80s¹⁶ and bear a clear apologetic aim. To start with, we give a look at Zheng Guozhi, *Death Duel: Christian Faith and The Problem of Ancestor Worship*.¹⁷ In this book, Zheng Guozhi traces back the history and evolution of the problem. He explains his main obstacle to accommodating traditional rituals of ancestor worship. He believes they are too exposed to the danger of deifying the dead. Conversion to Christianity implies a turning from those practices in the same way as it involves a refusal of polytheism and idolatry. As to how could Christian converts overcome the challenge of this deep rooted tradition, Zheng Guozhi's answer is that it is by a true knowledge of the meaning of filial piety.

14. The proposal was fostered by 朱敬一 in 1937. He concretely referred to the Qing Ming Festival. He suggested that a memorial for the dead be held on that day. See Ying Fuk-tsang, 91–3.

15. Out of the 73 churches surveyed in 淳化鎮 in 1936, 13 had prohibited any activity related to ancestor worship, while most of the others adopted Zhu Jingyi's proposed Christian alternative. See Ying Fuk-tsang, 92–3.

16. More investigation is needed to establish the long silence observed in between the work of the Christianizing committee and the emergence of these alternatives. Could the proposals have been accepted as definitive solutions? Or could that silence be attributed to other factors such as the second World War followed by the political instability and implied religious policies of China during that period?

17. Zheng Guozhi, *Death Duel: Christian Faith and The Problem of Ancestor Worship* (誓不兩立: 基督信仰與祭祖問題, 台北: 宇宙光出版社, 1995).

His initial conviction is that if Chinese Christians are to give a responsible answer to ancestor rites, they must first understand filial piety and the historical development of the concept in Chinese culture. That is, where it originated from, which changes its praxis had undergone, and for what motives.¹⁸ He insisted that both Confucius and the biblical tradition agreed on filial piety. The parents addressed, he insists, are living not idolized deceased.¹⁹ In singling out Chinese filial piety, he endeavors to explain its correct meaning, by combining the Chinese classics with biblical insights. He further calls upon a proper appreciation of culture which is complex but relative, hence should not be put ahead of faith or religion.²⁰ Furthermore, he recommends a rethinking of the funeral rites and the Christians' attitudes to their dead. The funerals are to be kept sober (considering the possibilities and needs of the living), and purified of pagan misconceptions and practices (no food offering to the dead, no incense, no burning of paper money, no «good actions» for the soul of the departed).²¹

Ye Minghan, *Ancestor Worship and Reincarnation*²² is another example of the three steps alternatives. In this pastorally motivated manual, Pastor Ye Minghan shares his conviction on the limits of ancestor rituals inherited through tradition. Using a simple and fascinating language, he pinpoints traces that Confucianism, Buddhism, Taoism and folk religious practices have imprinted to ancestor rituals. His sharing is aimed at dissipating the doubts of those who believed that those traditions should be kept.

Latest studies of the phenomenon in Taiwan still respond to this schema. This can be observed in Wen Yongsheng and Chen Qingshui. Wen Yongsheng's work is triggered by the awareness that ancestor practices constitute a stumbling block for Chinese Christians. Hence, he searches through Chinese and biblical traditions so as to find ways that can smoothen up the upheavals in the interaction of those traditions. His appeal to theological (Paul Tillich) and philosophical theories (L. Wittgenstein) is ordered to theoretically enhance a Christian «substitute» to ancestor veneration. As for Chen Qingshui, he overviews the origin of the practices and their diversified versions on the island, then proposes a Christian correct vision of the practices before concluding with some practical pastoral guidelines.

18. Ibid., 22.

19. Ibid., 26–38.

20. Ibid., 38–9.

21. Zheng Guozhi opposes any kind of good action for the enhancement of the soul, first of all because he believes this conception to be rooted in Buddhist eschatology. Moreover, he does not believe that any human action might be of any benefit to improve the destiny of the departed.

22. Ye Minghan, *Ancestor Worship and Reincarnation* (祭祖與輪迴,台北:大光傳播, 1999).

The three steps structure can also be found in some conference papers on Chinese Christianity and ancestor worship. These are too many to be considered individually. Just to mention a few, I would refer to Lucy Tan and Dong Fangyuan. Lucy Tan's paper is about Christian responses to the problem of ancestor rites. An advised reader will note that efforts of questioning history and the recesses of the Chinese culture are ordered to answering Christian preoccupations. The details endeavor a dialogue between cultures since the questions being addressed have their own Chinese answers. Chu Hsi, *Manuals for Family Rites* exemplified the common and official trend. The clarifications or answers proposed had to reflect the Christian touch to that trend.

Dong Fangyuan's writing in this domain can be considered more than answering foreign interpretations of ancestor rites. It is a review of the problem not only as seen by foreigners but as it has been inherited by Chinese converts. He hence challenges the refusal of integrating the recesses of Chinese culture with the Christian faith. His answer is a call to Protestant hard liners to a more conciliatory solution, such as the one Catholics had opted for. What emerges most in Dong Fangyuan's fostered perspective is that there is not but one single Protestant position regarding ancestor rites. The quest is not only individual but also communal. Moreover, Dong Fangyuan's considerations hint that the solution to the challenges inherent to ancestor rituals will not result from the battle of a lone-ranger.

In a Nutshell

The following observations summarize the Protestant handling of the issues of ancestor rites. First, they share a common assessment classifying ancestor rites/rituals as real obstacles to evangelization. Since this assessment is not merely theoretical, rather based on practical experiences of converts, they also agree on the necessity of an indigenized or culturally assuming response. But in concrete, this concern justifies a scale of analogical responses.²³ Second, the process depicts the Chinese converts as heirs of the problems inherent to the interpretations of the foreign evangelizers. Those for whom ancestor rites

23. The scale is between conservatives who fear that an open discussion will stand in contrast with their basics. The original stand of some Presbyterians rimed with this. Li Jiao's reminder of the contrast between Chinese religions and Christianity implied his fear of searching for compromises. Chinese religions are by nature polytheistic and idolatrous, and with no qualms with deifying humans. Christianity is beyond culture and has the potential to impact those tendencies. This is reflected in Xie Shumin's comment while stipulating the difficulty for one rooted in the Calvinist tradition to accept the accommodation suggested by Cardinal Yu Bin. As for the other positions, they rank between adding new meaning (Christian) to the old signs and symbols of the rites, or creating new signs and symbols to express filial piety.

were depicted as idolatry would have a hard time adjusting to a new interpretation and would eventually use the same methods and arguments—used by missionaries to defend their position. Third, despite nuances and distinctions, there is an implicit willingness to design alternatives. That willingness generates a rank of positions and opinions on the methods and contents of what could be accommodated. Because of this, issues related to ancestor rites have prompted a dialogical spirit among the different denominations. This dialogue is not only ecumenical, since Christian groups consult each other or learn from the experience of one another;²⁴ but also academic.²⁵ Last, even though different in nuances, the positions shared in those encounters have borne and are still bearing tremendous fruits in terms of methods as well as content.²⁶

Conclusion: Some Role Models

The toll taking path of negotiation is slowly but surely impressing a long awaited seal on Chinese Christian churches, a task that only Chinese converts could properly do. In carrying out this task, however, Chinese Christians—just as all Christians—need to reflect deeply on the different possible meanings of conversion—a concept that should not be referred to as univocal.²⁷ The search for alternatives needs to ponder seriously on the notion of negotiation in a process that has already been instantiated in the first gathering of the Church, the council of Jerusalem, a conference that addressed issues of incultura-

24. The spirit of openness and disposition to learn can be attested by the invitation tendered to members of other communities, inviting them to share their own experience. This was the case for instance during the Anglican hosted conference. Speakers came from different fields, and to be concrete, they requested Fr. Mark Fang to share the catholic experience, for it was the earliest case known of accommodation.

25. The quest for alternatives to Ancestor rites in Taiwan saw a valuable participation of human sciences. The anthropological explanation of the meaning of symbols by Feng Jiahao and the concrete proposal of using «candle, flower and water» as expressions of reverence to ancestors—triggered and fed the protestant quest for concrete symbols.

26. Participants convene, discuss their views, and mutually challenge each other. They eventually change and/adapt some of their proposed solution after scrutinizing their own stand. This occurred for instance in the Presbyterian organized conference in 1993. Huang wrote in the preface that at the end of those discussions, they adopted the terminological solutions offered by other denominations, including the Catholic Church in referring to practices of ancestor rites.

27. Conversion is not a univocal concept for the process can include different parameters. Rambo Lewis for instance distinguishes five types of conversion. It might mean and involves apostasy and/or defection; it can also refer to a process of intensification of one's faith, or again as a process leading to the affiliation to a new group or again a period or a status of transition from an ecumenical institution to another, and finally, it can also refer to a transition from one tradition to another. For Rambo, conversion is the outcome of a complex process involving the interactions and aspirations, the needs and orientations of the converted, the nature of the group the candidate joins and the social matrix in which the whole process is taking place. See L. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993).

tion.²⁸ In referring to the Jerusalem model, modern the negotiators—most of them being theologians and pastors—need to closely look at Peter and Paul as models.

Deeply rooted in the Jewish tradition, their special meeting with Jesus provided them with a new perspective from which to address the requirements of the Jewish tradition. The deeper knowledge of the Spirit of the Lord who willed pagans and gentiles to partake in the salvation plan God has willed for Jews enabled Peter to move beyond the cultural and religious confines of the Jewish tradition.²⁹ Moreover, it was Paul, born a Jew, educated in the strictest interpretation of the Jewish tradition, a defender of the Law, who, after his meeting with the Risen Lord,³⁰ advocated the cultural identity of gentile converts. Against the Judaizers, Paul considered that in order to become a Christian, one did not need to become a Jew but to assume the implication of the price paid for his/her conversion. This implied a recognition of specific elements to the Jewish tradition—which though important for Jews—were not to be made normative for believers of other nations.³¹ It is likewise a recognition that «pagan» converts could have their own particularities, held concomitantly with their newly acquired Christian identity.³²

That was possible primarily because of the centrality of Jesus. The knowledge of Jesus is the integrating factor, enabling the readjustment of needed concessions. Paul himself had put Jesus at the center, a strategy that enabled him to be a Jew and enjoy the freedom and salvation availed in the meeting of Jesus³³.

28. *Ac* 15.

29. *Ac* 10:1–11:18.

30. *Ac* 22.

31. *Ac* 15.

32. *1Co* 7:17–24.

33. Paulin is a Xaverian Missionary teaching at Furen University. He is also in charge of the Commission of Christian Unity and Interreligious Dialogue for the Archdiocese of Taipei.

The Language, the Gospel

LUIGINO MARCHIORON

When I started studying Mandarin, one of the first challenges was (and still is!) the understanding and translation of words (詞 *ci2*) made up of two opposite components (字 *zi4*). These terms function as proper vocables:

大小 (Da4Xiao3): *Big-Small* to indicate size;
東西 (Dong1Xi1): *East-West* to indicate thing(s);
多少 (Duo1Shao3): *A lot of/Many-Few/Little/Less* to indicate the number, the amount of;
美醜 (Mei3Chou3): *Beautiful-Ugly* to indicate the appreciation for a person or a thing;
廉恥 (Lian2Chi3): *Honesty-Shame* to indicate honorability;
經緯 (Jing1Wei3): *Longitude-Latitude* to indicate the main thread, a principle, method;
成敗 (Cheng2Bai4): *Success-Failure* to indicate the result of a condition;
買賣 (Mai3Mai4): *Buy-Sell* to indicate commerce;
是非 (Shi4Fei1): *It is-It is not* to indicate what is right or wrong;
本末 (Ben3Mo4): *Original/Root-Basis/End* to indicate the whole course of an event;
有無 (You3Wu2): *Have/There is-Not have/No/Negation* to indicate existence, possibility;
強弱 (Qiang2Ruo4): *Strong-Weak* to indicate intensity;
福禍 (Fu2Huo4): *Bless/Fortune-Disaster/misfortune* to indicate the fate;
異同 (Yi4Tong2): *Different-Alike/Equal* to indicate difference;
中外 (Zhong1Wai4): *Center-Out/outside* to indicate China and foreign countries.

I selected just some examples from a long list in order to show how Chinese thought tends to be elliptical, contextual and above all relational. Reality is not seen in terms of black and white, or *I am right and you are wrong*. Chinese thought tends to be «grey», flexible and tolerant. It prefers to stress «both/and», rather than «either/or». It tends towards a pragmatic truth.

