

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

4

## Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

### **DIRETTORE**

Tiziano Tosolini • Giappone

### **REDAZIONE**

Everaldo Dos Santos • 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. 4

2013

---

- 191 Teologia Post-umana  
Tiziano TOSOLINI

## RELIGIONI E MISSIONE

- 197 A Study of the Catholic Hymnals in Taiwan  
after Vatican Council II  
Iee-ming Paulus CHANG
- 211 La mappa infranta e le sospirate parole  
La povertà guardata negli occhi  
Danierle SARZI SARTORI

## CULTURA E SOCIETÀ

- 231 Bolaka  
Marino RIGON
- 235 La visione del mondo dei Giavanesi  
Jean-François MEURIOT

## IN MARGINE

- 243 «Show Me Your Humanity and I Will Show You Your God»  
Eugenio PULCINI
- 246 Perché prendere il battesimo?  
Chiara Eiko SHINDO

INDICE 2013

## Teologia post-umana

---

TIZIANO TOSOLINI

L'evoluzione, in particolar modo quella umana, ricopre un ruolo fondamentale nel discorso post-umano. *L'homo sapiens*, si afferma, è comparso sulla terra per una combinazione di fattori del tutto accidentali che sono stati prodotti dalla selezione naturale. Da un punto di vista umano, questo significa che non vi è alcuna certezza che *l'homo sapiens* continuerà a godere della vantaggiosa situazione di cui si trova a vivere, e che è necessario riconciliarsi con l'idea che il suo futuro è destinato a rimanere per sempre aperto, contingente e incerto e, proprio per questo, sconosciuto e indeterminato.

Ebbene, questa radicale interpretazione del destino umano sta in qualche modo beneficiando anche del supporto di alcune elaborazioni teologiche, soprattutto da parte di esponenti che cercano una sintesi concettuale tra il discorso su Dio (*teo-logia*) e gli esiti a cui sono pervenuti la biologia, la biochimica e il naturalismo religioso. Le riflessioni di pensatori come Arthur Peacocke (1924-2006), Gordon Kaufman (1925-2011) e Hefner Philip, ad esempio, anche se nascono e si muovono all'interno del movimento postmoderno, condividono con il post-umano l'idea che Dio, anziché essere onnisciente e onnipotente, ha perso irrimediabilmente le sue qualità di creatore e di redentore, e che l'uomo si trova ora nella privilegiata situazione di affiancarlo (se non addirittura di sostituirlo) con l'apporto della sua personale creatività e genialità. Più che essere una realtà da avvicinare con «timore e tremore», Dio è visto come un essere che è esso stesso sottomesso alle incontrollabili leggi dell'evoluzione, e ogni idea che possiamo farci di Lui deve essere intesa come un prodotto concettuale e culturale da rivedere e reinterpretare costantemente.

Nel suo *In the Beginning... Creativity* del 2004, ad esempio, Gordon Kaufman annuncia di esser finalmente riuscito nell'intento di parafrasare in maniera soddisfacente le parole iniziali del vangelo di Giovanni (oltre che quelle della famosa frase espressa da Goethe nel suo *Faust*, «All'inizio era l'azione») riadattandole nella seguente maniera: «All'inizio era la creatività, e la creatività era presso Dio, e la creatività era Dio. Tutto è stato fatto per mezzo della creatività, e senza creatività nulla è stato fatto di ciò che esiste». Il riesame di queste parole evangeliche si è reso necessario perché Kaufman è convinto che tutte le idee teologiche, se usate dall'uomo per dare un orientamento alla sua vita, devono essere ri-comprese come semplici prodotti dell'immaginazione umana. Il compito della teologia post-umana è ora quello di rigettare le immagini antropologiche e antropomorfe di Dio (tutte idee

che hanno dato vita a quelle minacce ambientali e belliche che oggi mettono in pericolo la nostra stessa sopravvivenza) e guidare le ideologie e istituzioni del passato lungo una direzione più umanizzante e pacifica. Trasformando il nome di Dio in una forma verbale (dal Dio visto come «persona» al Dio inteso come «creatività» — operazione che in passato era già stata tentata dal filosofo Ludwig Feuerbach), Kaufman afferma che l'uomo ha il dovere di ripensare la sua esistenza su scala mondiale sapendo che la responsabilità ultima di tutte le sue decisioni e del suo futuro ricade interamente sulle sue spalle.

Stando così le cose, e vista la sua inutilità, ci si potrebbe chiedere come mai Kaufman non rinunci una volta per tutte a servirsi del termine «Dio». Di fatto egli ammette che anche se «Dio è morto», è necessario ritenerne il concetto e utilizzarlo come un potente «simbolo motivazionale», un simbolo che deve però essere considerato accattivante dall'uditorio postmoderno. E dato che questo uditorio concepisce la creazione in termini puramente biologici, non c'è alcun bisogno di ricorrere all'idea di una divinità creatrice: infatti la si può benissimo sostituire con il concetto di «creatività» (o, secondo Peacocke, con l'idea di un Dio inteso come *creatio continua* in cui l'uomo emerge come Suo collaboratore e partner nella formazione della realtà, un concetto questo che Hefner approfondisce con la nozione di «creatura co-creante», in cui l'uomo partecipa con la sua tecnologia a indirizzare i processi naturali verso una più ampia libertà sfociando così inevitabilmente nella realizzazione dell'uomo *techno-sapiens*).

Lo scopo di Kaufman è ovviamente quello di reinterpretare il simbolo «Dio» alla luce della nostra drammatica situazione ecologica, e di dimostrare che la fede in «Dio» può ancora risultare determinante per risolvere i problemi che affliggono l'umanità. Lo scopo della teologia non è quindi quello di scoprire e riflettere sul significato di Dio e sul rapporto che l'uomo intrattiene con Lui (e viceversa), quanto piuttosto quello più «umile» di salvaguardare la nostra sopravvivenza come specie. Kaufman cerca quindi di formulare un concetto di Dio che sia giustificabile all'interno del nuovo paradigma teologico i cui concetti fondamentali sono ora quelli evuzionisti ed ecologici. Ecco perché l'idea di un Dio creatore deve essere sostituita con una nozione di divinità che ispiri un'azione non più teleologica, quanto piuttosto un'attività fortuita e casuale il cui risultato è del tutto inaspettato e frutto di un'imprevista serendipità.

Ebbene, che cos'è questa «creatività»? La creatività, secondo Kaufman, è una forza onnipresente che può essere descritta attraverso tre modalità: 1. il venire all'essere dell'universo; 2. il cambiamento prodotto dall'evoluzione; 3. un'espressione simbolica. Quest'ultima modalità, pare superfluo dire, è il perno su cui ruota tutto il pensiero di Kaufman: infatti, è mediante il potere dell'espressione simbolica (cioè di un Dio che non è

tanto l'oggetto o la sorgente della creatività, quanto piuttosto la sua proiezione) che gli uomini possono organizzare in maniera proficua le proprie esistenze all'interno del discorso evoluzionista e ecologista. Questo è tanto più vero se si considera che Kaufman non solo rigetta l'idea di un «Dio» inteso come «persona», ma afferma con forza il fatto che la specie umana è ora coinvolta nel processo creativo di formazione della realtà «all'interno delle relazioni vitali del pianeta Terra» sviluppando attitudini e attività che «assecondino e rientrino all'interno di questa creatività vivente». Ed ecco dunque spiegata l'alternativa ultima dell'uomo contemporaneo: se l'uomo non cor-risponde a questo richiamo vitale, allora sarà condannato all'estinzione; se invece vi risponde in modo adeguato sarà ricompensato con il dono di una creatività fortuita o serendipica.

Per affrontare questa alternativa, l'uomo sarà senz'altro costretto a ideare nuovi valori, anche se non dovrà farlo *ex-nihilo* perché la ricchezza della sua storia contiene già dei simboli espressivi da cui poter trarre ispirazione. Uno di questi, ad esempio, è rappresentato dalla novità espressa nelle parole e nelle opere di Gesù. Ciò che a Kaufman interessa della figura di Gesù non sono tanto le immagini cristologiche presentate dal Nuovo Testamento (tutte raffigurazioni, queste, che devono essere scartate a causa della loro nocività o inutilità per il genere umano), quanto piuttosto tutti quegli elementi riguardanti la riconciliazione, l'amore, la pace e l'attenzione per i propri nemici presenti nella predicazione di Gesù e che possono diventare un modello di come una persona possa vivere più umanamente la sua vita. L'unico parametro di cui l'uomo dispone per il suo discernimento e per le sue scelte — così come l'unico oggetto veramente degno della sua venerazione e devozione — è quindi la creatività, una creatività che vede in Gesù un modello pienamente riuscito e un esempio ispiratore da seguire.

Che cosa accomuna quindi la teologia postmoderna di Kaufman con il discorso sviluppato dal post-umano? Innanzitutto il fatto che entrambe sono «religioni trasformative»: l'uomo ha il potere, soprattutto mediante la tecnologia, di plasmare se stesso e il suo ambiente naturale, sociale e politico seguendo la sua peculiare interpretazione storicista del reale. Di più, la figura di Gesù — finalmente liberata dai ceppi del mondo primitivo biblico — incarna una potenzialità soggettiva che però è già da sempre insita e latente in ciascuno di noi. In questo senso la dottrina dell'incarnazione, della salvezza, della risurrezione e della caduta dell'uomo devono essere reinterpretati come delle semplici espressioni simboliche che appartengono ad un lontano passato. Il Dio che Gesù chiamava «Padre», non è più una persona da ascoltare e proclamare, ma solo il prodotto della nostra immaginazione creativa. Infine, il Gesù che Kaufman vede appropriato per l'uomo d'oggi è un Gesù che è privo (e privato) di qualsiasi potere redentivo: se di peccato

si può parlare, infatti, esso non è più connesso alla disobbedienza nei confronti di Dio o all'allontanamento dal Suo amore, quanto piuttosto alla mancata realizzazione del proprio potenziale (Peacocke), oppure al fatto di venir meno alla propria intrinseca vocazione di esseri creativi (Kaufman) o co-creativi (Hefner).

Che cosa annunciano dunque queste nuove teologie post-umane? A che cosa ammontano questi concetti ibridi che emergono dallo strano connubio tra la scienza umana e il «discorso» o l'«indagine» su Dio? A non molto, sembra. Per quanto riguarda l'uomo, si può innanzitutto dire che la trasformazione subita da questo «nuovo Adamo», lungi dal partorire una nuova creatura unita a Cristo, pare corrispondere semplicemente ad versione migliorata e potenziata di quella antica. Ciò che qui conta, infatti, non è essere «uno in Cristo» così da diventare una «nuova creatura» (2Cor 5,17; Gal 3,27–28), ma l'attività di auto-trasformazione che assume Gesù come modello a cui ispirarsi.

A livello cristologico, poi, le teologie revisioniste di Kaufman, Peacocke e Hefner ci presentano un evento-Gesù la cui vita termina miseramente sulla croce, e il cui Dio che egli invoca è solo un simbolo muto di una creatività che continua imperterrita a generare la storia in maniera misteriosa e accidentale.

Infine, e per quanto riguarda Dio, si deve affermare che l'illusione di creare (o co-creare) degli esseri post-umani immortali, o una vita indipendente da qualsiasi richiamo divino, non serve ad altro che a distanziarci ulteriormente da quella Parola vivente che era all'inizio dei secoli e che farà sentire ancora la sua Voce alla pienezza dei tempi. Una Parola di vita e di amore che i teologi postmoderni e post-umani paiono barattare senza apparente nostalgia per quel silenzio sconfinato e disabitato, anonimo e sconosciuto la cui unica funzione sembra sia quella di perpetuare una creatività senza scopo, fine a se stessa, una forza di cui nessuno (e ora nemmeno Dio) sa perché esista e quale sia la sua vera funzione.

E in tutto questo solo un feroce dubbio permane: e se queste teologie non fossero affatto elaborate per dispensare speranza e senso, ma rappresentassero solo uno sterile tentativo di giustificare religiosamente quel delirio di onnipotenza di cui sembra pregno il discorso post-umano? Se così fosse, mai parole furono più pertinenti di quelle scritte dal filosofo Blaise Pascal: «Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo e che vedo inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, mi spavento, e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non c'è ragione che sia qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora... Il silenzio eterno degli spazi infiniti mi sgomenta» (*Pensées*, nn. 205–206).

# Religioni e missione



---

A Study of the Catholic Hymnals in Taiwan  
after Vatican Council II  
**IEE-MING PAULUS CHANG**

La mappa infranta e le sospirate parole  
La povertà guardata negli occhi  
**DANIELE SARZI SARTORI**

---

## A Study of Catholic Hymnals in Taiwan after Vatican Council II

---

LEE-MING PAULUS CHANG

From the beginning of the Church, Christians have been singing Psalms and hymns when they gather for praying and celebrating the Eucharist. In addition to the *Psalms*, Christians since the New Testament era had been singing hymns. The historical facts of singing hymns in the New Testament era are recorded in the New Testament, in which one is immediately drawn to the texts such as the Gospel of John and the Epistles.

The well-known prologue on the «the Word» of John 1:1-18 clearly reflects an early hymn that was widely known among the late first-century Christian communities. There are other Christological hymns in the New Testament, such as Philippians 2: 6–11, Colossians 1:15–20, Ephesians 2: 14–16, 1 Timothy 3:16, 1 Peter 3:18–2, and Hebrews 1:3. Hymnic sections also can be found in the text of the Apostolic Fathers, such as 2 Clement 1:4 which praises Jesus Christ that:

He graciously bestowed light upon us. Like a father, he called us children; while we were perishing, he saved us. What praise, then, shall we give him, or what can we pay in exchange for what we have received?<sup>1</sup>

Therefore, since the first century, it is true that Christians, in addition to using *Psalms* in the Jewish Scriptures, are using other text materials for liturgical purpose; and that «other text materials» take shape in the hymns we now have in the New Testament.

Throughout the history in the past two thousand years, Christians have been composing various hymns to help their human pathos to engage the divine ethos in the liturgy. Famous hymns written by the great scholastics St. Thomas Aquinas, (1225–1274 CE) such as *Lauda Sion*, *Pange lingua*, *Adoro te devote*, and *Verbum supemum prodiens* (the last two verses becomes another famous hymn, *O Salutaris Hostia*) are still in use in now-aday's solemn liturgies and daily office.

The word *hymn* in present-day understanding is «a generic term for any kind of song suited to congregational expression in worship.»<sup>2</sup> In the commentary on Psalm 148,

---

1. See: B. D. Ehrman, ed. and trans., *The Apostolic Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 165.  
2. H. Eskew and H. T. McElrath, *Sing with Understanding* (Nashville, Tennessee: Church Street Press, 1995).

St. Augustine of Hippo set forth his conception of the hymn as «praises to God with singing.»<sup>3</sup> Although it echoes what is written in the Ephesians 5:19–21, singing hymns in the liturgy is not just a spiritual matter in which the assembled faithful praise God, it also serves a societal function that the gathered Christians are formed into one Body of Christ with one accord. Hymns also can be expressions of prayers, beliefs, personal experiences, consolations and exhortations to one another, as well as praise to God. In singing hymns, Christians are thus transformed from either strangers or friends to brothers and sisters in Christ, helping each other to recognize the fact we are all God's beloved children, saved by Jesus Christ, and we are in need of God and each other.

A hymnal is a collection of hymns compiled into one volume for use in the liturgy and worship. A study of the hymnal is thus important, particularly when we realize the fact that, for many Christians, the hymnal is also their prayer book. Hymnals gradually evolve into a worship-book complete with liturgies and liturgical music, prayers, scripture readings, and a form of the Psalter. A hymnal is also a compendium of belief expressed in a variety of musical styles and tastes reflects the chorale joined *doxa* (praise) with *dogma* (belief).<sup>4</sup>

The purpose of this study is to examine the development of the Catholic hymnals used in Taiwan after the Vatican Council II. By tracing the trajectory of the development of the hymnals in Taiwan, it is hoped by this author to encourage more meaningful contextualization of the Church musicians and officials in the future, and to invite more efforts, in terms of liturgy music and hymns, to engage the human pathos and the divine ethos in the liturgy.

### *The Production of Catholic Hymnals in Taiwan in Post-Vatican II Era*

In the light of the Council of Vatican II and its following instructions, since 1970, the needs of Chinese Catholic hymnals for encouraging «more active participation»<sup>5</sup> were noticed. Different approaches have been adopted by the Catholic Chinese in Taiwan since the 1970's, such as:

1) to translate old Latin liturgy music (mostly from: *Graduale Romanum* and *Graduale Simplex*) and newly foreign composed music to Chinese; and

3. *Corpus Christianorum, Series Latina* 40, 2165-2166.

4. C. R. Young, *My Great Redeemer's Praise: An Introduction to Christian Hymns* (Akron, Ohio: OSL Publications, 1995).

5. *Constitutio De Sacra Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, no. 36.

2) to compose new hymns with traditional Chinese (and later on, the Taiwanese and the aboriginal) musical tunes. The hymnal hence, in post-Vatican II era, becomes a self-explicit textual (and musical) evidence that carries a fingerprint of contextualization of the Church in Taiwan. The development of hymnals, like a tree's annual rings, keeps the record and shows the trend of how contextualization has been put into practice in the history of the Church in Taiwan that lives in a context.