The nature of Chinese language can help to understand better this aspect. Chinese is an idiogrammatic language, based on pictures rather than alphabets, which positions everything in relation to everything else. The relation with other characters belongs to the nature of Chinese structure.

Let us look at the following examples:

The Chinese word for «crisis» 危機 (Wei2Ji1) is both risk/danger 危 (Wei2) and opportunity 機 (Ji1). The word for «contradiction» 矛盾 (Mao2Dun4) has, on one side, an impenetrable shield 盾 (Dun4) and on the other, this character is facing an unstoppable spear 矛 (Mao2).

The way of thinking of Chinese people proceeds through concrete images. The language portrays ideas and thoughts, translated into a concrete vision of mental contents. The language transforms simultaneously the whole process of perception, learning ability and knowledge with a symbolic and semantic lexicon which is proper to the ideograms. The Chinese language tends to represent, not only the concepts, but also mental attitudes. The linguistic structure of Mandarin conveys the thought through images. Apart from visualizing an idea or a thing, it is necessary to make a discourse on the depicted thing. Chinese language is apt to «arrange» and «organize» facts and events. For this reason any translation of Chinese texts will always be an «interpretation» that tends to underline an idea, while the original text contains more meanings.

Chinese thinking tends to see things within a systematic context and history, probably because the source of Chinese philosophy is the *Book of Changes* or *I Ching* (易經 1049 BC) which is essentially dialectic in tradition. It sees the world as emerging from the conflict; synthesis and evolution from contradictory opposites. The *Book of Changes* contains a divination system, a structure of cosmology and philosophy. It is centered on the idea of the dynamic balance of opposites, the evolution of events as a course, and the acceptance of the unavoidability of changes.

Western intellectual tradition, instead, stems primarily from Greek Aristotelian logic, which tends to reduce complex ideas into simple theories and principles that could deduce, explain and predict the future. The Western system is linear and direct rather than elliptical and indirect. The elliptical system seeks to conciliate extremes towards a pragmatic truth.

When I travel on the Metro, I am often amazed by some people concentrated on reading a small, black and almost worn down booklet (like the one my old aunt used to pray) containing Buddhist or other religious texts. I observe these people meditating, regulating their breath, repeating names or contemplating a «mandala» (plan, chart or geometric pattern that represents the cosmos), within a context that is rather bustling, noisy and distractive. There is a sort of mystical comprehension of what they are doing that leads them beyond words and thinking and reasoning to the silence of wisdom. It seems as if they enter into the nothingness, the cloud of unknowing.

On one occasion seated next to me there was a lady reciting some texts. I asked her about the content of the small booklet. She was praying some «skillful Buddhist means», leading to an enlightenment like that of the Buddha. She herself was a Buddhist. During the conversation, having informed her that I was a Catholic, she added that she would willingly use the New Testament or the scripture of any religion provided that they lead to enlightenment! She volunteers at a homeless shelter with... compassion.

In our neighborhood there is a little, feeble old lady, 李奶奶 (Grandmother Li) who every morning, supported by her walk stick, slowly crosses our courtyard to shorten her path to the place where she receives rehabilitation. Before reaching the small gate, she stops for a while and stands reverently in front of the Virgin Mary and bows three times. She formulates in Taiwanese language some prayers and then she continues her walk. She is not a Christian. The greeting is the occasion for a short and friendly conversation. When asked about her prayer she answered that she truly believes Our Mother protects her and her relatives. She also entrusts to 聖母瑪利亞 (Sheng4Mu3 Ma3Li4Ya3 Holy Mother Mary) the needs of her grandchildren who do not have job. Chinese people are tolerant, open to compromise, open to recognize the truth in others.

We cannot doubt that the Holy Spirit is working in human hearts. In Chinese people, respect, politeness, tolerance, compassion, acceptance of others, the search for the Absolute, the great admiration for those who are committed in this search (religious experience, «divine» life, conversion of heart) are signs of a greater Love. These are real efforts to overcome the profound restlessness in the human heart. They suggest, in fact, ways of life, doctrines, precepts, sacred rites...

«Brothers, whatever is true, whatever is honorable, whatever is just, whatever is pure, whatever is lovely, whatever is commendable, if there is any excellence, if there is anything worthy of praise, think about these things» (*Ph* 4:8).

On the other hand, the grace to accompany some catechumens, to listen to their experiences, becomes for me the greatest witnesses that the Gospel, the Good news of Jesus is necessary and urgent. The Gospel offers to them the awareness, the knowledge, the freedom to experience the gift and the responsibility to live their life fully. The experience of the Gospel opens them to a new relationship with God: «*Our Abba...*» and with a new community. These catechumens are teaching us that they are living a new life, thanks to the Gospel and the «novelties» of this Good News.

The Gospel, the Good News of Jesus, is the best gift the Father Himself planned to offer to them: «I came that they might have life, and might have it abundantly» (*Jn* 10:10).

«The Christian community proclaims, and ever must proclaim Christ “the way, the truth, and the life” (*Jn 14:6*), in whom men may find the fullness of religious life, revealed by the Love of the Father» (*Nostra Aetate 2*)¹.

1. Fr. Luigino Marchioron is a Xaverian Missionary currently working in Taiwan.

Cultura e società



Figlie e figli di un sole minore

RENATO FILIPPINI

Socio-Economic Implications of Urbanization
on the Quality of Urban Life in Bangladesh

ABUL KALAMI

Riflettendo su diverse forme di diritti umani

FABRIZIO TOSOLINI

Figlie e figli di un sole minore

RENATO FILIPPINI

Nel 2004 l'autrice Sakai Junko scrisse una serie di saggi dal titolo suggestivo di *L'ululato del cane perdente* in cui prendeva le difese di quelle donne che la società bollava come perdenti perché avendo raggiunto i trent'anni d'età non si erano ancora sposate, mentre l'autrice le descriveva come persone felici e realizzate sul lavoro.

L'espressione giapponese *make inu* («cane perdente»), che trova un suo corrispettivo nel termine inglese *looser* (perdente), con cui appunto si soleva etichettare socialmente le donne sui trent'anni che avevano rinunciato a costruirsi una famiglia e ad avere figli, era usato con l'intento di richiamare l'attenzione sulla sua condizione opposta cioè su quella condizione tradizionale della donna vista come «brava moglie, madre saggia» (*ryōsai kenbo*) che si doveva dedicare a servire fedelmente il marito, accudire la casa e prendersi cura dei figli (da cui appunto l'immagine del cane fedele).

Durante gli anni ottanta, *make inu* diventò ben presto la frase più usata per indicare come all'interno della società giapponese stava avvenendo una svolta fondamentale nella oramai consolidata scala dei valori giapponesi: la donna non avrebbe più considerato come sua priorità la formazione del nucleo familiare e la cura della casa e dei figli, ma si sarebbe ora dedicata a concentrare la sua attenzione sul come poter sentirsi realizzata a livello professionale, avrebbe cercato da nubile di ritagliarsi una propria posizione sociale e, cosa non da poco, si sarebbe convinta che seguendo il suo istinto non si sarebbe affatto sentita isolata o abbandonata ma, al contrario, contenta, soddisfatta e appagata.

«*Around forty*» («sui quarant'anni») è invece un'espressione inglese, che di solito viene abbreviata in giapponese con il termine «*ara fo*», usata per indicare tutte quelle donne comprese tra i trentacinque e, appunto, i quarant'anni (da qui anche l'espressione «*generazione ara fo*»), una fascia d'età questa che già da tempo ha iniziato ad attirare l'attenzione dei media per il grande potenziale di vendita che essa rappresenta: l'industria dell'abbigliamento stampa riviste specializzate di moda usando come *target* prioritario queste donne quarantenni, le agenzie turistiche organizzano per loro pacchetti di crociere e di vacanze sempre più articolati e proposte di soggiorno sempre più attraenti, il mercato immobiliare mette a loro disposizione mini appartamenti per *singles* sempre più confortevoli e l'industria automobilistica sponsorizza veicoli che tentano di tener conto e soddisfare i loro gusti e le loro necessità.

Non è quindi un caso che «*ara fo*» sia stato uno dei titoli di una trasmissione televisiva andata in onda nell'aprile del 2008, che l'attrice protagonista di quel programma (Amami Yuki) avesse anch'essa 39 anni e che, infine, nello stesso anno il termine «*ara fo*» sia stato scelto dalla popolazione come la parola più in voga del momento.

Il contesto socio-culturale

Per comprendere le ragioni del perché in questi anni si sia prestata una così grande attenzione alla generazione delle «quarantenni» credo sia necessario (oltre che utile) conoscere il contesto sociale in cui essa si è venuta a creare. Nel 1986, in Giappone era entrata in vigore la legge riguardante le Parità opportunità sul lavoro e tutte quelle donne che al tempo avevano diciotto anni considerarono quella legge come l'inizio di una lenta ma inesorabile emancipazione della condizione femminile e come la prima, concreta, e vera possibilità di porre fine alla disastrosa discriminazione lavorativa che subivano da secoli. Vent'anni dopo, quelle stesse donne (ormai sulla soglia dei quarant'anni) potevano anche concedersi un'alternativa in più rispetto all'inesorabile scelta tra famiglia o carriera: con quella legge, infatti, si era introdotto anche il sistema del congedo temporaneo dal lavoro concesso alle donne per prendersi cura dei propri bambini e accompagnarli nel loro periodo iniziale di crescita.

Le donne non sentivano più sulla propria pelle quella pressione sociale che le aveva accompagnate in passato e che, al raggiungimento di una certa età, le indirizzava inevitabilmente verso lo sbocco matrimoniale: nel 1990, secondo le statistiche del Ministero della Salute e del Lavoro, l'età media delle donne che si sposavano era di 26.9 anni, mentre nel 2005 era già salita a 29.4 anni. Dai risultati di un censimento nazionale svoltosi nel 1990, si rileva che le donne non sposate tra i 30 e 34 anni costituivano il 13.9% della popolazione, mentre 15 anni più tardi, nel 2005, la percentuale era salita fino a toccare il 32%. Tutte questi dati e statistiche evidenziano quindi il fatto che in questi ultimi anni si è assistito ad un aumento stabile e progressivo del numero delle donne che, per vari motivi, rinviavano la decisione del matrimonio.

Per concludere, si deve rilevare che un'ulteriore ragione per il rinvio del matrimonio a date che le donne reputano più consone e favorevoli a loro, è dovuta al rapido sviluppo della medicina riguardante l'embrilogia e la nascita. Partorire in età avanzata, almeno in Giappone, sembra non rappresenti più un pericolo come in passato: nel 1990 l'età delle donne che davano alla luce il loro primo figlio era di 27 anni; nel 2005 l'età è salita a 29.1 anni. Il numero delle donne tra 35 e 44 anni che avevano partorito il primo figlio nel 1990

era circa di 100.000 unità; nel 2005 quello stesso numero è salito a 170.000 unità. Secondo recenti statistiche (2012), l'età che vede le donne partorire per la prima volta è ormai salita a trent'anni.

«*Parasite single*» e il culto degli oggetti griffati

Il termine «*parasite single*» è stato coniato nel 1999 dal sociologo Yamada Masahiro per indicare tutte quelle donne che non intendono affatto sposarsi e costruire una famiglia: esse vivono da sole o con un partner, ma continuano a convivere con i propri genitori spesso fino ai trenta o ai quarant'anni. In questo modo evitano le spese dell'affitto e non devono perdere tempo per fare il bucato o per prepararsi da mangiare perché i genitori provvedono per loro. Una delle attenzioni a cui invece esse si dedicano con una certa frequenza è quella soddisfare subito, senza procrastinare mai, tutti i loro desideri, e di trascorrere il molto tempo libero che rimane loro nello *shopping* di articoli griffati e in viaggi all'estero.

All'indomani dell'apertura di un negozio di oggetti di marca, come ad esempio quelli fabbricati dal marchio Gucci, non è raro vedere in una città giapponese un lunga fila di donne, magari madre e figlia, che si snoda per centinaia di metri di fronte all'entrata, oppure anche una fila ordinata che non di rado si è andata formando addirittura la sera prima. Secondo alcune ricerche, una giapponese su sei (e il 94% delle donne ventenni di Tokyo) possiede un articolo firmato Luis Vuitton.

Ebbene, che cosa si nasconde dietro questa quasi ossessiva ricerca e possesso di oggetti griffati? Le risposte date dagli esperti sono varie e disparate, ma è innegabile che questa «mania» rappresenti l'espressione più evidente per rivendicare una propria identità. Le giovani giapponesi, attraverso questa passione per i prodotti firmati o di lusso, intendono dimostrare la loro sfiducia verso le istituzioni tradizionali. È questa una ribellione non violenta contro il sistema sociale giapponese e i suoi consueti metodi di controllo, come quello della disciplina (i bambini delle elementari, ancor oggi, in inverno indossano pantaloni corti), del duro sistema scolastico e lavorativo (basti qui solo pensare all'«inferno» dell'esame di ammissione all'università o al lavoro straordinario non retribuito), della continua richiesta di porre se stessi in secondo piano (e quindi di dedicarsi interamente alla ditta rinunciando al tempo libero e ai periodi di svago che si potrebbero utilizzare per passarli con la propria famiglia).

Questa frenetica ossessione e ricerca di oggetti griffati sembra inoltre indicare che la giovane giapponese intende ora appagare se stessa e cercare nuovi gruppi di apparte-

nenza usando come *medium* non tanto la propria posizione lavorativa (come succedeva in passato), quanto piuttosto i propri gusti, interessi e *hobby*.

In occasione del Natale e dei *bonus* economici di fine anno, oppure ancora per festeggiare compleanni o altre ricorrenze personali, vengono immancabilmente lanciate sul mercato delle campagne pubblicitarie riguardanti vestiti firmati, articoli di moda, viaggi turistici e vari accessori digitali utilizzando lo stesso slogan: «*jibun heno gohōbi*» («ricompensa te stesso»).

Un altro stratagemma linguistico frequentemente usato è quello di *Ohitorisama* (termine che indica il singolo individuo che però qui viene preceduto dal suffisso onorifico «o» e seguito dal suffisso onorifico «sama») che sta diventando sempre più popolare per le proposte di viaggi o soggiorni per singole persone sia in patria (per esempio nei vari *onsen* o sorgenti termali del paese) che all'estero: una semplice ricerca effettuata su Internet dell'espressione *ohitorisma gentei tsuā* («tour limitato a una sola persona») mi ha dato il risultato di più di 25 milioni di voci sull'argomento.

Le donne pur potendosi sposare decidono di non sposarsi

Se confrontiamo le indagini di due annate del censimento nazionale (che avviene ogni cinque anni), e precisamente quelle degli anni 2000 e 2005, si noterà che nell'anno 2000 le donne di vent'anni che non erano sposate rappresentavano il 54% della popolazione femminile, mentre nell'anno 2005 le donne di trent'anni non sposate sono salite al 32%. Da queste percentuali si può dedurre non solamente che il matrimonio avviene ormai in età avanzata, ma anche e soprattutto che il numero di donne che scelgono di non sposarsi affatto è drasticamente in aumento.

E se per caso la donna optasse per il matrimonio, i criteri più usati per la scelta del proprio partner sembrano essere essenzialmente due. Il primo criterio prevede che il reddito annuale del futuro marito debba essere il doppio di quello che la donna percepisce, così da poter assicurarsi una gestione familiare tranquilla e la possibilità finanziaria di poter avere dei figli. Questo criterio, ovviamente, suppone che la donna una volta sposata debba dipendere finanziariamente dal marito.

Il secondo criterio, invece, è quello che gratifica maggiormente l'indipendenza della donna. In questo caso è la donna stessa, la cosiddetta «super donna in carriera», a percepire un salario piuttosto alto grazie allo status sociale e lavorativo raggiunti. Di conseguenza è ora il partner che deve inseguire o, alla meno peggio, essere allo stesso livello della posizione sociale della donna.

Tali criteri indicano quindi quale sia la concezione odierna che soggiace alla scelta matrimoniale: se nel passato il matrimonio era considerato il fondamento stabile e indispensabile della coppia, ora esso è invece considerato come qualcosa che deve soddisfare le preferenze e persino il gradimento del singolo. Questo significa anche che la donna, non trovando un partner all'altezza delle proprie aspettative o un uomo che risponda alle sue esigenze e gusti, preferisce rinunciare al matrimonio. Sono quindi le donne che stabiliscono quali siano i valori che dovrebbero essere posseduti dal loro partner, e se questi valori non sono corrisposti, allora non rimane altro che optare per l'unica alternativa possibile: quella di rimanere *single*.

Denatalità: responsabilità anche di maschi e società

L'anno 2003 è considerato nella storia recente come l'anno-simbolo di quel fenomeno di decrescita del tasso di natalità che ha avuto il suo inizio oltre vent'anni fa: nel 2003, infatti, la percentuale del numero di bambini partoriti da una donna dall'età compresa tra i 14 e i 49 anni è stato di 1.26. Secondo le statistiche l'anno 2010 ha invece registrato una leggera ripresa, dato il tasso di natalità è salito a 1.39%.

Tuttavia, se a questo tasso di denatalità si aggiunge anche il tasso di invecchiamento della popolazione, allora la situazione diventa a dir poco drammatica: si stima infatti che nel 2020 il Giappone sarà il paese più vecchio tra quelli delle nazioni più sviluppate del mondo; 1 giapponese su 9 avrà un'età superiore agli 80 anni; circa metà degli abitanti avrà un'età media di 65 anni; la percentuale della popolazione compresa tra i 14 e 64 anni si assesterà ben sotto il 15%.

Ora, il matrimonio, in quanto istituzione, non solo costringe la donna a lasciare il posto lavoro, ma la «confina» tra le mura domestiche ad allevare bambini, badare alle faccende di casa e prendersi anche cura di uno o di entrambi i genitori del marito. In tutto questo il marito non è assolutamente coinvolto, anche perché spesso è fisicamente assente: o si trova altrove per lavoro, lontano dalla famiglia, oppure non ritorna a casa se non a notte fonda, dopo aver speso tutto il suo tempo in ditta o a trattare con i clienti.

Le responsabilità riguardanti il basso tasso di natalità, dunque, non riguarda esclusivamente la donna, ma coinvolge anche i mariti. Del resto, le statistiche relative ai maschi *single* sono abbastanza illuminanti: secondo un'indagine del Ministero per gli Affari Generali condotta nel 2006, il numero di maschi non sposati tra i 34 e 44 anni che vivevano con i genitori era di 1.480.000 unità (160 mila in più rispetto all'anno precedente), mentre un'altra indagine di ricerca sulla popolazione eseguita del 2005, riportava che

quasi il 70% dei maschi non sposati nell'età compresa tra i 18 e i 34 anni aveva affermato di non avere una fidanzata.

Ritirati sociali, *otaku*, *career woman*: l'unanime insoddisfazione verso la società

Nella società giapponese, in questi ultimi 10-20 anni, sono sorte e si sono andate diffondendo alcune tipologie socio-culturali molto particolari. Abbiamo già accennato poco sopra al fenomeno delle «*ara fo*», cioè di quelle donne di successo che avendo deciso di non sposarsi conducono una vita economicamente indipendente e affermano di sentirsi socialmente affermate e realizzate come persone. A questa tipologia se ne possono aggiungere delle altre, a cui vorremmo accennare solo brevemente.

a) gli *hikikomori*, o i giovani e gli adulti che decidono di ritirarsi nella propria stanza come fuga da una società che essi sentono estranea e in cui non riescono a trovare una propria collocazione. Alcune stime di questo fenomeno evidenziano che le persone affette da questo comportamento (che evita il confronto con il mondo esterno) si aggirano sul milione;¹

b) gli *otaku*: o i giovani e gli adulti che si creano e vivono all'interno di un proprio mondo fittizio e parallelo perché il cosiddetto mondo reale lo considerano poco interessante, alieno ai propri interessi, e in genere «monotono e noioso»;²

Accanto a queste tipologie, se ne possono citare delle altre che sono complementari e correlate alle prime, come ad esempio il fenomeno dei NEET (*niito* è la resa fonetica giapponese della sigla inglese NEET, cioè «Not in Education, Employment or Training»): secondo un rapporto del Ministero del Lavoro condotto nel 2003, circa 600.000 persone dell'intera fascia dei giovani tra i 15 e 34 anni che formano la forza-lavoro giapponese sono *niito*. Il *niito*, a differenza del *furita* (vedi sotto), non vuole cercare alcun lavoro, neppure saltuario: non si registra all'ufficio di collocamento e non partecipa ai programmi offerti dal Governo per apprendere le nozioni o le capacità minime che permetterebbero loro di accedere ad un posto di lavoro.

I *freeter* sono invece dei ragazzi o dei giovani dall'età compresa tra i 15 e i 34 anni che non hanno un'occupazione fissa e che quindi si devono continuamente spostare da un luogo all'altro in cerca di un impiego anche saltuario. Secondo alcuni dati recenti (2011), i

1. A questo riguardo si veda il mio: «Eclissi giovanile nel Sol Levante. *Hikikomori* e il suo contesto sociale», in *Quaderni del CSA*, 2010/2: 47-56.

2. Anche in questo caso rimando al mio «All'ombra del Sol Levante. Gli *otaku*», in *Quaderni del CSA*, 2012/2: 93-9.

freeter in Giappone sono circa 1 milione (a cui si dovrebbero aggiungere anche coloro che vengono impiegati per i soli lavori stagionali o provvisori).

L'aspetto che accomuna tutte queste tipologie o categorie di persone è il «rapporto» che esse intrattengono con l'ambiente socioculturale giapponese, laddove per «rapporto» si deve intendere la reazione di fuga e di protesta nei confronti dell'ambiente da cui intendono separarsi sia fisicamente (*hikikomori*) che socialmente (*otaku*), oltre che dal punto di vista relazionale (come le donne non sposate e di successo). Un siffatto «rapporto-reazione» ha creato e di fatto sta perpetuando delle situazioni di instabilità psico-sociali spesso drammatiche che intaccano in maniera devastante il sempre precario equilibrio affettivo ed emotivo del singolo. L'effetto più diffuso di questa instabilità psicologica è senz'altro il fenomeno della depressione che sembra compromettere molte delle relazioni umane e sociali, a cominciare dalla famiglia, fino al posto di lavoro o alla scuola. I sintomi più evidenti di questa depressione sono costituiti da una diffusa stanchezza esistenziale e da un profondo disinteresse per qualsiasi cosa, atteggiamenti questi che nei casi più gravi può sfociare in insonnia o produrre ricorrenti pensieri di suicidio.

Se si consultano i sondaggi del Ministero della Salute condotti a ritmi triennali, si nota come nel 1996, i malati di depressione raggiungevano le 433.000 unità, mentre nel 2008 la percentuale era più che raddoppiata superando così la cifra di 1 milione di persone che manifestavano sintomi di questa patologia. Altre statistiche affermano inoltre che oggi 1 giapponese su 15 sperimenta prima o poi nella propria vita una qualche forma di depressione.

Un'altra malattia sociale abbastanza diffusa è quella che riguarda la «difficoltà di adattamento all'ambiente sociale». Il simbolo più eloquente di questa difficoltà è la principessa Masako, sposa del principe ereditario Naruhito, la quale sta soffrendo di questo disagio da oltre 10 anni. Per «difficoltà di adattamento all'ambiente sociale» si deve qui intendere lo stress originato dalla vita quotidiana e sociale che rende difficile i rapporti interpersonali e l'adattamento a tale ambiente. Poiché i sintomi di questa «difficoltà di adattamento all'ambiente sociale» non possono essere rilevati attraverso esami clinici, essi non sono apertamente riconosciuti, così che non si è neppure dato inizio alla ricerca di una sua possibile cura. Lo stress della vita quotidiana (relazioni interpersonali) e sociale (problemi nel posto di lavoro o scuola) è in continuo aumento generando nell'individuo le più disparate reazioni: il disinteresse per ciò che fa, il rifiuto delle relazioni, la depressione ecc.

Secondo alcune statistiche riguardanti la scuola dell'obbligo condotte nel 2010, la dispersione scolastica (cioè l'assenza dalla scuola per più di 30 giorni consecutivi dovuti

non a malattia o ragioni economiche) ha superato le 100.000 unità, con la percentuale di 1 su 311 bambini/e nelle elementari e di 1 su 37 ragazzi/e nelle medie, mentre nelle scuole superiori il rapporto è di 1 ogni 60 alunni. Se si prende in seria considerazione tutti questi dati e cifre, allora sembra evidente che non si possa affatto parlare di un semplice e passeggero disagio o devianza sociale giovanile, né tantomeno di un fenomeno che colpisce solo una minoranza di persone, o ancora di un tipo di sotto-cultura emergente.