### Historical Review: A Church that is Both Missioned and Exiled

The Catholic missionaries first came to Taiwan in the seventeenth-century. The seventeenth-century is the era of Enlightenment in the Europe; whereas in mainland China, not unfamiliar to the five-thousands-year Chinese history, it was a civil-war era. The major wartime lasted for approximately forty years (1616–1655).<sup>6</sup> While China was at war, Taiwan island was a battlefield of at least three powerful countries, namely, Spain, Holland and China (the Ming Dynasty), for different reasons.

The precise date of Spanish missionaries' arrival in Taiwan is 10 May, 1626.<sup>7</sup> According to H. Rowold, these first-arrived Catholic Spanish missionaries (Dominicans and Franciscans) encountered a very difficult situation. One of the reasons causing their difficulties is the complex political role of Taiwan in the world of that day—a subject under several world powers' struggles. Specifically speaking, they are: China, Japan, Holland, Spain, Portugal and the Philippines. In short, Taiwan emerged on the seventeenth-century's world map as a most strategic location contested by many nations «who had military, commercial and spiritual interests in the Orient.»<sup>8</sup>

The power-struggle was not only among nations but also among Catholic religious orders: the Jesuits, the Dominicans and the Franciscans.<sup>9</sup> As a result, Taiwan became the

---

6. The north-eastern tribe (Mang-Churian) started evading Han people's country, namely, China (Ming Dynasty) in 1616. In 1636, the Mang-Churian troops conquered China's central area's province (Xan-shi Province) and inaugurated their king there. The king named himself Huang Tai-chi (The Ultimate Beginning Emperor), and called his nation as Qing (the Qing Dynasty later on). Ming Dynasty capital, the Forbidden City (now called Peking, or Bei-jing) was conquered in 1644. In 1655, the Mang-Churian (Qing's) troops conquered the southern provinces.

7. H. Rowold. «Seventeenth Century Roman Catholic Missions in Taiwan.» In *South East Asia Journal of Theology*, 1974/2: 68–79.

8. Ibid.

9. In 1585, Pope Gregory XIII extended a religious monopoly to the Jesuits by forbidding «all missionaries except the Jesuits to set foot in China and Japan.» Since then, any non-Jesuit missionaries (such as the Dominican and Franciscan) were barred and prevented to China even in the case of Martin Ignatio de Loyola, Franciscan, a relative of St. Ignatius of Loyola, the founder of the Society of Jesuit. The concern of the Jesuits, according to Henry Rowold, was not merely with ecclesiastical monopoly, but with the distinctive

base of non-Jesuit religious orders on which they could fix their eyes upon China on the one hand, meanwhile, «planted the faith in the island» on the other hand. In another word, in the eyes of the seventeenth-century Catholic missionaries, Taiwan (or *Hermosa* in Spanish) was a mid-place that serves as a jumping board for European religious' mission in China and Japan.

Furthermore, Taiwan was considered as a place «filled with the powers of evil»<sup>10</sup> hence to be a spiritual battleground. The Spanish Catholic missionaries viewed themselves «as soldiers of Christ waging with spiritual weapons a war to overthrow the devil's tyranny over pagan peoples,»<sup>11</sup> and the natives were viewed as «primitive, barbaric, bloodthirsty, ferocious savages.»<sup>12</sup> Many other references made by Dominican historians reinforce this missionary mentality and attitude toward the Taiwanese natives.<sup>13</sup> Unfortunately, this was how Christianity began in the seventeenth-century by the Roman Catholic missionaries.<sup>14</sup>

The chapter of Roman Catholic's evangelization, through the Spanish, ceased as abruptly as its beginning when the Dutch and the Dutch Protestant missionaries entered. In 1642, they took over the island and escorted the Dominican and Franciscan missionaries to Philippines. The Catholic Church was absent in Taiwan since 1642, and it was not until 1859 that the Dominicans went back to Taiwan and tried to resume their missionary actively.<sup>15</sup> However, thirty-six years later, in 1895, Japan took over Taiwan and her nearby islets from China after Japanese invasion war in which the Chinese military was defeated. Restrictions on European missionaries in Taiwan were enforced again, but this time, it was at the hands of the Japanese colonial government. In the following ninety years, the Catholic Church was absent in Taiwan again.

It was not until 1945 that the Roman Catholic Church came back to Taiwan when Japanese colonial government ended and withdrew. 1949 is a significant year to the his-

---

missionary philosophy used by them, in contrast with Franciscans and Dominicans. See: H. Rowold. «Seventeenth Century Roman Catholic Missions in Taiwan,» op. cit., 73.

10. J. L. Phelan. *The Hispanization of the Philippines* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 1959), 50.

11. Ibid.

12. H. Rowold. «Seventeenth Century Roman Catholic Missions in Taiwan,» op. cit.

13. See «History of the Dominican Province of the Holy Rosary.» In *The Philippine Islands 1493-1898*. Vol. XXXII, 150-52, 179-86.

14. History also showed that there were few noble missionaries (such as Fray Francisco de Santo Domingo and Fray Andres Ximenez) who chose differently by living and working among the local peoples, and were later on martyred for the sake of bridging the Spanish troops and the Taiwanese natives.

15. See: P. Chen-main Wang (王成勉) «Christianity in Modern Taiwan—Struggling Over the Path of Contextualization.» In *Christianity and China: Burdened Past And Hopeful Future* (New York: M.E. Sharpe, 2001), 321-44.; also see: Fernandex, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859-1958). Extracts from the Sino-Annamite Letters* (Taipei: SMC, 1994).

tory of the Roman Catholic Church in Taiwan: first, the Dominicans began to establish their first seminary in Taiwan in order to recruit and to train Taiwanese/native priests;<sup>16</sup> meanwhile, since this year, Taiwan became a refuge for both the Nationalist Government and approximately one million «mainlanders,»<sup>17</sup> including the Christian missionaries and their flocks.

With regard to the Church's contextualization in Taiwan, according to Peter C. Wang, 1949 is the watershed year because since this year the Taiwanese<sup>18</sup> were «no longer the main target of Catholic evangelism in Taiwan.»<sup>19</sup> Two other groups of people became the Catholic Church's main target of evangelism: the exiled mainlanders and the indigenous (aboriginal) people. There were several practical reasons for this. First, the Catholic missionaries who came to Taiwan with the Nationalist government could only speak Mandarin, dialects of the mainland China and, of course, their native languages. They had great difficulties in using the dialects of the local inhabitants who are so-called «the Taiwanese.» As the matter of the fact, most of them did not think that there was such a need of leaning the local inhabitants' language(s) since the most of them believed that they would be back to the Mainland soon after the success of the Nationalist government's counterattack against the Communist Party in China. In another word, the Church considered herself was an exiled church and was longing to be back to «the promised land,» i.e. the Mainland China.

Second, both two groups of people, the exiled mainlanders and the aboriginal at that time were in a miserable situation, both mentally and materially. Seeing poor refugees and their lack of daily life's necessities, the foreign Catholic missionaries could not help but start offering materials such as butter, flour, milk, second-hand clothes, and almost-free preschool education and child-care. Hence, the Catholic Church in Taiwan after the Second World War was called «the church of the foreigners» or «the milk/flour church» because, in the eyes of the local inhabitants, the Catholic Church was a church run by foreigners who delivered milk and flour after the Mass, in which they are using

---

16. Fernandex, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859-1958)*, op. cit.

17. The term used to distinguish the people came to Taiwan on, and after, 1949 from mainland China; as opposed to the term «Taiwanese» referring to the local inhabitants whose ancestors came to Taiwan from the southern provinces of Mainland China since the eighteen century. Since the 80's, more and more the second, even the third, generations of the «mainlanders» call themselves «Taiwanese» out of their identity to Taiwan and the rejections to the communist China. In Taiwan, the two terms are very sensitive and connote highly political, ideological, and sometimes hostile connotations. For the purpose of describing historical facts and the academic convenience of this paper, the terms are thus used. Using both terms with cautions by this paper's readers are advised.

18. See footnote 19.

19. Peter C. Wang «Christianity in Modern Taiwan—Struggling Over the Path of Contextualization,» op. cit., 335.

«language of the foreigners' God,» that is the Latin. Although indeed many local inhabitants were also drawn to the Catholic Church by the power of the Holy Spirit as well as by the Catholic missionaries' charity deeds, endurances, and unselfish love, mainlanders and the aboriginal people were the two major communities that filled the pews of the Catholic churches island-wide after 1945.

Indeed, dependence upon foreign support became a characteristic of the Catholic Church in Taiwan later on. Up to 1977, eighty percent of expenditures for the Catholic Church in Taiwan came from «foreign aid.»<sup>20</sup> Although this dependence is the result of the Church's method of evangelization in Taiwan since 1949 (and was actually a successful way of the evangelization in China since the nineteenth-century), it, in fact, reflects the mentality of the Catholic hierarchy in Taiwan: first, the Catholic Church in Taiwan is a representative of the whole Catholic Church, hence she was not merely a local church but also an extension of the love of the Church towards those who suffered in Taiwan. This is her mission: to be with the poor and the suffering.

However, the other mentality reflected was that the Catholic Church in Taiwan is the one of been exiled by the evil Communists, and her «promised land» was the Mainland China, not this small island. The Catholic Church in Taiwan, on the one hand, cultivates her flock to be dependent on her teachings and guidance; on the other hand, is a dependent local church that needs the reciprocal relationship with (and recognition of) the Nationalist government and helps from the Church in the world. Looking back from a historical perspective, Peter C. Wang sharply points out «although the Catholic Church had been well received in Taiwan [since 1949], the Church itself did not identify with this region.»<sup>21</sup>

It is actually this «great China mentality» of the Catholic hierarchy in Taiwan that Peter C. Wang is criticizing. According to him, this mentality not only is the reason why the Catholic Church in Taiwan is declining since the 80's, it was also the reason that drew back the Catholic efforts on contextualization with *Taiwanese* culture. In 1987, the Chinese Bishops' Conference (now «The Chinese Regional Bishops Conference») conducted a three-year-long, island-wide survey, and the results of the survey point out that there are

20. A. B. Chang (張春申), *Introduction to the Indigenization of the Church* 教會本位化的簡介 (Taipei: Kung-chi Publishing, 1977).

21. One example is the name of the Catholic bishops' organization, the «Chinese Catholic Bishops.» Ten out of sixteen bishops still maintained Apostolic Prefectures in China in 1967, although they had been assigned new prefectures in Taiwan. In 1998, the name of this bishops' organization was changed into «Chinese Regional Bishop's Conference in Taiwan» under the recommendation of the Vatican. Peter C. Wang «Christianity in Modern Taiwan—Struggling Over the Path of Contextualization,» op. cit., 336.

indeed differences between «*Chinese* culture» and «*Taiwanese* culture» and contextualization with *Chinese* culture would «have no appeal to the Taiwanese.»<sup>22</sup>

The fail of recognition of the differences between the *Chinese* culture and the *Taiwanese* culture are reflected also from the following facts: 1) the insufficiency of the native priests. For instance, although the aboriginal constitute about one-third of the total Catholic population in Taiwan, the first indigenous bishop was not consecrated until August 1998. 2) The construction of Chinese Catholic theology and the lack of Taiwanese Catholic theology emerged from the suffering and the needs of the Taiwanese people.

Since the 90's, there are several other challenges that the Catholic Church in Taiwan has been facing.

First, from a socio-political context, most of the people in Taiwan are clouded by the sense of insecurity due to the constant military pressure from the other side of the Taiwan Strait and the byproducts of Taiwan's own economy and industrialization growth. According to Ignatius W. Hong, SJ (洪萬六神父) the insecurity is marked «by confusion, restlessness, confrontation and even panic» and «has become an undercurrent in the lives of individuals as well as in Taiwanese society in general.»<sup>23</sup>

Second, in a religious context, sudden growth and widely acceptance of folk religions forces the Catholic Church to face her own situation and identity amidst various religions in Taiwan.

Third, in a spiritual context, more and more troubled souls in Taiwan «are seeking a way out, a mean of salvation from the human and ecological predicament. Neither the newly established democracy nor traditional Chinese values can meet so many radical challenges.»<sup>24</sup>

Fourth, in an ecclesiological context, more and more Philippine laborers have come to Taiwan who, on the one hand, mostly are Catholics and need the Catholic Church's help in terms of social justice and pastoral cares and services; on the other hand, imported labor causes indigenous people, who constitute one-third of the population of the Catholics in Taiwan, to lose their jobs. Thus, how to serve and reconcile the two major groups of the people becomes another important issue to the Catholic Church in Taiwan.

---

22. Ibid.

23. I. W. Hung, *Defining Taiwanese Christians Through Dialogue in Light of Paul Knitter's Theology of Religion* (S.T.L. Thesis, Weston Jesuit School of Theology. 2002), 8.

24. Ibid.

## Preliminary Examination on the Catholic Hymnals in Taiwan since 1970

*Sacrosanctum Concilium* declares the usage of mother tongue in liturgies in this way:

But since the use of the mother tongue, whether in the Mass, the administration of the sacraments, or other parts of the liturgy, frequently may be of great advantage to the people, the limits of its [the Latin language's] employment may be extended. This will apply in the first place to the readings and directives, and to some of the prayers and chants.<sup>25</sup>

Hymns that are designed to be used in the Catholic liturgies, according to *Sacrosanctum Concilium*, should be serving two purposes: «glorification of God and sanctification of the faithful.»<sup>26</sup> They should be the tangible expression of the solemnity of the liturgy which is «the mystery of Faith,» in the meantime, hymns should be inviting so that the faithful can actively participate in the liturgy so that liturgical worship can be «given a more noble form.»<sup>27</sup>

Moreover, both «religious singing by the people» and «traditional music» are encouraged to «be intelligently fostered» and adapted into the liturgies.<sup>28</sup> Gregorian chant is «specially suited to the Roman liturgy: therefore, other things being equal, it should be given pride of place in liturgical services.»<sup>29</sup>

In the post-Vatican II era, in Taiwan, there were several hymnals published for the parish use. Among which, four hymnals are worthwhile for our preliminary examination because of different significant meanings. They are: *Biblical Hymns and Psalms* (聖經樂章), *Collection of Hymns* (聖歌選集), *Praising God with Light Melodies* (輕歌讚主榮) and *Hosanna* (賀三納). Now, only *Praising God with Light Melodies* and *Hosanna* are still widely used in Taiwan (both parishes and campuses) whereas *Collection of Hymns* is used in few parishes, and *Biblical Hymns and Psalms* is seldom used. (Although some of its hymns are «illegally» compiled into other hymnals)

### *Biblical Hymns and Psalms* 聖經樂章 (1970)

The first one is the product of a three-year project conducted by Fu-Jen Catholic University Faculty of Theology. Mr. Chen, Ji-don (陳濟東) was the leader of the project who came back to Taiwan from Europe in 1967 and taught sacred music in the Faculty of Theology

25. *Sacrosanctum Concilium*. no. 36,2.

26. *Ibid.* no. 112.

27. *Ibid.* no. 113.

28. *Ibid.* no. 118, 119.

29. *Ibid.* no. 116.

at Fu-Jen Catholic University. The project is to translate the text of *Biblical Hymns And Psalms* by Lucien Deiss CSSP and to produce a Chinese edition of it. In 1970, the project was completed, and the very first post-Vatican II Chinese Catholic hymnal was born, *Biblical Hymns and Psalms* (聖經樂章, 1970). Although there are only fifty-six songs in this hymnal and apparently not enough for all kinds of Catholic liturgies and sacraments, the significance of this publication still stands.

First, it was the first post-Vatican II Chinese Catholic hymnal produced by the leading Catholic Chinese missionaries. According to its *Introduction*, the lyrics were translated by four Chinese Catholic priests, revised and edited by six other Catholic priests and seminarians, and fifteen other Catholic nuns and laypersons in the Faculty of Theology were also involved. The Archbishop of Taipei wrote the *Preface* and the hymnal was published by the Jesuit's publishing house in Taipei. In short, it was a collective work done by leading Catholic elites who are Chinese in Taiwan.

Second, the hymnal was the first musical work that was targeting the Chinese Catholic in Taiwan and serving the purpose of singing songs in Chinese in the Roman rites, especially the Mass.

Third, the hymnal is educational purpose loaded. Each song in the hymnal is accompanied with: a) explanations of the lyrics; b) suggested occasions for using the hymn; c) method of singing; d) theological meanings and reflections of the hymn; and e) a prayer that can be used suitable to the hymn.

Fourth, all pieces in this hymnal are *antifonale* with both score and *sol-fa* system (numbers) in the refrain (antiphon) part. This suggests that the hymnal was designed to be used by both the church choir with high musical capacity, and the ordinary majority faithful with limited musical capacity.

Now, this hymnal is not used in most of the parishes although some of its songs still exist (illegally copied) in other Catholic hymnals which are later published.