Infine, si deve notare che in questi anni alcuni dei miti ritenuti più solidi e duraturi della società giapponese si stanno drammaticamente sgretolando: tra questi si può ricordare il mito del posto di lavoro assicurato a vita e l'automatico successo in società grazie allo studio conseguito nelle migliori università del paese. Il mito della sicurezza e dell'infallibilità della scienza, poi, si è poi definitivamente frantumato con la tragedia dello *tsunami*, che ha «superato ogni previsione», e con l'incidente nucleare di Fukushima.

Hikikomori, otaku, around forty, persone depresse, individui con problemi di adattamento all'ambiente sociale... tutte queste categorie o gruppi di persone non stanno forse silenziosamente denunciando una medesima realtà? Ovvero l'insoddisfazione per quello stile di vita su cui la società giapponese si è fondata sin dal dopoguerra, e per tutti quei dei valori che oggi sembrano essere ritenuti completamente insignificanti da tutte queste categorie di persone?³

3. p. Renato Filippini è un missionario Saveriano che attualmente presta servizio presso la cattedrale della diocesi di Takamatsu, in Giappone.

Socio-Economic Implications of Urbanization on the Quality of Urban Life in Bangladesh

ABUL KALAM

Cities and towns are both legacies and achievement of human civilization. At present, more than fifty percent of world population lives in urban areas. Bangladesh has also been experiencing rapid urbanization since its independence in 1971. Though at present, less than 30% population in Bangladesh live in the urban areas, the rate of urbanization in the country is still high and it is expected that about 50% population of the country will live in the urban areas by 2040. Along with it, the number of poor especially in large cities is also growing.

Cities of developed countries have opportunities of ensuring a minimum quality of life. This is not the case in developing countries, where both large and small urban centers have diverse problems in varying degrees. Large cities in developing countries have the largest concentration of poor and low-income people who face difficulties in everyday life. The small urban centers and rural areas fail to retain or attract people for various reasons. Lowering income in comparison to urban areas compel people to move to cities causing enormous pressure on the existing infrastructure. Often this is due to lack of effective policy for planned urbanization. It is necessary to plan our cities and towns distributed all over the country for inclusive urban development ensuring quality of life for all.

Bangladesh is still a relatively low urbanized country compared to other Asian countries. However, the country experienced a remarkable rate of urban growth both in terms of urban population and urban centers immediately after its independence in 1971. Most of the urban centers of Bangladesh are being developed without proper planning intervention. As a densely populated country, unplanned urban development has been creating a severe unhealthy urban life with increased scarcity of urban facilities and services. Land shortage is a vital problem of both urban and rural areas for this high density of population. The physical planners have to seek the ways of best utilization of the scarce land resource.

There is no denying the fact that urbanization is a serious matter of concern for both the policy makers and the practitioners in Bangladesh. Elaborate studies on the problems and issues of urbanization can be found in some works, such as Rouf and Jahan (2007), Kalam (2009) and Jahan and Kalam (2010). The high rate of urbanization has

been causing the higher growth of population in our major cities, especially the capital Dhaka. Dhaka is growing as a primate city, making an imbalance in urban population distribution. Chittagong and Khulna hold respectively second and third places in city size distribution, while the other divisional/regional cities fall far short in the size of population. The Zila (District) and Upazila (Sub-district) level Pourashavas (municipalities) experience differential population growth and have a varied size of population. With this present scenario in urban population growth and distribution, the major focus in urban policy and management has been mainly concentrated on major cities. The medium and small cities or towns thus have so far been ignored in terms of planning intervention. Though the government in different times in the past undertook initiatives for planned development in some major cities, those initiatives were mainly piece meal in nature, not helping much for an integrated urban development.

As a result, the urban life has not been improved with quality, rather due to lack of control in planned development, the population increased rapidly with high rate of in-migration of rural population to major cities. The economic growth and development has been characterized by unplanned growth and distribution of economic activities. The distribution of population densities and development of industries and commercial activities has not followed the planned manner that has been prescribed in the Master Plan and lately the Detailed Area Plan (DAP) of these important urban centers.

The present problems in urbanization process of the country thus arise from the past mistakes and negligence. All these have impacted our socio-economic life in general and quality of urban life in particular. As a rapidly urbanizing nation without contingent management strategies, the urban areas of the country will certainly face critical dynamics in social and other spheres of human life. The possible negative impacts of urbanization in future thus require serious policy attention for resolving the problems to improve the quality of urban life.

Urbanization in Bangladesh

The process of urbanization has significant consequences in the distribution and quality of living for urban population in Bangladesh. Effective urban planning and management are essential to provide adequate infrastructure, ensure efficient resource utilization, create employment opportunities and safeguard sustainable environment. Urbanization is a dominant demographic trend in developing countries as it shapes the dynamics of population redistribution. Urbanization in developed countries was initially driven by

the industrialization process providing employment opportunities for people in the industries that led to the growth of cities. Over the last several decades, cities in the developing countries have also been increasingly proved to be the sources of higher income than rural areas. Thus migration to cities from rural areas continues to accelerate. Yet, there are often not enough work opportunities for increased number of migrants to find better ways of life. In Bangladesh, it is often extreme poverty that drives people to migrate from rural areas to cities in the hope of finding a job to support their families. Thus urbanization is mainly driven not due to the «pull» of an excess of jobs in the cities, rather due to the «push» of the rural poverty. The scenario has, however, changed in the case of major cities in developing countries, where economic growth has been attracting new workers from small towns and rural villages. Due to continuous influx population in these cities has pushed the urban poor in a desperate struggle for work, shelter and improved services.

Apart from growth in in-migration, cities and towns also exhibit natural growth, so competition for jobs can be quite severe. Thus any failure in maintaining urban economic growth to match the rate of demographic growth can only lead to deterioration in all aspects of sustainability. High demographic growth, low levels of economic development, high income inequalities, small urban budgets and shortages of environmental infrastructure, shelter and basic services have a critical effect on the quality of urban life.

The approach for improvement in urban life may require new urban forms of different land-use plans, technologies in infrastructure provision and transport strategies. The public agencies in high-growth areas are aware of these problems and are adapting land use plans and transport strategies to provide more sustainable urban forms. These strategies and plans have created an awareness of the potentially negative impacts on livability that past urban development practices might have in meeting the needs of forecasted population growth.

Often these strategies focus on principles governing future growth that may form prerequisites for future major housing projects to show that they are consistent with expectations outlined in established strategies. For government agencies recognizing the importance of encouraging sustainable development to achieve social, economic and environmental objectives, there is a need to provide decision makers with integrated and multi-disciplinary planning views. Land crisis and lack of assets for investment are, however, two major constraints for the socio-economic development of major urban areas in Bangladesh. The medium and small urban centers distributed almost uniformly in the country still have the scope of developing infrastructure in a planned manner as density

of population in these towns is lower than the standard. With a low per capita income of people, these urban centers face difficulties to generate enough revenue to provide basic infrastructure and services to the urban dwellers, not to speak of the poor who are marginalized in obtaining their legitimate rights and opportunities. The situation thus is not expected to improve dramatically within a short period of time, but with continued public and private efforts in managing the urbanization in the country, there is wide scope for improvement in the urban sector in the country.

Given the above context, this paper has looked into some major aspects of urbanization in Bangladesh to explore the socio-economic implications of urbanization on the quality of urban life. These are (i) growth and distribution of urban population; (ii) socio-economic implications of urbanization; (iii) quality of life in cities and towns; and (iv) intervention for an inclusive urban development.

Growth and Distribution of Urban Population

There has been a remarkable growth of urban population during the inter-census periods in Bangladesh (Table 1). The growth rate is still being high in the national context of urbanization, and the rate being even higher in the major cities including the capital, Dhaka.

Census Year	National population in million	Annual growth rate of national population (%)	Urban population in million	Urban population (%) of the total population	Inter Census growth of urban population (%)	Annual urban population growth (%)
1961	55.22	2.26	2.64	5.19	45.11	3.72
1974	76.37	2.48	6.27	8.87	137.57	6.66
1981	89.91	2.32	13.23	15.18	110.68	10.66
1991	111.45	2.17	20.87	19.63	57.79	4.56
2001	123.10	1.47	28.61	23.10	37.05	3.15
2008	136.40	1.47	35.47	26.00		3.50

TABLE 1: Growth of Urban population during inter-census periods
Source: Centre for Urban Studies, 2008; BBS Reports of different years

The present urban population in Bangladesh is considered to be between 35–40 million. This population is spread over 522 urban centers of different sizes. There are only a few large cities, but medium and small urban centers are many in the country. Though urban population in proportion to rural population is still low, the size of the urban population

is quite large in comparison to the resource and management capacity of the country, especially its urban local governments to provide required facilities and services.

The distribution of urban centers in Bangladesh has unique characteristics of homogeneity. To strengthen the process of urbanization in a planned way and uniformly all over the geographical territory, the country needs to concentrate its efforts seriously on the formulation of policies and adoption of necessary planning tools and development measures. Framing and executing the appropriate laws for planned development of the cities and towns in the country should receive a policy priority of the national government and other relevant public authorities in the country.

Socio-Economic Implications of Urbanization

Socio-Economic Issues and Problems

The livable towns of the past are changing rapidly to unfriendly burgeoning large cities, making life uncomfortable and difficult. City-development authorities and managers are unable or simply fail to understand how to contain their fast growth and implement what the city plan has asked for. Unless something is done immediately to control the fast growing cities the loss of quality of life of people and degradation of environment will be irreversible (Hafiz and Ishrat, 2010). Cities conducive to human development allow people in general and children in particular, to reach their potential and enable them to protect their communities and the environment.

Bangladesh is experiencing rapid urbanization and growing urban poverty. As per the census data of 1981, 1991 and 2001, the share of urban population to total population was 15.54%, 20.15% and 23.10% respectively (Rouf and Jahan, 2007). Though the growth rate of urban population is showing a decreasing trend, the size of urban population is growing every year. Extreme poverty caused by factors like natural disasters push rural poor to move to the big cities. Urbanization in Bangladesh is occurring in an unbalanced manner, i.e. some cities continue to receive abnormally high population than others. Dhaka Statistical Metropolitan Area (SMA) accommodates about 37.45% of total urban population of Bangladesh (BBS, 2003). There has been no effort to distribute this population countrywide in a planned manner, resulting in the growth of a mega-city, Dhaka with 14 million people. Some other cities are also growing fast, such as Chittagong, Khulna, Sylhet, and Barisal. In the future, it seems that cities in Bangladesh will have to accommodate increasing number of people and this will hamper livability and sustainability of

the urban communities. The authorities have very little idea about the consequences of this unplanned and controlled growth of their cities.

Various problems are evident in the cities and towns of Bangladesh due to rapid urbanization. Of these, some problems are acute in all major cities of the country. To mention a few of critical problems are an increasing number of people being accommodated in the existing communities, intolerable intrusions of the cars choking the vitality out of the communities and cities, increasing dependency on cars leading to urban sprawl, congested streets making travel harrowing and time consuming, rapid conversion of agricultural land to urban uses, demise of ecologically sensitive areas much required to offset natural disasters, accumulating wastes, increasing pollution, increasing number of people living in deplorable conditions in the slums and squatter settlements and so on (Jahan and Kalam, 2010). The fast disappearances of open spaces, parks and public places are turning cities into unlivable places to the inhabitants. In the circumstances, people are facing a difficult situation to feel about their emotional attachment and belongingness to their neighborhoods and communities. People in low income group facing poor living condition are particularly facing a situation, where they fail to pay attention to take care of improving their socio-economic and environmental conditions. It is necessary to examine these conditions of urban communities in Bangladesh to achieve successes in future city planning.

Problems of the Existing Cities in Bangladesh

The urban communities of Bangladesh are currently facing diverse problems, including social and cultural ones. In particular, large cities are gradually losing the qualities of life due to diverse on-going problems. It is unfortunate that neither the national government, nor the city managers in the country have hardly learned any lesson from the wrong doings of the past city planning approaches. Some of the problems mentioned below are common in all major cities of Bangladesh.

- a) unplanned urbanization with high population growth;
- b) increasing number of people seeking accommodation;
- c) scarcity of buildable flood-free land for diverse development activities;
- d) increasing demand on the scarce land resources;
- e) poor or slow implementation of Master Plans of the cities and towns;
- f) change of the planning proposals and standards;
- g) limited practice of planning standards through physical plans;
- h) poor living environment due to unplanned development;

- i) loss of development control leading to land use chaos;
- j) traffic intrusion creating havoc to peoples' lives;
- k) lack of social justice creating barrier to deliver social goods;
- l) destruction of valued spaces, especially the public places;
- m) destruction of natural resource areas;
- n) apathy to culture and microclimate.

Dimensions of Urban Poverty in Bangladesh

The poverty reduction strategy of the Asian Development Bank (ADB, 2004) defines poverty as a deprivation of essential assets and opportunities to which every human being is entitled. For a healthy living in an urban environment, everyone should have access to land, housing, infrastructure, basic education and primary health services. In this context, an approach to inclusive urban development is an urgent necessity in prioritizing the measures of alleviating urban poverty in Bangladesh.

Urban poverty is a major constraint to achieve inclusive urban development in Bangladesh. With rapid urbanization, urban problems are increasing and creating negative externalities for growth, all of which affect the poor living in the socially and environmentally poor conditions. The city is not only a center of production and employment generation, but also the location for increasing proportions of national population who must create livable habitat for their daily lives. The urban poor, especially in large cities of Bangladesh are important contributors to the productivity of the cities, but their access to land and housing is denied systematically by the logic of accumulation, which rewards them with insufficient entitlements (wages and money) to obtain land or adequate shelter. The poor are shunted to the areas where ownership is ambiguous or outside of the interest of the market—the urban fringe, public land, including garbage dumps and sidewalks, all of which are either areas unsuited for any development or are tiny pockets of land (Jahan and Kalam, 2010). The government also does not have any effective urban policy or policies on urban land development that are capable of effectively stemming the physical and environmental deterioration of the urban habitats.

Urban poverty in Bangladesh encompasses many different aspects including inadequate consumption, income and asset base, poor access to basic infrastructure and lack of services. Conceptually, poverty can be measured in terms of the population falling below income-based or consumption-based poverty lines. As a result, a large section of the urban population is officially classified as not being among the poor, but face serious deprivations because of inadequate asset bases and access to basic services.

It is understood that economic growth and consequent increase in income does not necessarily lead to reduction in urban poverty. Poverty reducing measures are dependent on national urban policies and capacity of the urban local institutions to address the inadequacies as mentioned above. The local institutions may thus include community organizations, local NGOs, local foundations, municipal authorities, national government agencies or even local offices of international agencies. Poverty reduction refers to specific manifestations to reduce it systematically resulting in positive changes. This means improvement in the following:

- a) promotion and facilitation in planned urban development leading to economic growth and employment generation;
- b) employment creation through diverse micro-enterprise development in the urban areas, especially focusing on the low income people;
- c) increasing access of the urban poor to credit schemes for informal activities;
- d) ensuring the tenure of land and housing, and provisioning for housing finance, improved water, sanitation, drainage and garbage collection, basic health care, transportation;
- e) enacting and implementing appropriate laws, rules and measures that help building people's confidence and improving quality of urban life.

Quality of Life in Cities and Towns

Conceptually in a livable city, people of all ages, income and abilities can live in comfort relative to the concerns of quality of life. People in general want some kind of sanctuaries for comfort in living albeit in relative terms of their personal and family situation. Since cities and towns have multiple functions and concentrated development to maintain economic growth and efficiency, inefficient management may create problems in the life of people in different ways. People desire places, where they can bring up their children, have privacy, can rest in peace, eat, relax and restore themselves socially and emotionally. This means that the city dwellers desire for well-managed cities with environment relatively free from danger and nuisances, such as through traffic, overcrowding, air pollution, noise, dirt, wastes, and unwelcome intrusions in variety of other ways. People should be able to understand their city, which means that it should be a size comprehensible to them with self-sufficient neighborhoods and communities making life simple and stress free (Jacob and Appleyard, 1987). The goals of livable communities are few compared to the many problems that cities produce when they are not developed in a planned way. The essential features of livable communities are:

- a) universal community design properly scaled for sizes and locations;
- b) compact in nature with a comfortable high density for intense interactions among competing urban forces and greater functional efficiency;
- c) organized land uses and circulation network for efficient economic transactions and social integration;
- d) attractive public places for recreation and community facilities for entertainment;
- e) walkable environment with safe roads in residential neighborhoods;
- f) community resilience against social and natural threats.

The basic aim of urban planning is to create livable residential areas or dwelling places with many other land uses in the cities and towns. Residential areas, habitats, and dwelling places tend to focus primarily on sustainability, where the needs of the individual persons, families or groups are met without compromising the interest of the future residents. Urban planning necessarily takes care of the issues of livability comprising of neighborliness, friendliness, tranquility, aesthetics, privacy, safety and so on. In absence of these opportunities, cities adversely affect the physical and mental health of the residents and consequently the sustainability of the residential areas (Hafiz and Islam, 2009). Armstrong and Head (2001) define livable neighborhoods as those which:

- a) focus on neighborhood centers that provide employment, goods and services, leisure activities and the opportunity to meet and socialize;
- b) have interconnected street network to reduce the distance to the centre to an enjoyable 10-minute walk for most people;
- c) offer choices to walk or cycle to reduce automobile dependence;
- d) use less energy is used as more journeys are completed on foot, e.g. to local (sometimes home-based) employment;
- e) where homes are built to take advantage of good solar orientation;
- f) a variety of housing densities can accommodate a variety of lifestyles;
- g) higher density around the neighborhood centers can support local enterprises, services and public transport.

Various design conventions suggest on the ways of creating great neighborhoods for comfortable living. These are identifiable centers with walkable size, integrated transport and communication network, walkable streets, and special sites for community facilities and civic amenities purposes (Hafiz and Islam, 2009). From various concepts, the following characteristics emerge:

- a) an internal street network facilitating internal circulation within the neighborhood and discouraging through traffic;

- b) should ensure separation of vehicular and pedestrian traffic;
- c) the road pattern discourages the primacy of automobiles;
- d) should be a walkable community with clear network of paths and walkways in order to prevent conflict with vehicular traffic;
- e) provision of an elementary school within the walking distance preferably within ¼ mile from the housing development;
- f) the provision of certain community facilities and third places within the vicinity of several neighborhoods and making them economically feasible;
- g) provision of adequate open space and outdoor recreational facilities that encourages social interaction.

In Bangladesh, most of the cities, towns and urban centers are grown largely before these places are even provided with some kind of land use plans for implementation. These spontaneous development cause major constraints for preparing and implementing Master Plans or Land Use Plans of urban centers. As a result, the existing difficulties of most kinds in urban life are due to unplanned urban growth and development.

The poor living and working in unhealthy environment suffers the worst kinds of difficulties in life. —END OF PART ONE

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

REFERENCES

ARMSTRONG, R. and Head, G.

- 2001 Liveable Neighbourhoods – Guiding New Developments for More Sustainable Urban Future. Planning Commission of Western Australia.

ASIAN DEVELOPMENT BANK (ADB)

- 2005 Final Report of ADB TA Project on Supporting Urban Governance Reform.
- 2004 Review of the Asian Development Bank's Poverty Reduction Strategy, June 2004.

BANGLADESH BUREAU OF STATISTICS (BBS),

- 2003 Population Census 2001: National Report (Provisional), Dhaka: Bangladesh Bureau of Statistics.

GOVERNMENT OF BANGLADESH (GOB)

- 2009a Bangladesh Economic Review, 2009. Dhaka: Ministry of Finance, Government of Bangladesh.
- 2009b The Local Government (City Corporation) Act, 2009. Dhaka: Ministry of Law, Government of Bangladesh.

- 2009c The Local Government (Pourashava) Act, 2009. Dhaka: Ministry of Law, Government of Bangladesh.
- HAFIZ, R. and Islam, I.
2009. «World Town Planning Day 2009: Planning for Livable Communities», paper in the Souvenir of World Town Planning Day 2009. Dhaka: Bangladesh Institute of Planners and Urban Partnerships for Poverty Reduction Programme (UPPRP).
- JACOB, A. and Appleyard, D.
1987 «Toward an Urban Design Manifesto», *APA Journal*, pp. 112–20.
- JAHAN, S. and Kalam, A.
2010. «Planning for Inclusive Urban Development: An Integrated Approach to Poverty Reduction», paper in the Souvenir of World Town Planning Day 2010. Dhaka: Bangladesh Institute of Planners, German International Cooperation (gtz), Bangladesh and Urban Partnerships for Poverty Reduction Programme (UPPRP).
- KALAM, Abul
2009 «Planning Dhaka as a Global City: A Critical Discourse», *Journal of Bangladesh Institute of Planners*, Vol. 2, pp. 1–12.
- RAJUK
1997 Dhaka Metropolitan Development Plan (DMDP) – Volume I: Structure Plan. Dhaka: Rajdhani Unyan Kartipakha (RAJUK).
- ROUF, M. A. and Jahan, S.
2007 «Spatial and Temporal patterns of Urbanization in Bangladesh» in Jahan, S. and Maniruzzaman, K. M. (ed.): *Urbanization in Bangladesh: Patterns, Issues and Approaches to Planning*. Dhaka: Bangladesh Institute of Planners.

Riflettendo su diverse forme di diritti umani

FABRIZIO TOSOLINI

L'incontro di un occidentale con l'Oriente pone alla sua mente molti interrogativi. Sembra infatti che in Oriente molto, se non tutto, si pensi e si faccia in modo diverso, alle volte perfino opposto rispetto all'Occidente. Uno di questi ambiti è quello dei diritti umani. L'Occidente mette in evidenza i diritti dell'individuo sopra la comunità; l'Oriente sottolinea il contesto comunitario nel quale tutti hanno dei doveri più che dei diritti.

Come rispetto ad altri ambiti, anche qui nasce la domanda: davvero l'Oriente e l'Occidente sono così distanti? C'è la possibilità di spiegare le differenze come risposte diverse date allo stesso problema, e — soprattutto — diverse solo per gradi? Si può rintracciare un percorso lungo la storia che colleghi questi due mondi, e lasci intravedere un ulteriore cammino? Esistono delle chiavi in questo senso, a partire da una sommaria rilettura dell'itinerario percorso dall'Occidente, e tenendo presente la possibilità statistica che l'eccezione rispetto alla regola non stia in Oriente, ma in Occidente.

Occorre partire dal fenomeno della Grecità, dalla particolare forma di cultura da essi sviluppata e diffusasi nel corso dei secoli, nel bacino del Mediterraneo, nel Medio Oriente, in Europa, nelle colonie Europee, e adesso in qualche modo in tutto il mondo nella variante tipica della cultura di mercato (chiamata così perché in essa l'unico parametro vigente è la compravendita: tutto si vende, tutto si compra, si pensa che la vita abbia questo unico scopo).

La storia della sua diffusione (*Graecia capta ferum victorem cepit*) mostra che essa possiede una grande forza di attrazione, e penetra, trasformandole, le culture con cui viene a contatto. Caratteristica della cultura Greca è un umanesimo di grande respiro, congiunto ad una ragione che vuole misurare su se stessa ogni cosa, ergendosi ad arbitro universale. Inoltre, e proprio per questo fatto, tale ragione è aperta, non esclude niente dalla sua indagine. Così, se da una parte si allargano gli spazi, fino alle dimensioni dell'impero, dall'altra si crea l'individuo, che in tali spazi si muove senza restrizioni, alla ricerca della propria gloria, e però fatica a trovare patria, un luogo dove riposare insieme ad amici dallo stress causatogli dal demone della propria ambizione.

In tale spazio si fa strada la percezione della forza di un mondo invisibile agli occhi ma pur reale e capace di attrarre il desiderio umano: il mondo delle idee, la presenza della verità. In Socrate tale anelito di verità soccombe, almeno a livello di cronaca, ma in Cristo

risorge; in Cristo la verità assume un valore assoluto, diventa ideale perseguibile all'infinito, capace di creare sempre nuove comunità. L'Occidente ha avuto Socrate, e Cristo.

Nel nuovo spazio creato dall'intenzione di Cristo prende forma un equilibrio, una armonia tra l'esigenza di infinito della ragione, questa volta vissuta nella relazione interpersonale con Lui, e il contesto dell'esistenza concreta, sia esso l'ambiente naturale o quello sociale. La persona (che è il livello più alto di esistenza umana) si realizza in armonia con ciò che la condiziona, non è limitata dai limiti, perché ha trovato uno spazio di crescita illimitata nel suo rapporto con Cristo, rapporto che illumina della sua qualità tutti i rapporti.