### *Collection of Hymns* 聖歌選集

*Collection of Hymns* (聖歌選集) is the hymnal that somehow «stands out» among the other three. It is:

a) the only hymnal that contains the Order of the Mass, and two Mass-settings for congregational responses during the Liturgy of Eucharist. It is also the only hymnal that still contains the Latin Mass musical setting (with Latin text). Two languages compose the text line: Latin and Chinese characters which are for imitating the Latin syllabus but totally meaningless in terms of Chinese phrases.

b) It is a hymnal compiled by the hands of local parishioners for their own parish use only. Therefore, this hymnal contains no publishing, copyright information. Hence, no person or the institution can be identified to be responsible of this publication.

c) Most of the music in this hymnal contains no information whatsoever regarding composers or lyric writers. It was assumed to be a private (parish) compilation and reproduction without any permissions from both the copyright holders of each hymns and the Archdiocese Curia (or Bishops' Conference). However, it was used by the biggest parish in Taiwan Archdiocese (the Holy Family), and is still currently used in the Catholic Chinese community in Boston, USA.

d) The songs in this hymnal are mostly translated music, some of which are from the *Biblical Hymns And Psalms* (聖經樂章). Very few pieces in this hymnal are originally composed by native Catholics.

This hymnal reflects the efforts of a group of pious, active Catholic parishioners who were aware of the insufficiency of the liturgical hymns in the 1980s but had no intention or resources to push the authority concerned in Taiwan to solve the problem. They therefore solve this problem on their own, in a timely fashion. This is actually the typical approach that many parishes in Taiwan since the 1980s have adopted till now: they make their own hymnal.

### *Praising God with Light Melodies* 輕歌讚主榮

*Praising God with Light Melodies* (輕歌讚主榮) was published by the Catholic College Student Association, Taiwan University Branch (台灣大專同學會). Its first edition was published in 1983.

The most distinguishing character of this hymnal is that it targets the young people and contains one-third secular/folk songs which are useful for students' various non-church activities. Six types of secular music were selected: campus music (校園民歌 songs composed by college/university students in Taiwan), aboriginal traditional tunes, children's songs, foreign folk songs, Chinese folk songs, and Taiwanese folk/traditional songs.

The other two-third in this hymnal is so-called «church music» which are more modern and some of which are even in English. Mass setting is also included. In 1994, the second edition was published in which thirty-five new pieces were added and all of which are composed by native Catholic priests and laypersons.

### *Hosanna* 賀三納

*Hosanna* (賀三納) was first published in 1980 by Ever-flowing Fountain Doctrine Research Center (永泉教義研究中心), and in 1982, its second edition was published. This hymnal is similar to *Biblical Hymns And Psalms* (聖經樂章, 1970) in terms of its well-designed format targeting all Catholic Chinese to sing in the liturgies. The selection in this hymnal are mostly foreign tune with Chinese translation. Some of the hymns are composed by a famous Chinese priest and musician, Fr. Chen-bon Lee (李振邦神父).

One of the significances of this hymnal is its *Index* which contains useful suggestions for liturgy planners/ministers: thematic index and occasional index. There are also suggestions based on different sacraments, situations in daily life, the Rosary, the Psalter. The hymnal is very helpful and handy in a parish setting such as the Mass and prayer group meetings. Regarding the hymns, the selection contains both translated songs and original composed ones. Lucien Deiss, CCSP, is one of the most popular musicians in this hymnal. Some of his works appear only in this newly published hymnal and absent from *Biblical Hymns And Psalms* (聖經樂章, 1970). There are also short prayers accompanied with most of the hymns. One of the major differences this hymnal has in comparison with *Biblical Hymns And Psalms* (聖經樂章, 1970) is that all songs are printed with *sol-fa* system only, and no music score in this hymnal.

## Discussions and Reflection

### *Discussions*

From tracing the development of the Catholic hymnals in Taiwan as above, three points are noteworthy in terms of the reflections on the efforts of the Catholic Church's contextualization in Taiwan.

First, as we can see, the direction of contextualization of the Catholic Church in Taiwan is shifting. After the Vatican Council II, the Catholic Church in Taiwan still had to feed the needs of their flock, but this time, it was the flock's spiritual needs. How to invite the assembled faithful to «be grasped by God» in the liturgies through sacred music became an issue. The *Biblical Hymns and Psalms* (聖經樂章, 1970) started a method by translating a contemporary European Catholic musician's works into Mandarin, under a group of Catholic young elites who have theological, academical, and ecclesiastical backgrounds. In the 80's, as appeared in the *Praising God with Light Melodies* (輕歌讚主榮), the needs of contemporary Christians students and catechumens who were born in

the late sixties and seventies emerged, hence this hymnal was edited and published, as a collective work done by university/college students (and presumably with campuses ministers/teachers) it contains Taiwanese traditional/folk songs. However, the shift of the contextualization moved in a slow pace. In this hymnal, the lack of hymns or liturgical music in both indigenous peoples' mother tongues and Taiwanese dialects (such as Fokan and Ha-ga) are obvious. However, more recently published hymnals such as *Collection of Hymns* (聖歌選集) and the second edition of *Praising God with Light Melodies* (輕歌讚主榮) contains more and more new songs which are either composed by indigenous Christians (priests and lays) or in indigenous music style. But, still, hymns that designed to be sung in dialects other than Mandarin are absent in the Catholic hymnals.

With regard to the contextualization, the historical development of the hymnals' selections shows that the contextualization efforts, at least in terms of liturgical hymns, has been gradually shifting from Latin European orientation to, firstly, Chinese orientation, secondly the contemporary Taiwanese orientation. However, a Taiwanese-culture-oriented contextualization is still in vague and «up-in-the-sky.»

The hymnals also honestly reflect a historical fact that the Catholic Church in Taiwan has been paying a lot of attentions to the Mandarin-speaking Catholics in Taiwan, but very little attention to the people whose mother tongue is not Mandarin. The sensitivity of the language used in the Taiwan Catholic Church hence is weak. This is the most obvious difference and insufficient efforts comparing to other denominations' contextualization efforts such as the Taiwanese Presbyterian Church or the newly emerging charismatic independent churches. Insensitivity to language and to the people who speaks different languages caused the problem in the past that the Catholic Church could not «talk» to the Taiwanese which in turn caused the decline of Catholic population in Jesus' home called Taiwan; and, if with no cautions, it will cause new problems in the future when more and more non-Chinese-speaking Catholic dwell in Taiwan.

Second, the pace of revising of the Church is slow whereas Taiwan's society is rapidly changing. As the result of highly industrialization, urbanization and globalization, Taiwan's society is undergoing an open-ended process of cultural-hybrid—the old and the new, the East and the West. It is this on-going process of cultural-hybrid makes Taiwanese culture distinctive from so-call the Chinese classic culture/tradition; or even worse, to be confused and mingled with the mainland Chinese culture developing under the communist's control since 1949. The fast-paced lifestyle and the formation of a new, modern Taiwanese culture also influence, positively and negatively, the concepts such as revising, refreshing, self-challenging. However, from the development of the hymnals in

the Catholic Church in Taiwan, it is noticed that the Catholic Church in Taiwan is rather slow in revising herself, at least in producing hymns and hymnals that is capable of feeding various needs of all the Catholics in Taiwan. *Hosanna* (賀三納) and *Praising God with Light Melodies* (輕歌讚主榮) are the hymnals published in 1982 and 1994, and are still widely used in Taiwan in the year 2013. It is not, of course, the implication of this writer that traditional and old hymnals should be thrown away and every one or two years the congregation should sing totally different hymns. However, a congregation that only sings songs that they learned ten, even twenty, years ago, and *no* new hymns to help them to pray and praise in echoing their ever-changing desires of God is also unfortunate. In short, a new and refreshing spirit is still needed in Taiwan's Catholic Church now, some fifty years after the end of the Vatican Council II, and the hymnals we have now honestly reflect this desperate need.

### *Reflection*

In reflecting the eternal question that Jesus Christ asks his disciples, «Who do you say that I am?» the Christians in Taiwan are facing an identity problem. In addition to respond to Jesus' eternal question, the Catholics in Taiwan would also ask this question, «Who do *I* say that I am, here and now?» The total population of the Christians in Taiwan is less than five percent (which is approximately 1,150,000 Christians) among which less than 300,000 are Roman Catholics. As Ignatius W. Hong, SJ points out, «Christians as a minority in Taiwan are uneasy about maintaining their identity by standing firm amid this [social] complexity.»<sup>30</sup> Although it is suggested by some Asian theologians that Asian Christians should learn to discover Jesus Christ from their own traditions as well as other Asian religions, it is urged by this author that Christians, at least in Taiwan, should seek for unity and reconciliation first.

The separation and differences between the Roman Catholic and the Protestant are significant in Taiwan, as well as in the Chinese-speaking world. They are actually literally speaking in two different languages, although both are speaking in Chinese. In the Chinese-speaking world, most of the terms used by the Catholic are directly translated from biblical Latin, Greek, or Portuguese and Spanish, whereas the Protestant Chinese terms are mostly translated from English.<sup>31</sup> Again, this is a language problem in another

30. I. W. Hung, *Defining Taiwanese Christians Through Dialogue in Light of Paul Knitter's Theology of Religion*, op. cit., 10.

31. For instance, the Chinese terms used for each chapter of the Bible are totally different (although they can sound similar to each other). Chinese translations for places, names of the biblical figures such as prophets, saints and apostles are also totally different. The names of the two «religions,» in Chinese, are also

form and in another level. However, despite the differences among denominations (the Roman Catholic church included), there is at least one thing in common: Jesus Christ. (Fortunately, both Roman Catholic and the Protestants use same characters to spell out Jesus Christ's name in Chinese.) Indeed, only in Jesus Christ a Christian can find one's ultimate identity. This is especially true in a society like Taiwan. Christian unity, hence, should be a priority issue for Christians in Taiwan because, as brothers and sisters to each other, how can we not to make peace and reconcile with each other before we go into the world and worship our God?

Hymns and worship music, in this sense, can offer a great help indeed because liturgy music and hymns speak the language of Christians' soul. In the USA, for an example, it is not uncommon to find a hymn written by John Wesley or Charles Wesley in a Catholic worship hymnal (such as *Gather* or many other hymnals published by G.I.A.). It is also not uncommon to find a Catholic worship song (such as *Here I Am, Lord* by Dan Schutte, or *One Bread, One Body* by John Foley, sj) in the United Methodist Hymnal. For Jesus' churches in Taiwan, worship music and hymns can serve as a bridge for Christian unity so that the churches can be united as *One Body of Christ* that sing in one accord. With exchanging hymns and worship music and songs that Christians, despite the fact that they themselves belong to different «people,» (such as St. Peter, Martin Luther, John Calvin, Zwingli, or John and Charles Wesley, etc.) can sing in «one accord» harmoniously and confess that we are all belong to one Lord who's name is Jesus, the Christ.

It is ultimately in this unity in Christ that we can find our identity even we are few among many, we are weak among the strong; and it is in Christians' friendship and brotherhood/sisterhood that we learn the methods of contextualizing Christianity with and from each other.<sup>32</sup>

---

confusing to the Chinese non-Christians: the Roman Catholic Church is called «Tein-chu Jiau 天主教» (the Religion of the Heavenly Host) whereas the Protestant Church is called «基督教 Jee-du Jiau» (the Religion of Jesus Christ).

32. The writer is a doctoral candidate at the National Chen-chi University Graduate Institute of Religious Studies. He also serves the Catholic Church in Taiwan as a lay minister in liturgy music for more than twenty years. He currently is the director of liturgy music at St. Paul Catholic Church, Taipei Archdiocese.

# La mappa infranta e le sospirate parole

La povertà guardata negli occhi

---

DANIELE SARZI SARTORI

L'idea di questa condivisione nasce non tanto da una ricerca sociologica sulle cause e sulla natura della povertà e dei poveri in Giappone, ricerca che presenterebbe gravi lacune scientifiche. Essa nasce, piuttosto, da una lunga camminata con un anziano *homeless* lungo le vie di Sanya, il quartiere povero suburbano di Tokyo, attraverso i meandri della sua storia, seguendo le tracce lasciate dai suoi abitanti, e ricostruendone così la vita, scorgendone orizzonti, implicazioni, appelli e intercapedini. Camminare, come credere, predispone non solo all'introspezione ma proietta l'occhio sul mondo esterno disponendo all'osservazione e alla contemplazione.

«Le strade di questo quartiere sono come un libro» — mi disse — «leggile e guardale negli occhi», come a percepire le cose intorno non in una sola volta ma nel tempo, in un'immagine a tutto tondo. Ripensando a quello che ho visto con i suoi occhi e sentito dalle sue parole, proverò prima a contestualizzare la realtà della povertà e dei poveri in Giappone e a comprendere che tipo di povertà sia quella giapponese e, soprattutto, chi sono i poveri che ho incontrato<sup>1</sup>.

---

1. Alcune fonti consultate e links: J. Hara, and K. Seiyama, *Social Stratification: Inequality in Affluent Society* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1999); T. Tachibanaki, «Inequality and Poverty in Japan.» in *The Japanese Economic Review*, 2006, 57/1: 1–26; T. Ishikawa, «Savings: The Determination of Household Savings and Tax Systems,» in K. Hamada, M. Kuroda and A. Horiuchi, eds, *Macroeconomics Analysis of the Japanese Economy* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1987); T. Kariya, *Class in Japan and Crisis in Education* (Tokyo: Yushindo-kobunsha, 2001); Nishizaki, B., Y. Yamada and E. Ando, *Japan's Income Differentials, Economic Planning Agency Report 1998*; T. Sato, *Inequality in Japan* (Tokyo Chukoshinsho, 2000); T. Sato, «Education, occupation, hierarchy and earnings,» in *Economics of Education Review*, 1988/9: 221–30; T. Sato, *Public Policies and the Japanese Economy: Savings, Investments, Unemployment, Inequality* (London: Macmillan Press, 1996); T. Sato, *The Difference in Economic Wellbeing in Japan* (Tokyo: Iwanami-Shoten, 2002); T. Sato, *Who Runs Japanese Business?* (London: Edward Elgar, 1998); T. Sato, *Confronting Income Inequality in Japan: A Comparative Analysis of Causes, Consequences, and Reform* (Cambridge: MIT Press, 2005); T. Kariya, *Kaisoka nihon to kyoiku kiki* [Stratified Japanese society and the crisis in education] (Tokyo: Yushindo, 2001); T. Kariya, *Kyoiku to byodo: Taisyu kyoiku syakai ha ikani seise shitaka* [Education and equality: How mass education society emerged] (Tokyo: Chuokoron Shinsha, 2009); K. Lynch and M. Moran, «Markets, schools and the convertibility of economic capital: the complex dynamics of class choice,» in *British Journal of Sociology of Education*, 2006, 27/2: 221–35. <[http://www.indexmundi.com/japan/population\\_below\\_poverty\\_line.html](http://www.indexmundi.com/japan/population_below_poverty_line.html)>; <<http://www.ispionline.it/it/articoli/articolo/asia/giappone-dal-boom-economico-alla-recessione>>; <<http://www.japantimes.co.jp/opinion/2012/05/20/commentary/poverty-stalks-the-land-and-its-long-term-victims-will-be-todays-young>>; <<http://www.ispionline.it/articoli/articolo/sicurezza-asia/la-politica-estera-e-monetaria-del-giappone-nei-prossimi-mesi-scenari>>; <<http://www.goldworld.it/25506/news/under-30-in-giappone-le-mille-tribu-dell-era-glaciale>>.

## Il ventennio perduto

Pochi mesi fa il governo giapponese ha annunciato ufficialmente che l'economia del Paese è uscita dalla recessione. I dati sembrano parlare chiaro: nel corso del 2012, il prodotto interno lordo è cresciuto del 2% e la Borsa è tornata ai livelli massimi dalla crisi del 2008, mettendo a segno un +42% record tra ottobre e marzo del 2013. La manovra finanziaria intende favorire da una parte la creazione di 600 mila posti di lavoro e dall'altra sarà destinata alle economie regionali, ai servizi sanitari e all'assistenza all'infanzia. Il resto servirà a favorire le esportazioni e a interventi di sicurezza sugli impianti energetici.

L'euforia è contenuta tuttavia da alcuni fattori critici che tutt'oggi interessano il Giappone. Primo fra tutti, l'elevato livello di indebitamento del Paese, con un debito superiore al 200% del Pil. E una deflazione persistente, che grava pesantemente sia sugli investimenti imprenditoriali sia sui consumi privati. E, in aggiunta, la presenza di alcune «variabili sociali» che hanno via via messo in discussione il modello socio-economico giapponese che tanto aveva incentivato e sostenuto il cuore della rinascita post-bellica del Paese. Fra di esse, una è costituita dai poveri, variabile considerata a lungo irrilevante fino a rimanere invisibile e ignorata.

Nel 2007 il governo ha comunicato ufficialmente per la prima volta il tasso di povertà del Paese<sup>2</sup>. Esso si attestava al 15,7 per cento<sup>3</sup>, come ha annunciato il Ministero della Salute, del Lavoro e del Welfare. I tassi degli anni precedenti erano noti solo attraverso indagini e inchieste condotte dall'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE). L'annuncio pubblico di questi dati ha segnato la fine della politica di negazione messa in atto dalle amministrazioni precedenti, ed ha imposto provvedimenti urgenti. I dati più recenti indicano che la soglia di povertà è stata ricalcolata e collocata intorno a un reddito annuo di 2 milioni e 800mila yen per una famiglia di quattro persone. Per gli analisti, il tasso di povertà in Giappone è raddoppiato rispetto ai livelli calcolati negli anni Novanta, quando iniziò la grave crisi economica legata al mercato immobiliare e al collasso dei mercati. La sua scomposizione demoscopica indica che ad essere colpiti maggiormente dalla lunga crisi sono stati gli anziani e i giovani — e tra questi ultimi in particolare quelli con contratti di lavoro a tempo determinato, assieme ai disoccupati a causa di ristrutturazioni e delocalizzazioni. La linea di demarcazione per la *soglia di povertà* è stata identificata con la metà del reddito medio su tutti i percettori di reddito

2. Dopo le condizioni di estrema indigenza del Dopoguerra e la rapidissima crescita successiva, il Governo non ha disposto di standard di povertà che rivelassero in qualche modo gli indici di benessere e di aspettative di vita se non col sopravvenire della inattesa stagnazione degli anni '90.

3. In aumento rispetto al 14,9% rilevato dall'OCSE nel 2004.

del Paese. In questo momento, comunque, la realtà è che 20 milioni di giapponesi stanno vivendo sotto la soglia di povertà, il che equivale a un cittadino su sei.

Durante gli anni '80 sembrava che il Giappone avesse trovato la chiave per un successo economico costante e straordinario. Furono anni di crescita e di prosperità per tutto il settore industriale nipponico, grazie alle ingenti esportazioni in tutto il mondo. Alla fine del decennio, l'economia giapponese non era in grado di assorbire l'ingente ricchezza generata, in quanto risultava impossibile espandere ancora la produzione. Allora i profitti delle imprese, derivanti dal commercio internazionale, vennero impiegati nell'acquisto di titoli e azioni, ma anche terreni e proprietà immobiliari e commerciali, causando una rapida inflazione di queste risorse. L'aumento dei prezzi determinò un'ondata di richieste di prestiti bancari per attività speculative e finanziarie che scommettevano su ulteriori aumenti di prezzi futuri, mentre i prezzi degli immobili erano aumentati enormemente.

Durante quel periodo le banche erogarono prestiti con estrema facilità e nel 1989 le indulgenti autorità monetarie si mossero per combattere le attività speculative in atto, aumentando i tassi di interesse, una manovra che fece scoppiare la *bolla speculativa*, trascinandolo il Giappone in un periodo di lunga stagnazione, protrattasi a fasi alterne sino ad oggi<sup>4</sup>. Per questo oggi molti critici parlano di «ventennio perduto»: un periodo di bassa crescita economica e salari stagnanti, nel quale l'altissimo debito pubblico inficia la possibilità di credibili politiche fiscali, e i già nulli tassi d'interesse impediscono di agire sulla politica monetaria. Dal punto di vista demografico la densità di popolazione sul territorio giapponese ostacola un'ulteriore crescita, mentre la popolazione stessa invecchia a ritmi che destano allarme.

Questa condizione aggrava il problema del sistema pensionistico e dell'assistenza sociale agli anziani, sostenuto finanziariamente da una quota decrescente di persone in età lavorativa. Sono andati crescendo i divari fra i redditi delle fasce alte e quelle inferiori, accentuando così le differenze sociali sacrificando il principio dell'uguaglianza salvaguardato a lungo nella società nipponica, imperniato sull'azienda-famiglia e sul posto di lavoro fisso e a vita. La vecchia società della diffusa classe media è stata via via soppiantata da una molto più diversificata e polarizzata, con un tasso di disoccupazione che per la prima volta dal boom del dopoguerra ha sfiorato il 6% e sacche di povertà sempre più visibili.

---

4. In effetti, anche a Tokyo la crisi è cominciata con una grande bolla immobiliare. L'eccessiva fiducia nella persistenza della crescita economica e l'elevato tasso di risparmio privato dei giapponesi spinsero le banche a concedere un gran numero di prestiti a tassi bassi e condizioni rischiose. Il risultato dell'afflusso di liquidità fu una feroce speculazione sui mercati borsistici.

Le nuove generazioni di lavoratori sono meno inclini a un inquadramento «a vita» nel sistema produttivo, che voleva tutti uniti nello sforzo comune per il bene del Paese. La deregolamentazione ha avuto effetti critici per i lavoratori temporanei: il precariato costituisce il 30% della forza lavorativa. Il loro contratto, generalmente dura un anno e può non essere rinnovato. Da un'inchiesta del Ministero del Lavoro risulta che circa 100.000 lavoratori a tempo sono senza impiego; di essi alcuni diventeranno anche *homeless* perché le ditte non sono più in grado di offrire loro i dormitori. E questo denota la necessità di una sempre maggiore flessibilità delle aziende, con fabbriche che chiudono, o licenziano operai che si trovano in un attimo senza stipendi e senza alloggio generando malessere e fallimento sul piano sociale, familiare e individuale con i conseguenti aumenti del numero di suicidi e delinquenza in tutto il Paese.

### «Povero»: evoluzione di un termine e di una categoria

Il termine più a lungo usato in passato era *furosha*, nell'accezione di «vagabondo», la cui connotazione era negativa nel contesto shintoista, in particolare per l'impurità cui era associata la loro vita e la loro condotta. Negli anni '60 e '70 il termine cominciò ad indicare le popolazioni migranti dalle campagne alle città in cerca di un'occupazione migliore. Nei centri urbani essi avevano la possibilità di trovare lavoro specialmente nel settore delle costruzioni edili e vivevano in aree chiamate *yoseba* (lett. «luogo dove sono accatastate, aggrovigliate le cose»). Il più grande *yoseba* era Sanya, insieme a Kamagasaki presso Osaka e Kotobuki nei pressi di Yokohama. I lavoratori a giornata alloggiavano in piccoli alberghi chiamati *doya* (slang che deriva dal termine *yado* che significa *hotel*). La retribuzione lavorativa consentiva loro di soggiornare presso questi locali mentre chi non riusciva a trovare lavoro trascorrevano la notte in riva ai fiumi o nelle zone pubbliche della città, da cui il nome di *nojukusha* (lett. «passare la notte fuori all'aria»).

Le zone dove sono agglomerati i *doya* (*doyagai*) presentano caratteristiche diverse dagli *slum*, in cui solitamente vivono interi nuclei familiari mentre nei *doya* vivono singoli individui. All'inizio, i lavoratori a giornata erano sfruttati dalla Yakuza che per accaparrarsi gli affitti dei *doya*, contribuivano a distribuire cibo e ad ostacolare la ricerca del lavoro. Coloro che si allontanavano dai *doya* e dal sistema di sfruttamento ad esso legato non aveva altra scelta se non trovare riparo sotto i ponti o in riva ai fiumi, avvicinandosi per certi versi, così, alla tipologia di «senza dimora» come sono conosciuti in Occidente. Fu così che iniziarono ad essere chiamati non più comunemente *nojukusha*, ma *hōmuresu*, a partire dai primi anni '90.

Si possono a questo punto individuare alcune differenze fra i *nojukusha* degli anni '70-'90 e gli *homeless* degli anni '90 e 2000. Anzitutto il *nojukusha* viveva in un periodo di crescita economica e la mancanza di lavoro era temporanea, mentre per gli *homeless* la mancanza di lavoro è strutturale e sono il frutto di mutamenti sistemici. In secondo luogo, se i primi *homeless* provenivano dalle *yoseba* in cui potevano in qualche modo trovare forme di occupazione temporanee, dopo il 2000 il maggior numero di *homeless* proviene dalla classe media, con dipendenti provenienti da piccole ditte o dal lavoro d'ufficio. Una tipologia di *homeless* «puliti», come definiti dall'opinione pubblica. La maggior parte di loro cercava di sopravvivere attraverso la raccolta di lattine o di giornali o attraverso qualche impiego saltuario specialmente nella pulizia dei parchi pubblici e in lavori in cui talvolta è a rischio l'incolumità fisica<sup>5</sup>. Vennero poi ad aggiungersi *homeless* in cerca di prima occupazione, in prevalenza giovani<sup>6</sup>. Si è così via via generato un sistema di società ineguale nel campo delle opportunità lavorative e dell'educazione esponendo più persone al rischio della povertà.

Ora, quali sono queste categorie più a rischio? Alcune ricerche hanno sottolineato che i lavoratori più anziani, i neo-laureati disoccupati e le madri *single* con i loro figli rappresentano una sempre più grande fetta della popolazione che vive in povertà. Secondo l'indagine OCSE, circa il 59% di coloro che vivono in povertà è costituito da famiglie mono-temporali. Questa cifra è una delle peggiori tra tutti i Paesi OCSE nel 2004. Così come si è registrato un forte aumento tra i poveri. Fra il 1995 e il 2005, ad esempio, il numero degli indigenti anziani è cresciuto del 183% fino a circa mezzo milione di persone, molte delle quali hanno anche dovuto abbandonare la famiglia. Ora, un'attenzione particolare merita prestarla ai giovani. Dalla seconda metà degli anni Novanta il Paese assiste ad un marcato calo dei matrimoni e delle nascite, un rapido e costante invecchiamento e una popolazione attiva in diminuzione. In questo contesto le nuove generazioni, invece di far sperare in una soluzione, diventano parte in causa. Colpite da fenomeni di disoccupazione e sottoccupazione che ne limitano le potenzialità ed in parte disilluse e poco attive politicamente, mancano il loro ruolo di motore di rinnovamento della società. Oppure ne rappresentano una silenziosa forza centrifuga di rilevante portata, le cui conseguenze potrebbero aprire orizzonti nuovi ben al di là di quelli meramente economici. Sono voci e linguaggi che meritano attenzione, anche per la sfida che rappresentano per la missione.

Le difficoltà economiche del Giappone stanno da anni spegnendo le certezze di

5. Non da ultimo i lavori nel Tohoku o a Fukushima in aree potenzialmente radioattive.

6. Molti di questi dati sono contenuti in P. Kennett and M. Iwata, «Precariousness in Everyday Life: Homelessness in Japan,» in *International Journal of Urban and Regional Research*, 2003, 27/1: 62-74.

molti giovani di trovare un posto di lavoro dopo il diploma. Oltre alla disoccupazione incombe l'assenza di relazioni sociali, un silenzioso rifiuto del sistema che li ha cresciuti e che non si sa fino a quando potrà essere sostenibile. Si dice infatti che il numero degli SNEP (Solitary Non-Employed Persons) è cresciuto da 800.000 nel 2001 a 1.12 milioni nel 2006 e oggi sono più di un milione e mezzo le persone che vivono in questa condizione. Vengono così usate definizioni come *hyogaki sedai*, «generazione del periodo glaciale», o *lost generation*, ad indicare i giovani che cominciarono ad affacciarsi sul mondo del lavoro proprio durante il ventennio perduto. Durante quel ventennio, il tasso della disoccupazione, che fino agli anni '90 si aggirava attorno al 2%, aumentò progressivamente fino ad arrivare a toccare il 5,4% nel 2002. La *lost generation* ha i suoi «vincenti», i *kachikumi*, e i suoi «perdenti», i *makegumi*, connotazioni che si diffusero proprio durante quel periodo di deflazione che fece crollare il mito di una nazione dove tutti facevano parte della classe media, mostrando invece un crescente divario fra ricchi e poveri. Tra i giovani «perdenti» cominciarono ad aumentare i casi di *freeter*, *neet*, *hikikomori* e i *net cafe nanmin*<sup>7</sup>, destinati a diventare in pochi anni dei veri e propri problemi sociali, problemi che il Giappone non aveva mai dovuto affrontare.

Queste dinamiche hanno portato all'emergere di una nuova generazione di giovani lavoratori atipici, tra cui spicca, per popolarità e numero, la categoria dei *freeter* (fusione del termine inglese *free*, libero, e del tedesco *Arbeiter*, lavoratore). Si tratta di giovani tra i 15 e i 34 anni con impieghi lavorativi temporanei o part-time, in genere poco qualificati e scarsamente retribuiti, ad esempio, all'interno di *convenience stores*, ristoranti, negozi di abbigliamento. Hanno uno stile di vita radicalmente diverso da quello delle generazioni precedenti, inserite nel sistema dell'impiego a vita<sup>8</sup>.

Quando il termine *freeter* fu coniato, all'apice della bolla economica alla fine degli anni '80, designava chi, deliberatamente, sceglieva questo tipo di vita perché rifiutava di diventare un *salary man* e preferiva coltivare interessi diversi rispetto al lavoro. Tuttavia un'indagine evidenzia come oggi solo il 13,7% dei *freeter* si trova in questa condizione per-

7. I *freeter* sono persone non assunte a tempo pieno, ma che vivono mettendo assieme modesti guadagni da diversi lavori. Sono in contrasto con la radicata idea giapponese sul lavoro, spesso sono senza dimora fissa ma riescono in qualche modo a sopravvivere. *Neet* è un termine usato dapprima nel Regno Unito ma che ha avuto più successo in Estremo oriente, e che si riferisce a persone tra i 15 e i 34 anni che non studiano, non lavorano e non fanno altre attività di formazione. Nel 2011 i *neet* erano 600mila e i *freeter* 1,76 milioni su una popolazione di quasi 130 milioni. Infine, i profughi che vivono negli *internet cafe* sono quei giovani che non avendo né un lavoro né una casa, dormono appunto negli *internet cafe*.

8. Consisteva nell'assunzione di un dipendente terminati gli studi universitari e nella sua permanenza nella stessa azienda fino al pensionamento, con orari di lavoro impegnativi (anche 70 ore per settimana) e scarso tempo libero.

ché ha scelto un modello di vita alternativo. Il resto è costituito da giovani che scelgono di aspettare prima di cominciare una carriera in un'azienda (46,9%), o non riescono a trovare un lavoro «regolare» terminati gli studi (39,4%). I secondi tuttavia dovranno scontrarsi con prospettive future ridotte, perché le imprese giapponesi, molto più che in altri Paesi, preferiscono assumere neodiplomati o neolaureati.

Gli schemi sociali di un tempo, insomma, cominciano a sgretolarsi. I casi di *karo-shi*, morte per eccesso di lavoro, ad esempio, che in passato erano tacitamente accettati e che erano aumentati intorno all'anno duemila, specialmente tra i giovani, oggi sono largamente documentati e denunciati dai mass-media. Anche le ditte di più vecchio stampo cercano di osservare il *no-zangyo day*, ovvero il giorno in cui si esce dall'ufficio senza fare ore di straordinario. In aggiunta, in seguito al terremoto dell'11 marzo 2011, e al conseguente appello del governo al risparmio di energia elettrica, alcune ditte hanno cominciato a indurre gli impiegati a fare il minimo indispensabile di lavoro straordinario.

Molti infine ritengono che i *freeter* rappresentino e rappresenteranno ancor più in futuro un fattore di squilibrio per la società, contribuendo all'aumento del divario tra ricchi e poveri. Sempre secondo l'OCSE, la disparità tra gli estremi di reddito sta crescendo da anni, due volte più velocemente che in altri Paesi ricchi, trasformando una società tradizionalmente egualitaria come quella giapponese, una volta descritta come «*a 100 million middle-class people nation*» in una *kakusa shakai*, letteralmente «società del divario».

Queste disparità aumenteranno ancor più quando gli adulti figli del boom economico del dopoguerra moriranno e i *freeter* non avranno più chi li mantiene. Se, secondo le statistiche, circa 425 mila giovani hanno provato ad integrarsi ma non vi sono riusciti, l'altra metà semplicemente non ha cercato alcun modo per affermarsi, né per cercare un'indipendenza dalla famiglia di origine. D'altra parte si è assistito anche negli ultimi 3-4 anni all'unione di gruppi di *freeters* in forme di associazioni non dissimili dai sindacati. Ai bordi dei processi produttivi, sono forse una classe di lavoratori emergenti senza protezioni, solidarietà e certezze. Ecco, queste sono forse le chiavi in mano alla *lost generation* per esprimere, pur vivendo nell'era economica più difficile e incerta a livello mondiale dal dopoguerra con un ventaglio di potenzialità che i loro genitori non avrebbero mai potuto immaginare.

Identificare con precisione l'effettivo numero di poveri è un problema tutt'altro che facile. Autorità e assistenti sociali segnalano che i giapponesi in ristrettezze economiche tendono a nascondere la loro condizione, ritenuta spesso un'onta e vissuta in primo luogo come un fallimento personale o ritenendosi responsabili per la propria cattiva sorte. Il governo, dopo il riconoscimento del problema, ha adottato alcune misure per la riduzione

della povertà e dell'esclusione sociale. Cercheremo ora di individuarle brevemente per comprendere come è stato sostenuto tale impegno.