Una armonia in qualche modo di questo tipo sembra caratterizzare il Medioevo. Agli inizi dell'età moderna ritorna in qualche modo l'umanesimo greco: la città, l'industria, la finanza, l'università, la distruzione delle foreste per costruire palazzi, cattedrali e navi, l'eroe in tutte le sue forme: il gentiluomo, l'artista, il principe, il guerriero, il campione di Cristo, l'ingegnere, il mistico... Al contemplativo Platone, letto nelle abbazie, si sostituisce Aristotele, l'antenato degli scienziati, studiato nelle università cittadine. I palazzi dei nobili vengono affrescati con le antiche scene della mitologia greca — già peraltro usata nella Divina Commedia, in attesa dei divi dei film.

L'equilibrio tra desiderio illimitato del singolo e i limiti del contesto, che veniva vissuto nell'esperienza della persona creata da Cristo, si spezza di nuovo, praticamente obliando una realizzazione ormai raggiunta, e cercando nuove e impossibili altre sintesi. La volontà di potenza ricomincia a giocare tra un individuo, angosciato al suo interno ma sempre divorato dalla sua sete di infinito possedere, e un contesto apparentemente senza limiti, ma in realtà chiuso entro gli spazi del globo e della comunità umana, comunità che assume sempre più i contorni della propria nazione, in lotta con le altre. L'Europa vive i suoi 500 anni di Stati Combattenti (non che le guerre prima non ci fossero, ma avevano altri sensi), senza imparare molto (lo dimostra la crisi del sogno dell'unità Europea), perché la risposta viene cercata in un vicolo cieco.

La così chiamata età dei lumi commette un errore di prospettiva, pensando di essere, o di dover diventare, l'unica forma avanzata di cultura, destinata ad assorbire in sé tutte le altre. Sulla base di questo errore si fanno le dichiarazioni universali, che in realtà sono dichiarazioni di una cultura, e nemmeno maggioritaria. Anche se resta vero che la ragione greca continua ad esercitare la sua forza di attrazione. Combinando insieme forza industriale, potere militare, messa da parte della novità cristiana, l'Occidente arriva alle soglie del xx secolo con il sogno di poter omologare le altre culture sulla base dei suoi principi. Quanto segue segna il suo progressivo, e anche inaspettato risveglio.

In realtà, i diversi gruppi umani succedutisi lungo la storia hanno sempre saputo che l'individuo può sopravvivere solo in gruppo, e il diritto del gruppo è prioritario perché condizione del diritto del singolo. E anche che ci sono sempre dei nemici da cui ci si deve difendere (Qui si misura quanto in Occidente si viva di sogni, quando ci si chiede perché altre culture usino la violenza così facilmente e spesso). Se in epoche più remote ci si doveva difendere dalla forza della natura, in epoche più recenti è apparso sempre più chiaro che i grandi nemici sono gli altri gruppi umani, la loro sete di conquista.

In Oriente, questa serie di principi non è mai stata purificata nel messaggio di Cristo; per cui l'altro dalla mia cultura è ancora un barbaro, uno straniero (ma in Occidente, ora che gli stranieri sono vicini, non si considerano allo stesso modo?). Così si continua a pensare, in luoghi e culture che sono sì diverse tra loro, ma anche simili per il fatto di seguire questi principi. Questo ha spiazzato l'Occidente, che ha scoperto di essere semplicemente patria di barbari, tecnologicamente avanzati, certo, ma sempre barbari. Dall'Occidente si succhia tutto ciò che può servire ad acquistare su esso quel margine di vantaggio (tecnologico, economico, militare; secondo altri aspetti l'Oriente ritiene di non aver niente da imparare) che possa ristabilire la verità Orientale dei rapporti interculturali.

Si possono prolungare verso il futuro le linee così intraviste? Chiaramente, molti scenari sono possibili, e probabilmente si verificano insieme. Da una parte si può ipotizzare una vittoria dell'Oriente. In primo luogo, l'Occidente, prigioniero dei suoi sogni, si risveglierà troppo tardi. In tempo per veder cancellate conquiste che sperava di aver fatto una volta per sempre. A livello economico, di welfare, questa è già una triste realtà. Seguirà la dimensione culturale: l'individuo sarà costretto — e dovrà anche fare espressione di sincera gratitudine — a vivere al cenno dei potenti. Addio diritti umani universali, sogni di mobilità sociale e transculturale, preziosi articoli da museo delle civiltà. (Ma questi erano davvero diritti universali, o non semplicemente l'opera di una borghesia che voleva riconosciuto a tutti i livelli il proprio potere, sulla base della propria ricchezza e funzione sociale?). L'Occidente si era illuso di essere multiculturale. Lo era (si vedano le diverse culture d'Europa), ma all'interno di una comune tradizione. In futuro, dovrà imparare a diventare periferia, cultura marginale controllata da altri principi, quelli secondo i quali una tradizione sopravvive solo a spese delle altre. *Vae victis*. Sotto questo scenario, l'Occidente cederà terreno insensibilmente, trovandosi alla fine vinto, o si giocherà il tutto per tutto in grandi conflitti armati? E con quale esito?

D'altra parte si può immaginare anche una qualche forma di vittoria della *Graecia capta*, una penetrazione della sua ragione all'interno delle culture dell'Oriente. Al presente, è innegabile che una patina di questi valori sia stata stesa, soprattutto nelle città,

soprattutto dai media. Il grande interrogativo è se questo trend continuerà, se il bisogno di individuo metterà radici: perché i media (le loro eminenze grigie), come costruiscono, così distruggono, con la stessa facilità. Lo stesso vale anche per i server dei social media. Occorrerà in particolare vedere se ai potentati Orientali sembrerà utile promuovere questa maniera di vivere e pensare, in quanto ottimo strumento di controllo delle masse, un nuovo *panem et circenses* adatto al XXI secolo (già i *circenses* unificano il mondo). E anche se nascerà (se non è già in vigore, di fatto) una alleanza universale dei potenti e dei loro diritti, un accordo tra le aristocrazie dei diversi blocchi, in modo da controllare insieme – limitando però così ciascuno le proprie infinite ambizioni di dominio — le crescenti masse degli sfruttati. Borghesi di tutto il mondo unitevi.

Un altro scenario possibile è la lotta in Oriente, come ci fu in Occidente, tra le varie potenze e culture. Lotte dagli esiti più incerti, anche in funzione del rapporto con l'Occidente. In questo contesto, *vox clamantis in deserto*, si pone la proposta Cristiana. Condannata ad essere marginale, almeno fino a quando — l'esperienza mostra tristemente che funziona così, si legga il libro dell'Apocalisse — calamità epocali non costringeranno di nuovo la gente in ginocchio, a pregare e cercar di costruire rapporti veri, non di mercato.

D'altra parte è l'unica che propone una speranza, in quanto offre una strada per raggiungere l'infinito, che non comporta la distruzione dell'ambiente. Ma siccome vivere ecologici va contro la sete di denaro di alcuni, l'economia di mercato non finirà se non il giorno in cui non ci sarà più mercato: per mancanza di aria, di luce, di vita, di compratori...

In margine



La storia di p. Silvano Laurenzi

MATTEO REBECCHI

La sofferenza fa maturare la fede

SAKIKO IJICI

La storia di p. Silvano Laurenzi

MATTEO REBECCHI

Testimonianza di P. Silvano Laurenzi sx, trascritta e adattata dall'intervista registrata il 30 giugno 2011 e il 4 giugno 2012. Il testo è stato rivisto dall'autore.



Nel 1956 diventai sacerdote ed aspettai un anno per ottenere il Visto per entrare in Indonesia. Partii dall'Italia il 21 di Novembre del 1957 con la nave «Oceania» diretta in Australia. Eravamo in quattro: io, Padre La Ruffa, Padre Rossoni e Padre Morini. Navigammo per 21 giorni, da Genova a Jakarta. Arrivammo a Jakarta quando era scoppiata una sommossa. Sukarno, il Presidente, aveva deciso di espellere gli ultimi olandesi entro 48 ore, ad eccezione dei sacerdoti e delle suore, che erano necessari per portare avanti le scuole e gli ospedali. Le centinaia di passeggeri sulla nave erano emigranti Italiani diretti in Australia, in cerca di lavoro. Vedendo così tanti soldati al porto, ci gridavano di non scendere dalla nave perché avevano paura per noi: Jakarta era pericolosa. Scendemmo, diventando ospiti dei Fratelli Cristiani Olandesi, che dirigevano scuole. Dopo alcuni giorni, ripartimmo in nave per Padang (Sumatra), che era la nostra destinazione. Al porto di Padang fummo accolti da Mons. De Martino, il Prefetto Apostolico.

A Padang era scoppiata la rivoluzione contro il governo di Jakarta. Il prefetto Apostolico ci smistò per metterci al sicuro, perché la città di Padang era minacciata dai bombardamenti. Padre Rossoni passò a Bukittinggi, sui monti, a 100 km da Padang. Padre Morini, conoscendo l'inglese, fu mandato nella parte Est della missione, a Pekanbaru, dove si trovava il centro della Caltex, una compagnia petrolifera americana. Io e padre La Ruffa andammo a Payakumbuh, sui monti, oltre Bukittinggi, a 150 km da Padang. Tutto questo per poter studiare la lingua indonesiana in fretta. Padre LaRuffa era più fortunato di me perché, conoscendo l'inglese, si poteva arrangiare con libri di inglese-indonesiano. Io col mio francese non trovai alcun aiuto, non essendoci libri in quella lingua. Studiavamo tutto il giorno per poter balbettare le prime parole indonesiane. Eravamo isolati sui monti nella zona occupata dai soldati ribelli che si erano impossessati delle nostre scuole. La sera ci invitavano a stare con loro, quando ancora non capivamo nessuna parola.

Un bel giorno, rendendomi conto della difficoltà nell'imparare l'indonesiano senza una guida, mi venne un'idea geniale. Cercai nelle botteghe della cittadina dei libri per bambini, libri da asilo, con le figure e i nomi delle cose. Studiavo dieci ore al giorno ed imparavo tutto: non potevo essere da meno di un bambino dell'asilo! Mi feci un mio vocabolario. Mi aiutavo anche scrivendo parole italiane con la traduzione inglese e indonesiana a fianco. In questo modo imparai anche un po' d'inglese. Dai libretti dell'asilo, salii ai libri della I-II-III-IV elementare... e già potevo capire qualcosa. Parlare era più difficile, anche se ormai possedevo un bagaglio di qualche centinaia di vocaboli. Per la pronuncia e i suoni mi aiutavo ascoltando la radio, anche senza capire.

Il Prefetto Apostolico aveva messo al sicuro, lassù, la sua auto. Ormai stufo di essere segregati, azzardammo l'avventura di lasciare i monti e rientrare in città a Padang. Era un vero rischio, perché la strada (150 Km) era controllata dai ribelli. I cristiani ci sconsigliavano e pregavano per noi. Coprimmo la macchina con il segno della Croce Rossa e con la bandiera Italiana, ed in questo modo riuscimmo ad arrivare sani e salvi a Padang, dove è situato il nostro centro. Il Prefetto apostolico mi chiese di partire subito per Pekanbaru, nel Riau, la zona est della missione. Ci arrivai con un aereo militare. La comunità era composta di tre Padri e un Fratello coadiutore: P. Bizzotto, P. Morini, io, e Fratel Finozzi che gestiva uno studio dentistico. Io e P. Bizzotto, oltre che del centro di Pekanbaru, eravamo incaricati di tutta la zona est del Riau, fino alle isole di Bengkalis, Selatpanjang, sullo stretto di Malacca, con l'assistenza ai lebbrosi di Bagansiapiapi, ed ancora tutta la zona sud dell'Indragiri, con i centri Rengat ed Air Molek. Ci alternavamo.

Pekanbaru

Arrivai a Pekanbaru nel 1957, e vi rimasi fino al 1965. In questo ultimo anno fu realizzata la costruzione della chiesa santa Maria di Fatima, inaugurata dallo stesso Governatore. Intanto il lavoro pastorale andava avanti con piccole iniziative. Il primo seme fu la Legione di Maria: solo cinque membri, preghiera e visita ai poveri e ai malati.