### **Politiche per la riduzione della povertà. Politica degli sfratti (1992–1997)**

Inizialmente sia il governo metropolitano di Tokyo che i cittadini rifiutarono la presenza degli *homeless* appena si fecero visibili. Negarono infatti che fossero il risultato del sistema economico e sociale, ma piuttosto il prodotto di inadempienze e responsabilità individuali. Per tale ragione non si verificò alcun piano o politica in risposta al loro numero crescente. La prima misura operata dal governo fu così quella di sradicarli, sfrattarli dal territorio, specie quando essi cominciarono a uscire da Sanya e dirigersi verso i quartieri più popolati come Shinjuku o altre importanti zone d'affari della parte nordorientale di Tokyo.

Nel 1994 si verificò il primo sfratto a Shinjuku: le case di cartone furono rimosse da Shinjuku e gli *homeless* ivi presenti furono accolti per alcune settimane in un rifugio temporaneo. Se in questo primo momento non ci fu alcuna reazione da parte degli *homeless*, due anni dopo si verificò una protesta massiccia da parte dei 200 *homeless* sfrattati, suscitando così anche una preoccupazione ed un disagio della popolazione rispetto all'intervento delle forze dell'ordine. Al grido di protesta «dateci un lavoro», l'opinione pubblica si accorse che all'origine del disagio dei poveri c'era essenzialmente la mancanza di un impiego. Da allora la politica degli sfratti coercitivi venne progressivamente elusa per evitare risonanze negative nei media. La forma di assistenza prevista per gli *homeless* era un contributo di assistenza sociale (*seikatsu hogo*) che consisteva nell'offrire agli sfrattati un luogo in cui dormire, dormitorio tuttavia che era riservato esclusivamente ai più anziani o ai malati.

### ***Jiritsu shien* e Legge per gli homeless (2002)**

In seguito all'incendio scoppiato in un quartiere vicino a Shinjuku in cui persero la vita quattro *homeless* che dormivano nei *danboru* (cartoni) nel 1998, si elevò una pubblica richiesta da parte degli *homeless* di Tokyo di tutelare la loro incolumità e di provvedere al loro sostentamento tramite sussidi e opzioni che potessero aiutarli a sostenersi autonomamente (da qui il nome di *jiritsu shien*) e a lungo termine. Questa politica rappresentava l'implicita critica verso il sistema dei dormitori che non garantiva alcuna soluzione del problema, mentre gli *homeless* preferivano un sostegno mirante a trovare un lavoro. Con

questo avrebbero potuto ritornare a gestire autonomamente la propria vita.

Tuttavia, a parte qualche lavoro sporadico che già di per sé svolgevano (raccolta di lattine vuote o giornali), anche questa politica di sostegno non portò grandi frutti se non allontanare gli *homeless* dai luoghi pubblici. Dal 2000 il *jiritsu shien* fu esteso ad altre città e nell'agosto del 2002 il Parlamento varò la legge sulle «misure speciali per il sostentamento degli *homeless*». Anche su scala nazionale però la politica non si rivelò efficace e in altre zone delle grandi città cominciarono a sorgere villaggi di tende blu abitate clandestinamente dagli *homeless*.

### Politica degli appartamenti (2004)

Visto il crescente numero di *homeless*, nel febbraio 2004 il governo di Tokyo stanziò 600 milioni di yen per 2000 *homeless* al fine di affittare stanze o *business hotel* dove i poveri potessero dormire. In collaborazione con alcune ONG si trovarono alcuni monolocali che potevano essere abitati per due anni, dopo di che gli *homeless* avrebbero dovuto provvedere singolarmente alle spese di affitto. Tale politica prevedeva anche la ricerca di un lavoro per almeno 6 mesi che potesse consentire loro un progressivo reinserimento sociale.

L'appartamento venne offerto in particolare a coloro che vivevano nelle tende allo scopo, palese secondo le opinioni di molti, di abbellire i parchi e togliere la presenza scomoda dei poveri, più che tenere alla loro qualità di vita.

Un'altra critica rivolta a tale politica fu quella che la casa in sé non risolve il problema dei senza dimora, la cui necessità prioritaria è il lavoro. Se avessero infatti un lavoro, potrebbero trovare da sé una sistemazione. In pratica c'era il rischio per loro di trovare alloggio in una stanza per due anni e poi, non in grado di permettersi l'affitto, erano costretti a tornare alla strada e nemmeno alla tenda che era stata nel frattempo rimossa dai parchi o dalle rive dei fiumi. Il contratto di affitto includeva la clausola per cui l'*homeless* si impegnavano a non ricostruire la tenda dopo i due anni, rivelando ancora una volta l'intento chiaro del governo di ripulitura dei parchi e delle stazioni.

Le misure attuali prevedono l'incentivazione dei sussidi offerti dal governo per consentire agli *homeless* in maggiore difficoltà, soprattutto anziani e malati, di alloggiare in un *business hotel*. Tutte queste politiche, pur ammirevoli nel tentativo di porre rimedio alla nascente povertà del Paese, denotano come esse considerino il problema da un punto di vista meramente economico, senza considerare né le dimensioni del problema, né gli indicatori delle sue cause.

Le politiche di contrasto alla povertà vanno diversamente modulate in funzione

della durata in stato di povertà di coloro che vi entrano. Appare allora rilevante sapere non solo quale percentuale di persone viva al di sotto della linea di povertà in un dato anno, ma anche se questa condizione colpisca prevalentemente le stesse persone o se invece si tratti di un evento di breve durata cui potenzialmente tutta la popolazione è esposta. Se la povertà può potenzialmente colpire chiunque, ma per periodi piuttosto brevi, allora il compito delle politiche in questo caso è principalmente di garantire un corretto funzionamento dei mercati, quelli finanziari e del lavoro in particolare, predisponendo adeguati schemi di assicurazione sociale che accompagnino le transizioni nel mercato del lavoro. Se invece il fenomeno riguarda principalmente determinate tipologie di individui ed è ricorrente e persistente, ciò richiederebbe di spostare il focus degli interventi dall'analisi meramente empirica alle cause che ne determinano l'entrata e ne possono ostacolare l'uscita. Sono le loro stesse caratteristiche — incluse quelle non osservabili — a confinare alcuni individui al di sotto della linea di povertà o è piuttosto il fatto stesso di entrare nello stato di povertà che ne pregiudica le future possibilità d'uscita?

Nel nostro caso si può osservare che anche di fronte al lento regredire della recessione in questi anni non ha fatto seguito una diminuzione del numero degli *homeless*. E ciò può indicare che la povertà non nasce solo come conseguenza di una recessione economica, ma rappresenta una realtà molto più variegata e complessa, come dimostra il caso di Sanya. Cercheremo ora di osservare da vicino questa realtà affinché la nostra passeggiata possa approdare alla meta, e per cercare di individuare alcune indicazioni, orizzonti ed appelli per la missione.

### **Fuori dalla mappa: le lacrime e le ossa di Sanya**

Sanya è un quartiere fantasma in cui vivono circa diecimila persone che ufficialmente non esistono. Il suo nome non compare sulle mappe della città, dopo che circa 60 anni fa il governo di Tokyo cancellò il suo nome dalla carta geografica. Ora il suo nome è diventato Nihontsutsumi. La ragione di tale cambiamento ha radici storiche. Il quartiere, infatti, era abitato fin dall'epoca feudale coincidente con il periodo Tokugawa dai cosiddetti burakumin (abitanti «*min*» del villaggio «*buraku*»). Essi si occupavano di lavori umili e in qualche modo collegati alla morte (conciatori di pelle, becchini, boia), che erano attività considerate estremamente impure dalla tradizione buddhista e dal culto shintoista. Essi erano, così, esclusi dal sistema di caste che il governo feudale istituì per assicurarsi un maggior controllo sull'ordine sociale e non potevano che essere relegati ai margini sociali e per questo soggetti inevitabilmente a discriminazione e segregazione.

I *burakumin* venivano anche chiamati *etahinin* (non uomini «*hinin*» pieni di impurità «*eta*»). In questa categoria non mancarono di rientrare ovviamente assassini e criminali di vario genere, ma anche mendicanti e addirittura attori itineranti, condannati a vagare da un luogo all'altro, esclusi dal consorzio umano. Alcuni fuori casta erano anche chiamati *kawaramono* in quanto relegati a vivere ai margini dei fiumi, sui quali raramente erano costruiti dei ponti a sottolineare la loro condizione di emarginati<sup>9</sup>. Ancora adesso il quartiere conserva nomi legati alla sua storia. Esso ha continuato infatti per anni a produrre innumerevoli manufatti in pelle (da scarpe a borse, da utensili a prodotti di abbigliamento). Il cuore di Sanya è rappresentato dalla cosiddetta *Kotsu Dori*, la «Via delle ossa», la zona in cui avvenivano le decapitazioni e le esecuzioni dei condannati e i loro resti venivano lasciati a lungo esposti come monito per i cittadini. Attraversando *Kotsu Dori* si giunge fino a *Namidabashi*, il «Ponte delle lacrime», considerato il crocevia in cui i prigionieri potevano dare l'estremo saluto prima dell'esecuzione.

Sanya mantiene tutt'oggi l'eredità del suo passato e ad essere oggi considerati perduti e inutili (*damena ningen*) e «accumulo di ossa e detriti» (*gareki no ningen*) sono i più poveri, gli *homeless*, gli emarginati, gli alcolizzati, esponenti della *Yakuza* che avevano fino a non molti anni fa il controllo della zona, e di tanti smarriti e malati psichici che fanno somigliare il quartiere ad un immenso ospedale da campo.

Proprio qui il servizio di alcuni gruppi di volontari<sup>10</sup> e religiosi concentrano la loro attività come a stanare dalla macerie, dalle ombre e dal sottosuolo i resti di un'umanità ferita, ma ancora assetata di vita e di speranza. E proprio qui incontrai il mio *dohansha*, come si definì appunto, l'anziano «compagno di cammino».

---

9. Con l'apertura del paese all'occidente e alla modernizzazione di periodo Meiji (1868) il sistema delle caste fu ufficialmente abolito (1871), ma nell'immaginario comune i pregiudizi e la discriminazione non vennero estirpati e tutt'oggi, nonostante un decisivo miglioramento della situazione rispetto al passato, questo gruppo di «non persone» è tacciato come diverso.

10. Numerosi gruppi di volontari prestano il loro servizio a Sanya. C'è ad esempio il gruppo *Tzu Chi* il cui responsabile, esponente di una scuola di Buddismo Taiwanese, sosteneva che «la cosa più importante è tenere la porta aperta e avere sentimenti di compassione». Attiva è anche la *Hitosaji no Kai* (L'associazione del cucchiaino pieno), legata al Buddismo della Terra Pura i cui volontari distribuiscono una volta al mese *onigiri* e, in caso di necessità, anche medicinali e cure ai malati. Un altro gruppo importante è il *Second Harvest Japan*, che insieme alla *Food Bank* si occupano di recuperare e «raccolgere» cibi da grandi magazzini, altrimenti destinati ad essere sprecati e gettati via solo per non essere stati consumati prima delle scadenze. Lo stesso servizio viene prestato dal gruppo *Edelman Japan*, che copre specialmente il tempo estivo attraverso i gruppi di volontari *Summer of Service*. Non si possono infine dimenticare i gruppi di matrice cristiana (specialmente protestante) come *Hoshi no ie*, *Kibo no ie*, *Mariya shokudo*, e quelle cattoliche come il *San yu kai* (medici e infermieri si alternano per curare la salute degli *homeless*, oltre alla distribuzione settimanale di un pasto caldo), e i Missionari della Carità (Fratelli di Madre Teresa).

### «Guardare negli occhi»: il tempo della misericordia divina

Al primo incontro reagì bruscamente, quasi rifiutando gli *onigiri* che gli consegnai. «Credi che non possa fare a meno dei tuoi *onigiri*? Cosa vieni a fare? Nessuno può salvarmi ormai. Cosa cerchi? Cosa spero per me?», disse.

Di fronte a questa chiusura avvertii una forte impotenza, come le donne che tenevano il volto chinato a terra di fronte alla tomba vuota e ai due angeli vestiti in abiti sfolgoranti... Non riuscivo a vedere e a sentire...

Ricordai poi le parole di Don Primo Mazzolari: «Carità è lasciar parlare. Occorre che il povero racconti le proprie sofferenze e le condivida per trovare vera accoglienza. È facile parlare dei poveri in terza persona; è comodo parlare ai poveri da una condizione di benestanti; è utile parlare in nome dei poveri improvvisandosi loro avvocati; ma “dare la parola ai poveri è un'altra cosa”<sup>11</sup>.

Consapevole di aver urtato la sua sensibilità gli dissi semplicemente: «La tua salvezza è la mia speranza». E lui, dopo qualche giorno di silenzio rispose: «La tua speranza è la mia salvezza». Il suo volto e il suo tono si placarono. Si intravedevano dai suoi occhi le pieghe del cuore e della vita, e le sue parole mal celavano un grido radicale, una speranza mai sopita. Mi invitò a mangiare insieme gli *onigiri* e così ricominciò a parlare di come arrivò fin lì.

Esordì, tuttavia, narrando la storia di *La mappa bruciata*<sup>12</sup> di Abe Kobo, rivelandosi un appassionato lettore di letteratura contemporanea. Nel romanzo di Abe, un investigatore privato viene assoldato da una donna misteriosa per ritrovare il marito, un certo Nemuro, scomparso da oltre sei mesi. Aiutato da due soli indizi — una foto e una scatola di fiammiferi — il detective senza nome iniziò la sua ricerca nel sottobosco criminale di Tokyo, aggirandosi nei meandri di una metropoli sempre più sconosciuta e irreale, fino a scoprire gradualmente di essersi immedesimato a tal punto nella persona scomparsa, da smarrire i confini della propria identità.

La città è ormai priva di punti di riferimento, una collezione di frammenti isolati di un mosaico che non si riesce più a ricomporre. Nemuro non verrà mai trovato e l'investigatore, a sua volta, smarrirà sé stesso, non riuscendo più a riconoscere neppure i luoghi più familiari e conosciuti. «E infine anch'io lasciai e persi il mio spazio intercapedine nel buio e iniziai a camminare in direzione opposta, e fra le mani, una mappa che non conoscevo»<sup>13</sup>.

11. Don Primo MAzzolari, *La parola ai poveri* (Vicenza: La Locusta, 1960), 32.

12. A. Kobo, *The ruined Map* (Tokyo: Moetsukita Chizu, 1970), 266.

13. Ibid., 299.

Attraverso questa mappa, cominciai ad individuare quelle «intercapedini» nei volti e nelle storie dei poveri incontrati e mi accorsi via via che alla radice dell'indigenza c'è spesso una povertà di senso e di relazioni, un vuoto di solitudine e amore, uno spazio rifratto di abbandono e di ferite che proviene da ben oltre i confini del quartiere, e che ad esso non si limita.

Continuò poi a raccontare il frammento di un altro romanzo di Abe, *L'incontro segreto*, con l'immagine del labirintico ospedale in cui i protagonisti vivono un incubo a occhi aperti. Mi lesse l'episodio in cui il protagonista è costretto ad andare avanti alla cieca in un angusto tunnel sotterraneo con «una mano a sfiorare il muro e l'altra protesa in avanti come un'antenna, nell'oscurità»<sup>14</sup>. L'ospedale è simbolo di una società futura assolutamente priva di relazioni interpersonali. Una società dominata dall'assenza di sentimenti, in cui unico fine è quello della soddisfazione individuale, che annulla ogni traccia di altruismo. L'ospedale è un'entità astratta contro la quale è impossibile opporsi, segno di un sistema contro il quale qualsiasi lotta è vana. E il fatto che costituisca un inequivocabile simbolo di potere è confermato dall'esistenza di un anonimo gruppo che cerca di combatterlo, denominato «Movimento per la liberazione dall'ospedale», di cui l'uomo trova un volantino che recita: «Fondamentalmente ogni uomo è solo. Hai paura di guarire? Non osi dire "sarò dimesso" senza abbassare la voce? Ebbene, sappi che un tempo quelle *sospirate parole* venivano salutate con mazzi di fiori. Sarò dimesso! Forza, gridalo più forte che puoi! Rimettiamoci in fretta e lasciamo l'ospedale!»<sup>15</sup>.

E intanto arrivammo al «Ponte delle lacrime». La passeggiata, lungi dall'essere solo una escursione letteraria, mi aiutò a decifrare un po' meglio il grido che quotidianamente squarciava il silenzio delle speranze spezzate e delle relazioni ferite, come a riportare a galla le memorie di quel sottosuolo che è il cuore umano e che la povertà restituisce nella sua nudità.

Mi consegnò con parole non sue quello stesso mondo che aveva reso afono il suo cuore e di cui si sentiva cittadino e straniero, voce narrante di un silenzio inespugnabile («la sofferenza di vivere senza esistere più per nessuno, ecco l'inferno»). Quanto ho sentito risuonare nel cuore il grido di tanti giovani «malati nello spirito», come vengono chiamati, in un continuo andirivieni negli ospedali psichiatrici sempre più affollati. In un momento in cui i farmaci non sedavano i sentimenti ed i desideri sentii dire quelle «sospirate parole»: «Voglio guarire (*iyasaretai*), queste cure non possono salvarmi e guarirmi» (*sukuwarenai, iyasarenai*).

14. A. Kōbō, «Mikkai», in *Abe Kōbō zenshū*, vol 26 (Tokyo: Shinchōsha, 1999), 202.

15. *Ibid.*, 160.

E come non sentire riecheggiare questo grido negli «ospedali domestici» in cui un numero crescente di giapponesi vive segregato in casa, nascosti, «domiciliati senza residenza», come se non ci fossero, fantasmi senza meta e senza mandato, terra di nessuno, che nessuno ricerca, come cancellati o cancellatisi essi stessi dalla mappa del presente. Una mappa che, se svelata, metterebbe in discussione o svelerebbe le disfunzioni e le contraddizioni di un sistema che a questa frammentazione ha condotto e che si può solo sedare, tamponare, contenere.

Basta pensare ad una delle pratiche terapeutiche che sono andate diffondendosi recentemente come trattamenti e cura a questo disagio esistenziale: la «*melancholy care*». Essa equivale ad una dose elevatissima di antidepressivi somministrata in un colpo solo, sostituendo l'intervento farmacologico che, in dosi equivalenti, sarebbe pericolosamente tossico. Una scossa rivivificante, dunque, che rimette in moto meccanismi cerebrali devastati. Da usare, e questo viene sottolineato in tutti i testi ufficiali, anche i più favorevoli, solo ed esclusivamente per i casi di emergenza, un'emergenza che tuttavia diventa quasi la norma. E immediatamente dopo il risveglio, l'elettrochock provoca uno stato confusionale, in alcuni casi anche molto grave, ed una perdita di memoria che potrebbe essere proprio la variabile da curare, da reintegrare e riconciliare con la storia. Come se bastasse rimuovere il problema per guarirlo.

E così si continuano a curare i sintomi come se fossero (o come se si tacessero) le cause che invece stanno altrove. O, allo stesso modo, come se bastasse cambiare i nomi delle strade per rimuovere gli *homeless* dalle mappe delle città, o come se bastasse costituire gruppi di lavoro di esperti (come promosso anni fa dal Ministero della Salute Giapponese) psichiatri, sociologi e architetti col mandato di studiare ogni possibile soluzione che possa ridurre o contenere il numero dei suicidi, intervenendo sui fattori medici, sociali ed anche architettonici<sup>16</sup>. Non è un caso che la «gestione dei senzatetto» era affidata al Dipartimento dell'ambiente, lo stesso che si occupa della raccolta differenziata dei rifiuti. In realtà, la natura della povertà è essenzialmente antropologico-teologica, si potrebbe osare dire cristologica. Come scrisse don Primo Mazzolari:

Quando dico voglio vedere l'uomo, non intendo l'uomo dei filosofi, che non m'interessa, come non m'interessa il dio dei filosofi. Intendo l'uomo reale, l'uomo vero, in carne e ossa: uno cioè che posso toccare. E quest'uomo che posso toccare e che chiede pietà sono io stesso. Povero è l'uomo, non per quello che non ha, ma per quello che è, per quello che non gli basta, e che lo fa mendicante ovunque, sia che tenda la mano, sia che la chiuda<sup>17</sup>.

16. Molti suicidi avvengono infatti lanciandosi dagli edifici e sotto la metropolitana.

17. Don Primo Mazzolari, *La parola ai poveri*, op. cit., 53.

In qualche modo, è come se stesse avvenendo a livello individuale quanto è avvenuto venti anni fa a livello statale e finanziario con l'esplosione della bolla economica. C'è infatti un indicatore che raramente, e nel caso con forte disagio, viene utilizzato da politici e amministratori quando si tratta di fare il punto sulla situazione socio-economica di una comunità. È il tasso delle aspettative di vita e dei desideri, quel grido che non misura lo *spread* o l'inflazione bensì la precarietà, e quindi la qualità, delle nostre vite.

Sostando sul «Ponte delle lacrime» l'anziano *homeless* aggiunge: «Tante volte ho avuto l'impressione di vivere furtivamente, di commettere un furto per il solo fatto di vivere. Mi sento come un *danboru*<sup>18</sup> vuoto e senza futuro e il domani mi sembra una minaccia, non una promessa. A questo ho spesso risposto a mia volta escludendo, ostracizzando<sup>19</sup>, facendo delle altrui debolezze il luogo della mia forza».

*Come non trasalire di fronte a questo grido di angoscia?* Come non cogliere in quel grido un appello forte per noi a vivere una fede che prende il passo di chi non crede, di chi non ce la fa più, di chi non sa più dove posare il cuore... secondo le priorità insegnateci dal Vangelo. «Una fede che incomincia dall'ultimo non è qualcosa di perduto o di diminuito»<sup>20</sup>, affermò ancora don Mazzolari.

E la dignità la conferma Gesù stesso non genericamente, alla povertà, ma a ciascuno, poiché egli è in ciascuno che ha fame e sete, che è senza casa e senza vestito, malato e prigioniero... come in un ostensorio. L'ostensorio viene portato dal sacerdote più in alto in gerarchia. Il povero che porta l'ostensorio di Cristo non è più l'ultimo, ma il primo; e allora lo si mette a tavola e si è felici di servirlo, perché da questo servizio dipende la nostra salvezza. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre «ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito» (Lc 4,18), «a cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10)<sup>21</sup>.

Quando Cristo si identifica con le persone che hanno bisogno di aiuto e soffrono per qualche ragione (cfr. Mt 25,31–36), intende dire che di tutti si è fatto carico, in modo particolare di coloro che si trovano nel bisogno, per farci capire che il bisogno, materiale e spirituale, è la manifestazione di un bisogno radicale, nel quale ci troviamo tutti: il bisogno di Dio. Per questo *ogni bisogno può essere una pedagogia a Cristo*, una invocazione a Cristo.

La scelta del povero dunque non riguarda le categorie sociopolitiche, non è il frutto di sociologismi. La preferenza per i poveri è una scelta di Dio, inscritta nel mistero della Sua predilezione. Riguarda il cuore stesso della Tradizione della Chiesa che da sempre sti-

18. Scatola di cartone, utilizzata per proteggersi in qualche modo dal freddo e dalle asperità dell'inverno.

19. *Ijime*, appunto...

20. Don Primo Mazzolari, *La parola ai poveri*, op. cit., 82.

21. Ivi

ma come suoi tesori la fede tramandata dagli apostoli e i poveri, i quali sono chiamati per primi a goderne. Non si tratta di politiche redistributive, ma di una conversione spirituale a partire da noi, noi che abbiamo in Cristo l'unico tesoro capace di riempire quel vuoto di desiderio, di legami, di vita, di senso e di risurrezione.

Per questo occorre imparare ad abitare le periferie, come sta insistendo Papa Francesco. Il motivo è ancora cristologico: «Chi non capisce il povero, non capisce Cristo: chi lascia fuori il povero, lascia fuori Cristo, che ancora una volta va a morire fuori delle mura»<sup>22</sup>. Per questo, continuava il Papa, la chiesa abita i crocicchi, anzi quei crocicchi, proprio quelle intercapedini sono la sua casa, dove il *Logos* vince i nostri ragionamenti e si fa carne piagata, Lui che si è fatto il più povero di ogni uomo, si è fatto piaga e peccato. Ed essere, così, cibo per questa umanità. «Non è del tuo avere — affermava sant'Ambrogio — che tu fai dono al povero; tu non fai che rendergli ciò che gli appartiene, la sua umanità». Senza abbandonarci alla sfiducia, ma anche senza nasconderci le fatiche che questa conversione ecclesiale richiede. Ha ragione Mazzolari:

Io non li ho mai contati i poveri perché non si possono contare. I poveri si abbracciano, non si contano. I poveri si amano. Eppure, c'è chi tiene la statistica dei poveri e ne ha paura: paura di una pazienza che si può anche stancare, paura di un silenzio che potrebbe diventare un urlo, paura di un lamento che potrebbe diventare un canto, paura dei loro stracci che potrebbero farsi segno di un tempo nuovo.<sup>23</sup>

Queste parole di Don Primo fanno ripensare a quelle che l'anziano homeless mi disse l'ultima volta che lo incontrai nel cuore di Sanya: «Un po' oltre il buio, ancora più lontano, nelle tenebre in cui sarebbe difficile distinguere persino un semplice profilo, non è impossibile riuscire a trovare un *punto di partenza*».

*Come non trasalire davanti a questo grido di speranza?* Come non cogliere in questo *punto di partenza* un piccolo segno del tempo della misericordia divina, come lo ha definito Papa Francesco, e in esso l'appello di «umanizzare il mondo», come già scriveva Papa Benedetto XVI nel 1974: «Come può far ciò e rinunciare nel contempo alla bellezza, che è tutt'uno con l'amore ed è con esso la vera consolazione, il massimo accostamento possibile al mondo della resurrezione?»<sup>24</sup>.

È quella bellezza indicibile e incorrotta che Dostoevskij tanto imparò a vedere nell'uomo, nonostante tutto il fango e il male che si può essere incrostato su di lui, quell'uo-

22. Sono le parole di Papa Francesco in occasione di una delle omelie quotidiane nella Chiesa di Santa Marta.

23. Don Primo Mazzolari, *La parola ai poveri*, op. cit., 44.

24. Papa Benedetto XVI, *La festa della fede. Saggi di escatologia liturgica* (Milano: Jaca Book, 1984), 99.

mo in cui sembrava che tutto l'uomo fosse spento, non solo il divino, anche l'umano. E così umanizzare il mondo e guardarlo negli occhi, l'uomo e le sue macerie, le sue povertà, non come *contesto* ma come *tempo* e *spazio* vitale di incontro, di annuncio e di salvezza, *antrophos* appunto<sup>25</sup>. Come indica l'etimologia del termine, «uomo» è colui che «*cammina guardando di fronte a sé*»<sup>26</sup>. «Luogo teologico» tanto più vitale specialmente se quello che ha davanti è il nulla, è il precipizio, è la solitudine. Scrisse Levinas: «Il volto dell'Altro entra nel nostro mondo; esso è una visitazione; è responsabilità: esso mi guarda e mi riguarda. Il volto d'Altri mi impone un atteggiamento etico: è il povero per il quale io posso tutto e al quale devo tutto. L'estraneo che non ho né concepito, né partorito, l'ho già in braccio»<sup>27</sup>.

Diceva Papa Francesco in occasione della visita ad Assisi dell'ottobre 2013 poco prima della Giornata missionaria mondiale.

Questo è importante perché la nostra missione sia feconda: sentire la consolazione di Dio e trasmetterla! L'invito di Isaia deve risuonare nel nostro cuore: «Consolate, consolate il mio popolo» (*Is* 40,1) e diventare missione. La gente oggi ha bisogno certamente di parole, ma soprattutto ha bisogno che noi testimoniamo la misericordia, la tenerezza del Signore, che scalda il cuore, che risveglia la speranza, che attira verso il bene. La gioia di portare la consolazione di Dio. «Sarete portati in braccio e sulle ginocchia sarete accarezzati. Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò» (vv. 12–13).

Le parole del Papa ci spingono a guardare negli occhi la povertà, a riscoprire la Chiesa come disegnata a Sua immagine, come volto di speranza e di misericordia. Oppure come quell'ospedale da campo dove Cristo cura le ferite dell'uomo, uomo che Parola e Sacramenti sono capaci di accompagnare fino a riportarli ad essere il prodigio pensato da Dio. Di quanti prodigi che nascono sul «Ponte delle lacrime» e sulla «Via delle Ossa» sono stato testimone.

Ricordo un ultimo racconto del mio *dohansha*, quello del film di Tarkovskij, costellato di riferimenti al Giappone: *Il Sacrificio*. Il protagonista, angosciato dall'annuncio di una catastrofe nucleare imminente, decide di distruggere la casa e tutti i suoi beni per «salvare il mondo». Egli racconta al figlio la parabola di un monaco che, a forza di annaffiare un albero morto, con pazienza e disciplina, riesce a farlo rifiorire. La storia si apre proprio con l'immagine dell'uomo che, insieme al bambino, pianta un arbusto fragile e

25. Si tratta di un termine agglutinato (secondo il più genuino uso greco), formato da anti + ro (radice di reo) + op (una delle 3 radici di orao) + il distintivo della declinazione maschile in -o(s).

26. Ovviamente rispetto agli altri animali che non guardano sul davanti, visto che hanno gli occhi posti sui lati.

27. E. Levinas, *La traccia dell'altro* (Napoli: Pironti, 1979), 94.

secco che chiama l'«albero giapponese».

Alla fine del film, quando il padre, dopo aver dato fuoco alla casa, viene portato via, si vede una terra bruciata: il gruppo di persone che s'incammina alla ricerca di un mondo ormai arso e senza più acqua, lascia paradossalmente dietro di sé un deserto sempre più esteso alle spalle. Una mappa tutta da scrivere. Il bambino continua a portare secchi d'acqua, fiducioso che l'albero rifiorirà. L'immagine di quel bambino che annaffia l'albero disseccato, in questi giorni di mappe strappate e speranze che gridano mi sembra possa dire un poco le intercedine in cui ci siamo inoltrati e aiutarci a guardarle negli occhi. Certo, il rischio c'è ed è vivo, che questo sguardo posa scardinare equilibri che crediamo solidissimi, e che invece sono molto precari, sapendo che il Vangelo, ovunque arrivi, può dar vita ai morti ed ha il potere di compiere ciò che annuncia. E forti della Sua forza, la forza della carità secondo cui non ci sono situazioni che Dio non possa cambiare.

Gesù non è semplicemente tornato in vita, ma è la vita stessa, perché è il Figlio di Dio, che è il Vivente. Gesù non è più nel passato, ma vive nel presente ed è proiettato verso il futuro, è l'«oggi» eterno di Dio. Così la novità di Dio si presenta davanti agli occhi di tutti noi: la vittoria sul peccato, sul male, sulla morte, su tutto ciò che opprime la vita e le dà un volto meno umano. Cercare proprio lì Colui che è vivo! E così «pensare il nuovo, apportare il nuovo, creare il nuovo, impastando la vita con il nuovo lievito della carità e della santità», l'esortazione ad «avvicinarsi a chiunque viva alla periferia della vita e chiamarlo col proprio nome», e quella ad essere «Chiesa dalle porte aperte non solo per accogliere, ma fundamentalmente per uscire fuori e riempire con il Vangelo le strade e la vita degli uomini del nostro tempo»<sup>28</sup>.

Pagine di Vangelo scritte come nostro mandato, e che questo popolo ci lascia in eredità come *sospirate parole* e come appello da leggere fino in fondo, come piccola via che, in questo oggi della misericordia divina, possa riprovare a ricondurlo e restituirgli il suo posto nella mappa della salvezza fino a poterla vivere e contemplare in pienezza, come in un'immagine a tutto tondo<sup>29</sup>.

28. Papa Francesco, nella omelia del Giovedì Santo 2013.

29. Daniele Sarzi Sartori è un Missionario Saveriano che per due anni ha lavorato con gli *homeless* nel quartiere di Sanya, Tokyo.

# Cultura e società



---

Bolaka  
**MARINO RIGON**

La visione del mondo dei Giovanesi  
**JEAN-FRANÇOIS MEURIOT**

---

# Bolaka

---

MARINO RIGON

Questo componimento, intitolato *Bolaka* — «stormo» — porta nascosto tutto lo spirito intimo dell'omonimo libro e capolavoro poetico di Rabindranath Tagore.

*Il corso sinuoso del fiume, / tiepido sotto le vibrazioni del tramonto, / si fece triste / quando fu inghiottito dalle tenebre / come una scimitarra dal fodero. / Alla fine dell'alta marea del giorno / venne la bassa marea della notte / a navigare con le stelle / sulle acque nere delle tenebre. / Sotto le montagne nel buio / linee di piante. / Parve che la creazione / come in sogno parlasse, / eppure non poteva esprimersi chiaramente. / Nelle dense tenebre si levarono / mormorii di suoni indistinti.*

*In quel momento, inaspettatamente, / nel cielo della sera / un fruscio, come un lampo nello spazio, / scivolò veloce immergendosi nel lontano orizzonte. / O stormi migranti, / il fruscio delle vostre ali, / come palpiti inebrianti, / ha sollevato alte voci di gioia e meraviglia / e s'è spento nel cielo.*

*Quelle ali fruscianti / come suono divino / infransero l'adorazione del silenzio. / S'innalzarono frementi le montagne / immerse nelle tenebre, / rabbrivirono gli spiriti della foresta. / Parve che i fruscii di quelle ali / avessero all'improvviso trasmesso / l'impulso del moto / nell'immobilità estatica. / Le montagne aspiravano a divenire nubi vaghe: / i filari di piante, / spezzati i legami della terra, / volevano trasformarsi in ali / e vivere per un istante / nella scia di quel fruscio senza meta, / cercando infine un approdo in cielo. / Infranto il sogno della sera / si risvegliarono le onde delle pene / e anch'esse in cammino / verso remote regioni. / O ali pellegrine, / nell'universo risuonò un messaggio impaziente: / «Non qui, non qui, altrove!».*

*O gru, / avete strappato il velo del silenzio / che mi copriva / ed ascolto nel silenzio / del cielo, delle acque e della terra / un fruscio d'ali indomabili, inquiete. / Nella terra di tenebre, da profondità sconosciute, / s'aprono ali di gemme, / gru di mille e mille semi. / Vedo io oggi / queste montagne, / queste foreste che volano ad ali libere / di isola in isola, da ignoto a ignoto. / Sul batter d'ali delle stelle / fremono le tenebre al richiamo della luce.*

*Una schiera dopo l'altra quanti messaggi umani / volano per vie ignote / dal passato oscuro / verso un futuro lontano ed indistinto.*

*Dentro di me / giorno e notte / uccelli senza nido volano / nella luce e nelle tenebre / da sconosciute sponde. / Risuonò nel cielo con il canto d'ali dell'universo: / «Non qui, altrove, altrove, in un altro luogo!».*

Quella sera in cui uno stormo di aironi hanno rotto il silenzio delle tenebre della sera, non mi hanno fatto percepire solo questo fatto materiale, questo evento passeggero, ma anche un fatto reale, presente in tutto l'universo. Il libro *Bolaka* vuole esprimere sotto varie forme questo fatto e portarne il messaggio: quando gli aironi hanno intrecciato i loro nidi, fatte le uova, hanno avuto i loro piccini, hanno creato il loro mondo, a questo punto essi, chi sa per quale istinto, lasciano i loro nidi conosciuti e sopra l'oceano senza strada, volano verso altri lidi sconosciuti.