Nacquero i primi chierichetti: erano dieci ragazzi, amici e simpatizzanti, non ancora catecumeni. Nessuno di loro era cattolico. Erano islamici o buddhisti. Mi sono trovato bene con i ragazzi. Gran parte di loro erano figli di soldati giavanesi, aperti e tolleranti. La domenica affittavo un mezzo di trasporto. Andavamo insieme a giocare a pallone, vicino al fiume. Furono proprio questi ragazzi ad aprirmi la porta per entrare nelle loro famiglie, facendo cadere tante paure e pregiudizi. Essi mi difendevano. Così i genitori mi invitavano a casa a bere il tè e fare una chiacchierata. Ricordo che in uno dei primi Natali

a Pekanbaru, i ragazzi vollero aiutarmi allestendo il coro per i canti di Natale. Era un primissimo piccolo segno di dialogo.

Un episodio particolare accadde alla fine di maggio del 1965, pochi mesi prima del colpo di stato dei comunisti (30 Settembre). Tre giorni prima dell'inaugurazione della nuova chiesa santa Maria di Fatima, noi del comitato eravamo in riunione aspettando gli altri. Nell'attesa, il parlare purtroppo scivolò in politica. Si toccò il cosiddetto «NASOKOM», la filosofia imposta dal presidente Sukarno (NAS = nazionalismo; O = religione; KOM = comunismo).

I tre principi non erano condivisi dalla Chiesa cattolica. Nel comitato era presente un'alta autorità governativa che cominciò ad elogiare questo NASOKOM, come una grande scoperta di Sukarno in modo da unire tutte le forze del Paese. Io provai a ricordare il pericolo del comunismo, materialista e ateo. La reazione di questo funzionario fu durissima, fino a minacciarmi, perché non condividevo la dottrina del Presidente. Mi salvai per miracolo perché nel frattempo era arrivato un'altra persona da tutti rispettata che era a capo del comitato della chiesa, che fece iniziare subito l'incontro. Sinceramente fu un momento in cui ho avuto paura.

Il giorno dopo arrivava da Padang il Vescovo Mons. Bergamin che già in Cina aveva sperimentato la filosofia e il carcere comunista di Mao. Egli mise i puntini sulle «i», con autorità e coraggio, dicendo apertamente che i cattolici non potevano seguire il NASOKOM. Questo insegnamento di Sukarno si era infiltrato dappertutto, influenzando addirittura qualche Vescovo. Per la stessa ragione, a Pekanbaru, fummo costretti a sciogliere il gruppo dei giovani cattolici. Il 30 Settembre 1965 i comunisti tentarono il colpo di stato. Fu una carneficina di generali, alti militari e civili. La reazione del Gen. Suharto fu tremenda: si parla di circa tre milioni di morti!

Con i lebbrosi di Bagansiapiapi

Da Pekanbaru raggiungevo i lebbrosi a Bagansiapiapi, sulla costa nord est di Sumatra, sullo stretto di Malacca. Per sette anni ho seguito i lebbrosi, come un dono di predilezione da parte del Signore. Bagansiapiapi, è un mondo unico, difficile da descrivere: una città isolata sul mare, condizionata dalle maree, dove la gente vive di pesca. È gente lasciata a se stessa, di maggioranza cinese, immigrata da più di duecento anni, in cerca di lavoro e sopravvivenza. È una cultura cinese antica, con la propria lingua, costumi, culti ed espressioni religiose, residui di antiche tradizioni. Poi corruzione, malavita, oppio, morfina, cocaina, prostituzione, materialismo, malattie e lebbra. I viaggi erano sempre difficili

e avventurosi per le maree, sempre incerti e senza date fisse, della durata anche di dieci giorni.

Il primo impatto con i lebbrosi fu davvero scioccante. E pensare che ero preparato spiritualmente, aspettando l'evento come una delle più belle grazie del Signore. Ma davanti a tanta sofferenza e miseria umana, inimmaginabile, un senso di ribrezzo e di rigetto mi bloccò. Un grido voleva uscire dalla mia gola: «Non è possibile!». Improvvisamente percepii nel profondo del cuore una voce. Era la voce di mia mamma: «Silvano, è Gesù!». Era la stessa voce di mamma quando eravamo piccoli. Spesso trattavamo con poco rispetto i poveri, i barboni, i bisognosi che venivano a casa per un aiuto, per un pezzo di pane, per un po' d'accoglienza. Mamma mi diceva: «Silvano, quello è Gesù!». Quelle parole le avevo scritte nel cuore. Quindi, incoraggiato da mamma, si ruppe il ghiaccio. Entrai con un grande sorriso, con tanta gioia, per incontrare tanti, tanti Cristi sfigurati e per dare loro un po' di amore. Sarei rimasto con loro tutta la vita!

Imparai tante cose da loro. Particolarmente la preghiera davanti al Tabernacolo e la forza dell'Eucaristia. Pregavano a lungo, durante il giorno, in chiesa, davanti all'altare. Piangevano e chiedevano aiuto a Gesù. A guardarli, mi riempivo di commozione. Un tempo erano abituati ad usare la droga, la morfina, l'oppio, per attutire il dolore dentro il midollo delle ossa. Ma credevano alla forza di Gesù: «Venite a me, voi stanchi, sfiniti, voi lebbrosi, emarginati, disperati, Io vi darò aiuto e speranza». Ci credevano. E così avevano smesso di usare ogni specie di droga. A volte, stando in chiesa, li vedevo arrivare alla spicciolata, trascinandosi. Si portavano vicino all'altare. Con i moncherini prendevano la tovaglia, la tiravano, la stringevano, gridando: «Gesù, Gesù aiutami!». E lasciavano su quelle tovaglie i segni delle loro stimmate: sangue e pus.

La Domenica era una vera festa. Si vestivano di bianco, mettevano le scarpe di stoffa o da tennis, per sembrare sani... Si trascinavano per la Messa solenne. Essi stessi cantavano la Messa degli Angeli. Dopo la Messa ci si sedeva tutti insieme, sotto la veranda della chiesa, per un po' di ricreazione, per mangiare qualche biscotto e bere qualche bibita. Erano impressionanti quelle scarpe quasi vuote, che nascondevano i resti dei loro piedi.

Una mattina consumai tutte le ostie e lasciai il Tabernacolo vuoto perché dovevo assentarmi per più di due mesi. Non era permesso lasciare a lungo l'Eucaristia senza la presenza del sacerdote, per paura di profanazione e sacrilegi. La protesta dei lebbrosi fu forte: «P. Silvano, tu ci porti via Gesù, ci lasci soli, senza Gesù. Chi ci aiuterà? Ci obblighi a tornare alla droga?». Non sapevo cosa rispondere, schiavo anch'io della legge. Il Vescovo non poteva darmi il permesso. Solo il Papa poteva. Scrissi una bella lettera a Papa Giovanni XIII, perorando la causa dei lebbrosi ed assicurando rispetto e sicurezza. Da casa portai

la lettera e la penna per la firma dei lebbrosi. Ma ero proprio un ingenuo: come avrebbero potuto i lebbrosi firmare senza mani, senza dita? Presi allora il tampone dell'inchiostro. Così la lettera fu segnata (sporcata) dai loro moncherini. Il Papa rispose positivamente, ricordando il rispetto e la sicurezza. Addirittura arrivò dal Vaticano, un Tabernacolo con serratura di sicurezza. Era un dono di Papa Giovanni ai lebbrosi di Bagansiapiapi. E grande, grande fu la nostra gioia.

Un giorno mi trovavo lontano da Bagansiapiapi, in visita ad alcune stazioni sullo stretto di Malacca. Fui raggiunto da un telegramma dei lebbrosi. Mi chiedevano di rientrare subito per qualcosa di grave. Non mi era facile partire subito perché dovevo aspettare l'altra marea e trovare una barca che andasse a Bagnansiapiapi. Arrivai una decina di giorni dopo. Al lebbrosario trovai Filippo, un uomo sulla trentina, accovacciato in un angolo buio, solo pelle ed ossa, abbandonato da tutti. Filippo, sfinito e disperato, aveva tentato il suicidio. I compagni lo avevano salvato. Ma adesso lo punivano, sapendo che il suicidio è il peccato più grave. Lo avevano salvato, ma poi lo avevano abbandonato. Normalmente il lebbroso non muore di lebbra, ma per le complicazioni, il deperimento, la tubercolosi, la bronchite, oppure perché si suicida. Non è difficile. Una cinghia del pigiama legata al collo e alla maniglia della porta. Uno strattone, e si passa all'aldilà. Filippo ne fu risparmiato. Lo avvicinai con tanta pena. Pregammo e lui, con un filo di voce, mi disse: «Padre, perdonami. Non ce la faccio più. Aiutami a morire bene!». Gli fui vicino per qualche giorno, preparandolo al grande passaggio. Morì, che eravamo solo noi due. Una morte cristiana, serena. Mi inginocchiai e pregai: «Grazie Gesù, perché mi hai fatto missionario. Mi hai portato qua in capo al mondo per aiutare Filippo a morire bene. Hai ricompensato largamente ogni mio piccolo sacrificio. Grazie Gesù».

Selatpanjang

Selatpanjang è una cittadina su un'isoletta, sempre sullo stretto di Malacca, al confine della diocesi di Padang. Tutta la città era costruita in legno, su palafitte, a motivo delle inondazioni causate dalle maree. Così pure la chiesetta, la casa del missionario, la casa delle suore e la scuola. Il missionario incaricato, P. Pozzobon, era rientrato in Italia per motivi di salute. Un tumore lo portò in seguito alla tomba. Così Selatpanjang rimase vuota. Da Pekanbaru vi andavamo ogni due mesi circa, ma mancando il missionario, tutto il complesso era rimasto vuoto. Quella volta arrivai là il 19 di febbraio 1962, per celebrare con i cristiani il Natale. Davvero fuori tempo massimo! Poi rientrai a Pekanbaru. Dopo solo tre giorni, la domenica mattina, prestissimo, scoppiò un incendio su una barca a motore

in panne nel porto di Selatpanjang. Le fiamme si propagarono anche perché in ogni casa c'era una riserva di carburante per i pescatori e così tutta la città andò distrutta, compreso il nostro complesso. Fu un durissimo colpo anche per me! Pensavo che non ce l'avrei più fatta a tornare a Selatpanjang; anche il missionario può avvilirsi nel momento della prova. Mi venne in aiuto un bravissimo uomo, con una fede robusta, il capo della dogana di Selatpanjang. Sua moglie aveva partorito un bambino e bisognava battezzarlo. Il capo dogana venne allora a prelevarmi a Pekanbaru, con una nave del governo e mi portò là a vedere il disastro di una città bruciata. Egli mise a disposizione la sua casa, in muratura, al margine della città, per ospitare il missionario, per la preghiera e l'incontro con i cristiani. Addirittura propose al Vescovo di vendere la terra di proprietà della Chiesa al centro della città e di costruire un nuovo complesso in muratura più in periferia. Il tutto si realizzò negli anni seguenti. La fede dei nostri laici dà forza anche al missionario!

Regione dell'Indragiri: Rengat e Air Molek

Si tratta di una zona a circa 300 km a sud di Pekanbaru, sempre nella diocesi di Padang. Rengat ed Air Molek sono due stazioni lontane. Ci si andava ogni tre o quattro mesi. A Rengat eravamo ospiti della famiglia del dottor Tanzil, un simpatizzante, mentre la moglie e i figli erano già cattolici. Ci davano ospitalità, vitto e alloggio, e spazio per la preghiera con i cristiani. Noi avevamo bisogno di uno spazio per la presenza continua di un catechista, ma sarebbe stato impossibile realizzarlo per le difficoltà ambientali. Allora chiesi aiuto a questo dottore per poter acquistare, a suo nome, un fabbricato a due piani, un ufficio che stava chiudendo l'attività. Il primo piano sarebbe stato adibito ad abitazione del catechista, mentre il pian terreno sarebbe stato utilizzato per la preghiera dei fedeli e per la catechesi. La cosa riuscì. In seguito il dottore donò fabbricato alla Diocesi che lo ha utilizzato per cinquanta anni. Solo da pochi mesi è stato ristrutturato e trasformato in chiesa che è stata benedetta dal Vescovo di Padang il 16 ottobre 2012. In cinquanta anni il seme è cresciuto ed ha dato frutti.

Ad Air Molek mister Bollier, un ricco signore di nazionalità svizzera, protestante, era proprietario di una grossa piantagione di alberi da gomma. Aveva due figli cattolici, Oscar ed Ella. Oscar morì a 18 anni. La casa di Ella divenne un po' la casa di Betania dei missionari che arrivavano laggiù per la visita ai cristiani: ospitalità, preghiera, incontri. Ella stessa si interessò per convincere il papà a donare alla Chiesa un gran pezzo di terra con una casa per il catechista. Il papà acconsentì, con la promessa da parte nostra di custodire in quel luogo la tomba del figlio Oscar, al cui fianco è ora sepolto anche il padre.