In quella sera gli aironi migranti in cielo hanno risvegliato nella mente del poeta questo pensiero: il fiume, la foresta, l'universo, gli uomini della terra, tutti sono diretti verso uno stesso destino. Dove hanno iniziato il loro cammino: dove andranno a concludere il loro volo è una cosa sconosciuta.

Sulla scia delle stelle in cielo, assieme al cammino dei pianeti e dei satelliti dei vari sistemi del cosmo, di tutto l'universo, con centro in chi sa quale stella, fanno migliaia di chilometri ogni momento. Non si sa perché tutta questa corsa. Solo tutto dice: «Non qui, non qui, altrove, in altro luogo!».

## La poesia

### *Prima strofa*

Tagore ha scritto questa poesia in Srinogor. Era seduto sul tetto della barca sul fiume Jhilum, mentre sulle acque del fiume scendevano le ombre scure della sera. All'altra sponda si addensavano le tenebre e la corrente del fiume si faceva nera. In ogni parte silenzio.

Dove era il poeta la corrente del fiume faceva una curva: sembrava una scimitarra: così quando scesero le tenebre, ebbe l'impressione che qualcuno avesse messo la spada dentro il fodero. Finita l'alta marea, comincia la bassa marea: così passato il giorno, spente le luci, la bassa marea della notte porta una piena di oscurità.

Sulla sponda del fiume ai fianchi della strada, ai piedi della montagne, c'era una fila di piante. I piedi della montagna sembravano coperti di un'oscurità più densa. Come un uomo nel sogno tenta, per la paura o per l'angoscia, di gridare, ma non può emettere alcun suono, così allo scomparire della luce e al coprirsi di dense ombre, pare che le montagne vogliano parlare, ma non possono. Quelle tenebre dense sembrano la voce delle montagne.

### *Seconda strofa*

L'acqua del fiume s'è immersa nelle tenebre e non si vede più la corrente del fiume. In quel momento calmo e silenzioso ho sentito, esattamente sopra il mio capo, il fruscio di uno stormo di aironi, che si irradiò come un lampo. Se ne andarono via con il loro fruscio. Chi sa verso quale destinazione.

Altre volte sul Brahmaputra avevo sentito quel suono e mi sembrarono schiamazzi di risa di qualche spirito vagante. Ora, le ali di questi aironi, imbevute di nettare, impazite, hanno portato tumulto di tempesta. Il cielo s'è alzato meravigliato.

Come le ninfe vengono dal mare e rompono le contemplazioni dell'asceta, così questi aironi hanno rotto improvvisamente l'adorazione del silenzio solenne: andandosene via hanno lasciato l'animo sottosopra. Le file delle piante si sono scosse dalla loro preghiera profonda. Pare che tutto attorno si domandi: «Che cosa è successo?».

### *Terza strofa*

In un istante il messaggio di quelle ali hanno messo dentro le montagne, la foresta, la terra quieta e la sera silenziosa, il fremito del moto. Tutte queste cose non camminano, però al colpo d'ali di quegli aironi si è risvegliata la brama interiore del cammino.

Il fruscio delle ali che volarono via hanno mosso lo spirito della montagna: pare desiderino svanire come le nubi. I piedi delle piante sono legati a terra dalle radici, eppure pare che le piante vogliano, strappati i legami della terra e messe le ali, volare via come uccelli verso quel suono. Sulla scia di quel fruscio d'ali senza meta, vogliono volar via.

Questo è il messaggio degli uccelli migranti, che chiamano a un cammino verso una patria sconosciuta. La casa, il nido intrecciato, il conosciuto non è la loro dimora per sempre. Sulle sponde dell'oceano, in un paese sconosciuto c'è un'altra casa: la schiera degli uccelli migranti senza casa la stanno cercando.

### *Quarta strofa*

O aironi, avete sciolto nella mente il velo del silenzio. Questo velo era come la rete delle illusioni, che non mi facevano vedere il moto dentro il silenzio. Ma quando il fruscio delle ali, rotta ogni illusione, hanno risvegliato il moto, in me nulla è rimasto fermo, tutto ha cominciato a muoversi.

Io sento che tutto dentro al cielo vola ad ali spiegate: sotto la terra gli aironi dei semi, sotto gli impulsi della vita, mettono le ali dei bocci: anch'essi volano. Anche le schiere delle erbe sono aironi: anch'esse mettono le ali e volano per le vie la terra.

Queste montagne nel loro cammino, disfacendosi, chi sa dove andranno a finire.

E la foresta, messe le ali, ininterrottamente di isola in isola, da un continente all'altro, da uno sconosciuto a un altro sconosciuto. Tutte le cose della natura volano e alle vibrazioni delle loro ali le tenebre s'inquietano, tremano e si danno al pianto che giunge sino alle stelle.

#### *Quinta strofa*

Nella natura ho visto anche le montagne e la foresta camminare: non sono fermi. Così anche i pensieri e i desideri degli uomini, i loro piani, a schiere, da un secolo all'altro, vengono alle sponde delle abitazioni umane.

È nata un'aspirazione, un pensiero: chi sa da quale abitazione degli uomini passati sono partiti e chi sa dove sarà la loro abitazione futura. Sento che l'aria è piena di messaggi, di sforzi, di desideri, di pensieri, di lavoro. Questi messaggi passati, incompiuti, inascoltati, degli uomini si sono risvegliati al batter d'ali degli aironi.

#### *Sesta strofa*

Entrato dentro il cuore, nel mio intimo, ho visto che uccelli senza casa, pensieri e desideri della mia mente, attraverso la luce e le tenebre camminano instancabili. Quello che ha da venire, quello che vola è compagno di innumerevoli altri uccelli.

Non so verso dove essi volino: io in silenzio solo sento il fruscio delle ali dell'universo. Tutto il cielo s'è riempito di questo messaggio: non deve fermarsi in questa casa: «Non qui, non qui, altrove, in altro luogo!».

## La visione del mondo dei Giavanesi

---

JEAN-FRANÇOIS MEURIOT

**G**iunto a Giava nel 1961, il gesuita tedesco e professore di filosofia sociale e di etica Franz Magnis-Suseno (1936– ) intraprese vent'anni più tardi la redazione, nella sua lingua materna, di uno studio sull'«etica» giavanesa (*Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*, Munich, 1981). Dava così un prezioso contributo per far luce sull'insieme delle norme e dei valori che motivano le scelte e i comportamenti quotidiani dei Giavanesi per «aver successo nella loro vita». L'analisi dell'autore non poggiava, a quel tempo, su alcuna indagine sul campo effettuata dallo stesso, ma su una recensione della letteratura antropologica e sociologica che riguardava la società giavanesa e pubblicata tra l'inizio degli anni '50 e la fine degli anni '70 .

L'autore non pretendeva di tracciare un ritratto fedele di individui, neppure di descrivere il più grande gruppo etnico dell'Indonesia, riconoscendo che i Giavanesi «concreti» sono una realtà sociale troppo complessa per essere decifrata in modo esaustivo. Ma si sforzava di cogliere un certo numero di caratteristiche rilevanti e disegnava, allo stesso tempo, un modello che permettesse di testimoniare il modo di vita e di comunicazione dei Giavanesi, la loro maniera di vedere e di fare esperienza della realtà. Vista l'importanza di questo studio sempre attuale, già tradotto in inglese e in indonesiano, ci proponiamo qui di ripercorrerne i tratti salienti per comprendere meglio la cultura dei Giavanesi e la loro visione del mondo.



Lo sfondo della vita sociale giavanesa è segnato da due principi costantemente presenti nella coscienza dei Giavanesi: evitare il confronto aperto in ogni situazione per mantenere l'armonia sociale e sommergere i potenziali conflitti; riconoscere e rispettare lo statuto e la posizione di ciascuno nella società.

### **Evitare i conflitti**

Agli occhi dei Giavanesi, il cosmo si trova in uno stato «naturale» d'armonia. Si tratta, prima di tutto, di non turbare questo ordine armonioso. Per fare ciò, gli individui ripri-

mono ogni forma di condotta che potrebbe portare verso uno scontro aperto. Questo sforzo continuo per interagire pacificamente e scartare ogni elemento potenzialmente disgregante o discordante è quindi, secondo natura, negativo: è più importante «evitare i conflitti» (*rukun*) che stabilire le condizioni di un'armonia sociale. Ciò passa attraverso una dissimulazione dei propri sentimenti (*éthok-éthok*: «comportarsi come se»). Non bisogna, soprattutto, lasciar trasparire le proprie emozioni per non sorprendere né turbare. Poco importa ciò che si vive all'interno di sé, conta solo l'armonizzazione delle apparenze.

Concretamente, ciò si traduce in diversi modi. I Giavanesi sono molto abili, per esempio, a parlare di cose sgradevoli in modo indiretto. Evitano anche di immischiarsi negli affari privati dei loro vicini, senza però escludere la curiosità, i pettegolezzi o le chiacchiere malevoli. La prevenzione dei conflitti passa dunque, prima di tutto, da un rispetto scrupoloso degli usi e dell'«etichetta» (*tata krama*), ma anche dalla ricerca di un compromesso a monte di ogni decisione, che spiega le lunghe ore di discussione fino a raggiungere una posizione comune. Prendere delle decisioni in autonomia, senza un precedente accordo con il gruppo, non è ben visto. In caso di conflitto, il modo di gestirlo passerà quindi sia dall'allontanamento fisico (questo spiega il tasso molto elevato di divorzi nelle coppie) sia dalla rottura di ogni comunicazione (*jothakan*) per un periodo determinato.

Il motore di questo primo principio è, innanzi tutto, l'integrazione in ciascuno di un sentimento di vergogna quando si contravviene al principio in questione. È anche la pressione continua subita da ogni individuo da parte del suo ambiente circostante che si aspetta da lui che agisca in modo conforme alle attese della società. Tuttavia, l'individuo non è subordinato alla società.

I Giavanesi non trascurano la loro individualità e si fanno carico delle loro preoccupazioni, dei loro diritti e interessi personali. Questo meccanismo sociale consiste, in realtà, nella ricerca di un compromesso tra interessi personali. Ciascuno deve essere pronto al compromesso e accettare di non poter esercitare la totalità dei propri diritti. Anche gli altri devono acconsentire a rinunciare ad alcuni loro diritti, il che permette una compensazione alle rinunce dei propri.

Così, un giusto equilibrio è conservato a lungo termine. In fin dei conti, la rinuncia agli interessi privati, richiesta ai singoli, coesiste con l'idea che la società, a sua volta, compenserà la mancanza di aver la meglio al momento presente. Ogni aiuto reciproco tra vicini o nell'ambito di un quartiere (*gotong-royong*) si basa su questo principio.

## Il principio di rispetto

Un secondo principio richiede che ciascuno, attraverso le sue parole e il suo comportamento, riconosca lo statuto di coloro con i quali entra in contatto e mostri del rispetto nei loro confronti. La distinzione è di rango sociale e di età (*senior/junior*), ma non sessuale (uomo/donna). La lingua giavanese è strutturata in modo tale che la scelta delle parole rifletta queste posizioni sociali. Il rispetto dovuto all'anzianità (di età, di grado o di statuto) non conferisce nessun privilegio economico, ma richiede tutta una serie di condotte apparenti. Questo principio di rispetto gioca un ruolo molto meno importante nell'ambiente rurale la cui struttura sociale è più egualitaria che nell'ambito urbano. L'ordine sociale e cosmico sarà garantito tanto quanto ciascuno si atterrà alla posizione che è la propria in questo quadro gerarchico di riferimento.

Questo principio di rispetto (*urmat*) è inculcato fin dalla più tenera età attraverso una gamma continua di sentimenti la cui funzione sociale è di fornire un supporto psicologico a questo rispetto. Così, si insegna ai bambini a provare tre sentimenti principali nelle relazioni interpersonali. Prima di tutto la «paura» (*wedi* significa «essere spaventato») nei confronti delle persone più anziane o degli stranieri. Più tardi, gli si inculca il senso della «confusione», della «vergogna» e dell'«imbarazzo» (*isin*) e si insegna al bambino a sperimentare questi sentimenti quando commette degli errori. Questo sentimento è presente in tutte le relazioni sociali a eccezione della stretta cerchia familiare dove il bambino percepisce sicurezza e fiducia. A differenza di *wedi* e *isin* che sono dei sentimenti negativi e devono essere evitati, un terzo deve essere coltivato: *sungkan*, che può essere tradotto con «timidezza», «riserbo» o «disagio». Si tratta del sentimento rispettoso della cortesia nei confronti di un superiore o di qualcuno dello stesso rango sociale, ma che non si conosce.

Una delle condizioni dell'armonia sociale e del «benessere» (*slamet*, l'equivalente del *safe* inglese) è che ciascuno abbia trovato il posto che gli è assegnato nel gruppo e che vi si attenga. Abbandonare la posizione che compete al singolo, comporterà un pericolo per se stessi e per il gruppo. L'armonia cosmica si ritroverà in disordine.

## Una visione olistica del mondo

La divisione occidentale tra natura, società (la cultura) e sovra-natura (il soprannaturale) non è contemplata nella visione del mondo dei Giavanesi. Non scompongono il mondo in settori indipendenti gli uni dagli altri, ma credono che la natura, le strutture sociali e le forze sovranaturali siano in stretto rapporto le une con le altre. Una catastrofe naturale

(eruzione vulcanica, sisma, ecc.), per esempio, sarà il segno di un'infrazione sociale e la conseguenza di quest'ultima. Ogni disordine sul piano sociale porterà con sé, sicuramente, una perturbazione dell'armonia cosmica e, in risposta, ogni sconvolgimento cosmico minaccerà ulteriormente la pace sociale.

Il mondo empirico è altrettanto strettamente legato al mondo meta-empirico (*alam gaib*): tutto ciò che accade in questa parte del mondo ha una ripercussione nel mondo invisibile. Ma le forze meta-empiriche non sono osservabili, da qui l'importanza di imparare a comportarsi in modo tale da non perturbare gli spiriti né di entrare in conflitto con essi.

L'uomo si ritrova immerso in un mondo nel quale ogni forza, in ultima analisi, è attribuita alle attività di misteriosi poteri spirituali. Gli uomini si trovano, pertanto, incapaci di effettuare qualsiasi cambiamento definitivo nel mondo per mezzo di attività che poggiano sulla volontà. In un universo simile, non ha alcun senso agire secondo norme morali, cioè fare riferimento a una determinata volontà. La sola cosa che un Giavanese possa fare, è non disturbare l'ordine socio-cosmico. Una persona può fare ciò di cui è capace solo in virtù della posizione che occupa nell'universo-ambito e del dovere che le impone il suo rango, il quale è determinato dalla tradizione (*adat-istiadat*) e dalla società (struttura gerarchica). Da ciò si può comprendere la grande importanza attribuita a «ciò che è determinato», al «destino» (*takdir*) nella vita dei Giavanesi. Ma in questa situazione, che posto resta all'azione?

### Cosa vuol dire «agire» per un Giavanese?

L'azione si esprime in tre modi: adottare un'attitudine interiore corretta («*Sepi ing pamrih...*»), accompagnare il lavoro di celebrazioni religiose («*...ramé ing gawé...*»), nell'ottica di rendere bello il mondo («*...memayu ayuning buwana*»).