Su quella terra sono nate le opere missionarie, la chiesa, la casa dei padri e le scuole. La chiesa, dedicata a Santa Teresa, è stata inaugurata e benedetta dal Vescovo di Padang, il 15 ottobre 2012. La signora Ella, ormai anziana, vive oggi a Jakarta, con i figli e nipoti. Spesso ci telefoniamo per ricordare i primi passi lassù. È la storia di un altro seme piantato, cresciuto, con tanti frutti per il Regno di Dio¹. —FINE PRIMA PARTE

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

1. Matteo Rebecchi è un Missionario Saveriano ed è attualmente Rettore dello Studentato Filosofico Saveriano di Jakarta (Indonesia).

La sofferenza fa maturare la fede

SAKIKO IJICI

Ho iscritto mia figlia alla scuola cattolica per l'infanzia della chiesa di Kanoya. Le suore erano molto brave ed ero entrata in rapporti molto familiari con loro, in particolare una suora missionaria spagnola che mi aveva insegnato molte cose della fede. Quando andavo alla chiesa i cristiani erano tutti molto gentili, mi sentivo accolta, e così assieme alla mia piccola figlia ho preso il Battesimo amministratomi da un missionario Saveriano. Per diversi anni, con mia figlia, ho regolarmente partecipato all'Eucarestia domenicale, ma poi sono successe tante cose nella mia vita e pur sentendo nel mio cuore che ero cristiana (e anche provando un certo rimorso), ho smesso di andare alla chiesa. Dopo la morte di mio marito ho deciso di riavvicinarmi alla chiesa per riscoprire la fede che avevo abbracciato diversi anni prima, e in questo spinta soprattutto dal sentimento piuttosto che da sottili ragionamenti. Adesso sono contenta di questa mia scelta e ho iniziato a comprendere molte cose del mio essere cristiana, cerco di partecipare all'Eucarestia tutte le volte che posso anche nei giorni feriali, leggo la Bibbia e capisco veramente che la mia vita è sorretta da Dio ed è salvata dal Signore Gesù che mi sforzo di seguire.

Recentemente ho avuto modo di leggere e studiare il libro di Giobbe e questo mi ha aiutato a ripensare alla mia esperienza e di dolore e di sofferenza più acuta. Leggendo degli amici di Giobbe che si erano recati a consolarlo, ho provato un forte senso di rifiuto e di repulsione. Non riuscivo davvero a capire. Pensavo dentro di me di aver frainteso quanto vi era scritto, e allora ho riletto con calma e attentamente quel libro per convincermi che effettivamente il loro atteggiamento nei confronti di Giobbe era errato. I loro monologhi nei confronti di Giobbe non mi sembra siano né consolatori né intendano rimproverarlo o sgridarlo per i suoi peccati. Se quegli amici avessero veramente voluto aiutare Giobbe avrebbero dovuto accostarsi a Lui in modo discreto e rimanere in silenzio a soffrire accanto a lui. I lunghi discorsi di lamento e le rimostranze di Giobbe in quella terribile situazione sono così più che comprensibili.

Quando ripenso alla mia esperienza di dolore e di sofferenza, mi accordo che rispetto alla profonda fede di Giobbe la mia è immensamente minore. Giobbe è sempre stato fedele a Dio, mentre io, invece, non proprio. Quando mi trovavo in quei momenti di sofferenza pregavo in continuazione il rosario per recuperare un po' di pace e sollievo

ma alla fine, non ottenendo l'effetto desiderato, decisi di lasciare il rosario in un cassetto e abbandonare la fede.

All'inizio di luglio, mio marito si era sentito molto male durante la notte. Il mattino seguente fu ricoverato urgentemente all'ospedale. Mentre ero con lui sull'ambulanza che lo portava all'ospedale, vedendo quanto stesse soffrendo, mi sentivo quasi morire dentro. Ricordo che per lenire quel dolore avevo preso dei tranquillanti che mi avevano sì fatto sparire il dolore, ma in compenso mi avevano procurato come delle allucinazioni. Quei calmanti erano così forti che mi fecero persino dimenticare che una decina di giorni prima era morta mia madre e avevamo appena celebrato il suo funerale.

Rimasi in quell'unità di cura intensiva dell'ospedale vicino a mio marito per tutto il tempo del ricovero. Vedendo mio marito soffrire, soffrivo anch'io con lui e non sapevo cosa fare per aiutarlo. Poi i medici mi hanno spiegato che ero in preda ad una specie di «sindrome da unità di cura intensiva»: trasmettevo a mio marito quanto i medici mi riferivano della sua malattia e eseguivo come un automa tutto ciò che essi mi dicevano. Ma mio marito, preso dalla sofferenza, non mi prestava alcun ascolto, al contrario cercava continuamente di strappare via i tubicini ed i fili che lo connettevano alle macchine che lo tenevano in vita. Stavo vicino a lui ventiquattro ore su ventiquattro, ed era una guerra continua: mi sembrava di impazzire per il dolore e la sofferenza.

Non avevo il tempo neppure di farmi una doccia o di asciugarmi il sudore, riposavo ogni tanto ai piedi del letto di mio marito e solo qualche rara volta, quando ormai sentivo di essere completamente stremata, mi recavo nello stanzino a disposizione per i parenti per riposarmi un po'. Ma assistendo mio marito giorno e notte, non si può certo chiamarlo riposo. Di fatto né la mia mente né il mio cuore non riuscivano mai a trovare un intervallo di sosta. L'unico momento in cui ero sola era quando andavo ai servizi. Mi sentivo come una piccola foglia staccata dalla pianta e scaraventata lontano nella bufera. Dopo alcuni giorni, cominciai ad abituarci a questa situazione di dolore e quando veniva mia figlia a darmi il cambio per assistere mio marito, mi recavo nel suo appartamento a fare la doccia.

Nei momenti di sofferenza, la presenza di qualcuno accanto a noi di cui ci si può fidare ci aiuta a sentire come anche altri comprendano il nostro dolore. Se invece si è soli, la solitudine e lo sconforto diventano davvero enormi.

Mio marito si era sentito male esattamente dieci giorni dopo che era morta mia madre. E i due dolori si erano sovrapposti dentro di me. L'emorragia cerebrale che aveva colpito mio marito era stata bloccata, ma ora si era formata dell'acqua nei polmoni. Mio marito, che aveva sempre posseduto un'intelligenza vivace e inesauribile, ora aveva lo

sguardo perso nel vuoto e non riusciva a capire nulla di quel che gli dicevo. Ero disperata e mi chiedevo in continuazione cosa gli stesse succedendo. I medici mi dicevano che col tempo l'acqua nei polmoni sarebbe stata riassorbita e che tutto sarebbe rientrato nella normalità. Prima che ciò accadesse, però, mio marito era ormai morto.

Era venuta meno mia madre, mio marito era in una condizioni disperate: se in quell'occasione fossi stata realmente presente a me stessa, forse sarei stata molto più forte e reattiva. Invece non fu così. Nel profondo del mio dolore mi resi conto di essere rimasta sola, o meglio ancora, capii finalmente che la vita si vive fundamentalmente da soli. Finora la mia vita era stata come camminare su una strada pianeggiante e molto tranquilla: ogni cosa andava più o meno per il verso giusto senza che avessi bisogno di impormi o lottare più di tanto, e così mi ero convinta che questa mia strada sarebbe sempre proseguita così.

Ora invece mi trovavo di fronte ad un muro immenso, quello del dolore che dovevo superare, e al di là di esso si spalancava l'abisso della solitudine. Compresi che ora il mio mondo sarebbe diventato come una valle profonda e oscura al cui fondo avrei dovuto continuare a camminare completamente sola. È stano a dirsi ma in quell'occasione non mi posi neppure le domande: «Perché? Perché questo? Perché proprio a me? Perché sono così infelice?» Pur provando una profonda lacerazione interiore, mi dicevo che dovevo dimostrarmi figlia di mia madre, la quale era stata una persona estremamente coraggiosa. Mi dicevo che dovevo essere forte e che non dovevo farmi vedere debole. Pertanto pur piangendo sopportavo tutto e cercavo di comportarmi nel modo più razionale possibile.

La mia vita cominciò a sembrarmi colma di cose tristi e dolorose, e in effetti soffrivo molto. Dopo due mesi dalla scomparsa di mia madre, per la festa dei morti, volli assolutamente ritornare a Kanoya e qui mi fermai per due giorni in casa di un'altra mia figlia. Arrivai che era mezzogiorno. Di solito sia in casa che fuori indossavo i miei bei vestiti tradizionali, il *kimono*, sentendomi a mio agio in ogni circostanza, ma quando mi trovai a dover assistere mio marito mi resi conto con grande meraviglia che non avevo con me alcun vestito occidentale, vestiti questi che senz'altro sono molti più pratici da indossare in ospedale. Decisi allora che prima di ritornare a Kanoya avrei fatto bene a comperare alcune camice e dei pantaloni in qualche negozio di abiti occidentali, e così feci.

Durante il viaggio dal finestrino della corriera potevo vedere la casa natale di mia madre. Era molto caldo e pensavo che se mia madre fosse stata viva sarei andata a dirle: «Mamma, fa molto caldo! Per favore offrirmi qualcosa di fresco», e lei come sempre sarebbe corsa a portarmi qualcosa da bere. Il solo ricordo del bicchiere fresco o della tazza di tè offerto dalle mani di mia madre mi rendeva molto triste, e volevo piangere dalla

disperazione per la solitudine che mi assaliva quel dolce ricordo. In quella casa adesso viveva mi sorella con la sua famiglia. Faceva molto caldo, avevo una sete insopportabile, ma proseguì lo stesso il mio viaggio senza fermarmi. Mi sentivo come un pulcino solo e sperduto in preda al suo dolore e alla solitudine, e non riuscii a trattenere le lacrime. La sofferenza del cuore provata in quel viaggio non mi è possibile dimenticarla. Certamente vorrei dimenticare tutto ciò che è triste, che provoca dolore o sofferenza, ma purtroppo questo non mi riesce possibile, e ogni tanto riaffiora dalla mia mente questo o quel ricordo particolare.

Leggendo il libro di Giobbe ho avuto modo di ricordare tanti episodi di dolore personale, ma ora mi accorgo che non sono solo ferite visibili sul mio cuore, ma sono diventate anche segno concreto dell'amor di Dio per me. Allora mi sentivo triste ed abbandonata perché non mi rendevo conto che il Signore mi era vicino. Tuttavia, il fatto di aver gettato il rosario nel cassetto, di essermi dimenticata di rivolgermi a Dio e di gridare a Lui la mia disperazione, non riesco assolutamente a considerarlo un errore. Quando mia figlia senza pensarci due volte mi risponde male, e io le brontolo dietro fino a volte ad arrabbiarmi e a litigare con lei, ciò non significa che la nostra relazione venga trasformata o distrutta: di certo io continuo a volerle bene come prima. È pur sempre mia figlia. Lei può rispondermi perché sono sua madre, anche se suppongo che sul posto di lavoro non si atteggi mai in questo modo. Tra madre e figlia c'è una profonda relazione di fiducia e pertanto può permettersi di rispondermi anche in malo modo. Questa relazione che ho con mia figlia sembra molto a quella che io avevo con mia madre. Anche lei, infatti, era orgogliosa di me fino al punto da gioire mentre mi diceva: «Sei diventata così grande che riesci persino a rispondere a tua madre!».

Sono convinta che noi cristiani diventiamo adulti nella fede brontolando e prendendocela con Dio. Non siamo dei «robot» che annuiscono sempre e eseguono meccanicamente quello che Lui dice. Noi esseri umani siamo piccoli e meschini e non riusciamo a capire il cuore grande di Dio Padre. Pertanto lo ignoriamo, oppure andiamo a brontolare e a prendercela con Lui. Fino a quando giunge il momento in cui ci si aprono gli occhi e cominciamo a capire qualcosa di più di Dio e della vita.

Rileggendo il libro di Giobbe ho avuto modo di ripensare ai miei antichi dolori ed alle ferite di cui porto ancora le cicatrici. Osservandole ora ho avuto modo di sperimentare la vicinanza di Dio¹.

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