Due comportamenti indeboliscono l'individuo sprecando le sue forze interiori: le «passioni» (*hawa napsu*) e l'«egoismo» (*pamrih*). I Giavanesi stilano così una lista di cinque attitudini da proscrivere (*ma-lima*), facilmente riconoscibili poiché cominciano tutte per le lettere «*ma-*»: drogarsi (*madat*), fornicare (*madan*), ubriacarsi (*mabuk*), giocare a soldi (*main*), rubare (*maling*). Le pratiche ascetiche non sono fini a se stesse, ma il mezzo per conservare la quiete dell'animo e per comportarsi in armonia con il resto della società. L'egoismo, al contrario, cerca il proprio tornaconto a scapito dell'interesse collettivo, introducendo una rottura sociale. Il comportamento giusto è quello della rassegnazione interiore che consiste a non cercare il proprio interesse (*sepi ing pamrih*). I segni della

maturità, per i Giavanesi, sono quindi: la pazienza (*sabar*); accettare gli eventi come si presentano, compresa la sorpresa e l'avversità, senza recriminare né porre resistenza (*nrima*); tenersi sempre pronti e disponibili, segni che il singolo lascia dietro di sé la propria individualità e che cerca sinceramente (*iklas*) di accordare la propria vita all'armonia del mondo.

Attivarsi (*ramé*) per fare il proprio «dovere» (*gawé*) nel mondo non consiste, prima di tutto, a trasformarlo. Il desiderio di cambiare il mondo sembra arbitrario e poco ragionevole poiché il mondo è proprio l'ambito preposto per lo svolgimento dell'attività umana. È predeterminato (*takdir*) e non può quindi essere cambiato, a meno di perturbarne l'equilibrio e l'armonia. Ora, non ci si aspetta dagli uomini che cambino il mondo, ma che ne preservino l'armonia.

Il sostantivo giavanese *gawé* ha un significato più ampio della parola «lavoro». Significa anche «celebrazione». La connessione tra questi due termini si spiega, da un lato, dal fatto che la preparazione delle celebrazioni religiose implica un lavoro comune, dall'altro, dal fatto che le diverse tappe del lavoro della terra sono accompagnate da una celebrazione religiosa appropriata. Fare il proprio «lavoro» consiste dunque, prima di tutto, nel celebrare i rituali che si impongono.

È accollandosi questa condotta che consiste nell'accettare il posto che compete a ciascuno che gli uomini finiscono per «abbellire il mondo». E i Giavanesi illustrano ciò nel modo seguente: *«Come la luna porta la luce sulla terra durante la notte riflettendola con la sua sola presenza nel cielo notturno, allo stesso modo l'uomo illumina il mondo»*. Grazie alla sua interiorità divina (*batin*), l'uomo riflette qualcosa di Dio nel mondo. L'attività, nella visione del mondo giavanese, non è dunque la messa in opera di facoltà individuali, ma il loro allineamento armonioso nella struttura fornita dal cosmo. Questo è il solo modo consentito all'individuo per illuminare la vita degli altri, per contribuire all'ordine del tutto e per evitare ogni azione che possa perturbare l'ordine sociale.

L'etica giavanese è pertanto un'etica del sapere che non ha nulla a che vedere con l'accumulo delle conoscenze cognitive sul mondo esterno. Ciò che si tratta di conoscere, è l'ordine armonioso del tutto, la sola vera realtà, e di sviluppare questa percezione per interiorizzarla in sé. La giusta condotta sarà dunque proporzionale al sapere corretto e non sarà affatto dipendente dalle disposizioni interiori o dalla volontà. Le virtù morali proprie dell'individuo sono quindi escluse a vantaggio delle virtù comportamentali.

Ogni comportamento è «giusto» a partire dal momento in cui si dà la precedenza all'armonia del tutto e si rispetta il posto di ciascuno in questo insieme. Al contrario, ogni condotta che sconvolge e perturba la società è considerata come «cattiva». L'attitudine

morale interiore non c'entra nel giudizio positivo o negativo di un'azione. Ciò che è buono o cattivo non è legato alla volontà, ma al risultato prodotto dall'azione.

«Bene» e «male» perdono dunque la loro stretta incompatibilità. I Giavanesi osservano che non ci sono, letteralmente parlando, azioni moralmente cattive. I comportamenti erronei sono considerati come la conseguenza di un difetto di comprensione (*durung ngerti*), essendo il soggetto ancora in situazione di immaturità umana, in uno stato sotto-sviluppato dal punto di vista della squisitezza umana. Il male non è considerato semplicemente come riprovevole, ma deve essere visto come una conseguenza inevitabile del limite dello sviluppo spirituale.

In giavanese, non c'è una parola per «cattivo»: la parola generalmente usata, *ala*, significa «che non è buono» in un senso non morale. Alla dicotomia morale «bene» e «male», i Giavanesi preferiscono e fanno uso di due categorie estetiche: *alus* et *kasar*. La prima rinvia al «bello», all'«elegante», al «docile», all'«educato», ecc. *Alus* è segno dell'armonia perfetta: se una società è in armonia, tutto scorrerà dolcemente. Al contrario, *kasar* è il segno del non-controllo e dell'immaturità. *Alus* è segno di forza e *kasar* di debolezza. L'etica giavanese comprende pertanto l'idea di «errore» — ciò che è falso, erroneo, improprio — ma non quella di «male», che è un giudizio morale.

In fin dei conti, la vera differenza tra l'etica giavanese e l'etica occidentale, è che la prima è prudenziale — e richiede la subordinazione assoluta dell'individuo ai bisogni dell'armonia sociale — mentre la seconda è un'etica di dovere, dell'azione, che si basa sulla volontà, sulla coscienza personale e sulle condotte morali interiori degli individui<sup>1</sup>.

---

1. Membro della Società delle Missioni Estere di Parigi (MEP), Padre Jean-François Meuriot prepara una tesi di dottorato sulla cultura giavanese, in antropologia sociale alla Scuola di Studi Superiori in Scienze Sociali (EHESS). Dividendo il suo tempo tra Parigi e l'Indonesia, persegue delle ricerche sul campo. L'articolo è tradotto dall'originale francese: «La vision du monde des Javanais», *Missions Etrangères de Paris*, 2013/484, hlm. 8-13; lo stesso articolo è stato pubblicato EDA (*The Press Agency of the Paris Foreign Missions Society*), il 23 luglio 2013: <<http://eglasiemepasie.org/asia-du-sud-est/indonesie/2013-07-23-pour-approfondir-la-vision-du-monde-des-javanais>>.

La traduzione dal francese è di Paola Marinoni.

In  
margine



---

«Show Me Your Humanity  
and I Will Show You Your God»

**EUGENIO PULCINI**

Perché prendere il battesimo?

**CHIARA EIKO SHINDO**

---

## «Show Me Your Humanity and I Will Show You Your God»

---

EUGENIO PULCINI

More than ever before, missionary witness demands that we embody our basic humanity: being with others, loving them and being loved by them. It is in this very human space that we must communicate the Good News as a life option, as a way of being and walking together, and not only as an ideology, however fascinating it may be. Often, we missionaries also waste time and energy in making subtle distinctions between choices and strategies, or discussions *ad infinitum* over terminology. I believe it is much more important that we strive to «concentrate» our energy, interest and missionary «enthusiasm» on daily life: to see others as our brothers and sisters, being attentive to them, being present to them and (inter)acting with them.

As an «apprentice» missionary, some powerful experiences have taught me that kindness and solidarity are possible for everyone, above and beyond nationality, race or religion. Kindness—in its various forms—accepts the humanity of each individual, confirming the truth of the saying: «The only person without virtue is the one that does not desire virtue». Solidarity, brotherhood, understanding, tolerance and pleasantness are not the fruit of any one culture, nor are they the prerogative of a particular religion or social condition; in fact, they surpass the times and the spaces in which we, all too often, tend to put all things and all people in «pigeonholes». They are small seeds that God has planted in the conscience of each individual and it is the task of each one to make them grow, flourish and bear fruit. In connection with this, I will share with you a true story of something that happened while I was in the Philippines.

Jun, a 15 year-old boy, was one of the «*mga anak ng bukang-liwayway*»—the children of the dawn—that live under the huge bridges that cross over Edsa, the most traffic-congested of the main roads of Manila, the capital of the Philippines. The road is 25 kilometers long, with five lanes, framed by huge luminous displays, where the traffic slowly crawls along during the rush hours. The inhabitants of a slum near the *Guadalupe Bridge* refer to these gangs as «*the children of the dawn*», an expression that calls to mind the hot drops of humidity that form at dawn on the cold surface of the steel bridges, beneath which these children live. During the day, these children sleep, or stare coldly at the traffic, and their senses are often dulled by the solvents and glue that they sniff from thin

plastic bags.

At night, they wander along the wide boulevard looking for the opportunity to steal bags, necklaces or mobile phones from people who are hurrying to catch a bus. On one occasion, they were caught on the municipal police closed-circuit security cameras as they were attacking a taxi, which was moving slowly through the traffic, and whose doors they had opened. The scared taxi driver tried to close the door, while one of the children quickly grabbed the small box under the seat where the driver kept his earnings, and disappeared rapidly, deftly dodging the oncoming vehicles. Jun was one of the four children caught on camera; he had been acting as a «lookout» during the robbery carried out by his companions. The following day, the incident was reported by all the local television news programs, as an image of youth delinquency.

Jun and his four siblings were born in one of the illegal shanty towns of Manila, before they were resettled at Taytay, Rizal, an industrial suburb of the Manila's metropolitan area. His parents were originally peasant farmers from Davao, in the south of the Philippines. Since they were unable to survive with dignity in the large city, they decided to return to Davao with the whole family. For security reasons, linked to a conflict among local clans, Jun was taken back to Manila by his father when he was 11 years old and entrusted to the family of an acquaintance, with the promise that his father would come back for him before Christmas. Jun never saw his father again. Overwhelmed by their own problems, Jun's «new parents» showed no interest in taking care of him. He had to abandon primary school, and—feeling unaccepted—he ran away and joined one of these gangs, made up of children like himself, who survive by begging in the huge city, moving like a pack of *wild creatures*, escaping from the void of an absent family and finding refuge under the various bridges of EDSA Avenue. Some of them are young girls who, still adolescents, are already pregnant or nursing their children. Nevertheless, Jun seemed to be quite different from the others. He was shy, but friendly too; he was rather slow in his movements and—although he continued to live under the *Guadalupe Bridge*—he willingly frequented various families of the nearby *slum*, especially the family of Taj, a kind Muslim lady with three small children.

On 3 October 2011, just after midnight, Mrs. Taj was awakened by Jun's gang. They told her that he had been knocked down by a car on the EDSA Boulevard. When Taj arrived at the hospital, Jun was in a coma and fighting for his life. Taj said that Jun seemed to be at peace; his left arm—bearing the tattoo of his nickname and the date of his birth—was stretched out with an already inserted drip. He died shortly afterwards. Jun was unable to change his destiny and, apart from some neighbors in the nearby slum close to the *Guad-*

*alupe Bridge*, nobody knows that he ever existed. Taj worked hard to organize his funeral and burial, asking neighbors, other people and institutions for help. As is often the custom in the Philippines, they watched over Jun's body for several days, out in the open, in a small municipal basketball court. Taj then called a Catholic priest to bless the body and celebrate Mass. Through her generous action, this Muslim *Good Samaritan*, called Taj, made up for all lack of human tenderness that had marked the short life of Jun.

Such examples (and how many there are all over the world!) are a great call to hope! The humanity of Taj, a Muslim, is a universal and divine message because it reveals to us the ongoing action of the living God who «pays attention» and makes himself present in the humanity of each person. Theophilus of Antioch was very right when he said: «Show me your humanity and I will show you your God».

In the humanity of Jesus we begin to know and understand who God is. The invitation—indeed, the appeal—that flows from this is for a «simple Mission» that commits itself to breathing hope and love into the concrete situations of daily life, where we are given the opportunity to live what I like to call «the passion for the possible», or, in other words, the passion for what is possible beyond the inevitable uncertainties and unpredictability of life. There will always be space and time for such a mission. It will be a mission that pays attention and will never be indifferent to the fate of others (*Heb 10:24*), who will be looked upon instead as brothers and sisters with a common humanity. It will be a mission with a young heart, that never grows old and which «uses» our humanity to portray eternity and proclaim God as Jesus did through his own humanity.

## Perché prendere il battesimo?

---

CHIARA EIKO SHINDO

**S**e mi chiedono perché ho preso il battesimo la mia risposta è immediata e semplice: «Da quando mi è stata data la grazia di conoscere la Sua bontà, il mio cuore non desidera altro che essere accanto a Lui».

Nel 2001 sono dovuta venire ad abitare a Miyazaki con i miei due figli, mentre prima vivevo con mio marito nella prefettura di Chiba, vicino a Tokyo. Il motivo di questo trasferimento è molto semplice: poiché mio marito è il primogenito della famiglia, secondo la tradizione giapponese ha l'obbligo di prendersi cura dei suoi genitori e della casa paterna. Diventati anziani, i suoi genitori necessitano di aiuto e supporto, e dato che mio marito per motivi di lavoro non può personalmente spostarsi a Miyazaki, allora io che sono sua moglie mi sono trasferita con i figli in quella cittadina. Così noi tre ora viviamo con i suoi genitori e cerchiamo di aiutarli.

Sono originaria di un'altra regione del Giappone e il ricominciare una vita in una provincia di campagna per me non era una prospettiva molto allettante. Inoltre non conoscevo nessuno da quelle parti e quindi non avevo amici. All'inizio dentro di me vi era un sentimento di ribellione e di sconforto. Mi chiedevo: «Perché devo sopportare questa lontananza da mio marito e vivere in un luogo a me del tutto nuovo ed estraneo?». Con il passare del tempo, questi pensieri negativi hanno ceduto il posto a considerazioni più realiste: «Nella vita ci sono momenti anche come questi e non è affatto una cosa bella vivere brontolando. Alla fin fine sono convinta che tutto si aggiusterà». Con il senno di poi, mi sembra di poter dire che Dio mi era vicino e mi sosteneva incoraggiandomi a superare i miei sentimenti negativi e a vivere con forza questi momenti di sconforto e di crisi.

Ma procediamo con ordine. Appena giunta a Miyazaki ho subito cercato e trovato una scuola elementare a cui iscrivere il figlio maggiore, mentre mi riusciva difficile individuare una scuola materna per il più piccolo. Infatti nella zona in cui vivo non ci sono scuole materne. Ricordo che non conoscendo nulla della geografia di Miyazaki ho comperato una mappa della città e con quella alla mano ho iniziato a rintracciare una scuola materna. Con i miei due figli sono andata a vedere i tre asili più vicini a casa e la mia attenzione si è fermata sull'asilo cattolico di Minami Miyazaki. La costruzione dell'asilo era piuttosto datata e la prima impressione fu che quella scuola materna non avesse un granché da offrire. Ma il figlio maggiore, appena entrato nel cortile dell'asilo, si

era messo a correre e a giocare, e tutto contento diceva al fratellino più piccolo che anche lui sarebbe piaciuto venire ogni giorno a questo asilo. Avendo sentito queste parole piene di gioia da parte del mio figlio maggiore è stato come se qualcuno mi stesse invitando a scegliere proprio questa scuola materna. Certo, ora so che la voce di Dio si fa sentire in molti modi e in diverse maniere, ma al tempo tutto questo mi era sconosciuto, e fu così che mi decisi a scegliere l'asilo cattolico. Il mio figlio più piccolo iniziò quindi l'educazione prescolastica.

Vicino all'asilo c'è la chiesetta. Il direttore dell'asilo è anche il missionario responsabile della comunità cattolica locale. Un bel giorno che ero andata a ritirare il secondogenito dall'asilo, il missionario mi si avvicinò e mi invitò a partecipare alla celebrazione della Messa la domenica seguente. L'ho ringraziato per l'invito e la domenica successiva, per la prima volta in vita, sono entrata in una chiesa e ho partecipato alla celebrazione Eucaristica. Mi sono chiesta molte volte come mai quel giorno il missionario si è rivolto proprio a me facendomi quella proposta. Forse sul mio viso si leggeva la curiosità che la vista di quella chiesa suscitava in me, forse il missionario ha intravisto nel mio cuore il desiderio di essere introdotta alla Chiesa... sta di fatto che quell'invito mi rese felice.

Da quel giorno vengo regolarmente ogni domenica alla celebrazione della santa Messa. Ho cominciato così ad ascoltare con attenzione le pagine della Bibbia che vi si leggono, le preghiere che vi si recitano e le varie omelie che interpretano e spiegano il Vangelo.

I cristiani sono molto gentili come me e i miei due figli, e con loro mi sento a mio agio. Quando sono alla chiesa mi sento serena e contenta, oserei quasi dire «meglio di quando sono a casa mia». La partecipazione alla Messa, poi, mi ricarica di energie e mi dà la forza per vivere bene la settimana che andrò a iniziare. Per me che non ero ancora cristiana, la domenica era diventata la celebrazione che aspettavo con più trepidazione durante tutta la settimana, e questo perché essendo quello il giorno in cui potevo partecipare all'Eucarestia, esso era diventato (e lo è ancora) il giorno di maggior gioia per me.

Sono un'insegnante di musica, e la musica mi piace moltissimo. Il missionario venuto a conoscenza di questo fatto mi ha introdotto alla musica cristiana. In queste musiche sacre c'è il cuore dei fedeli che si rivolgono a Dio pregando. Così pian piano ho imparato a pregare anch'io suonando e cantando. Grazie al gusto per la musica davanti a me si è aperto un mondo molto vasto, e fino ad allora sconosciuto. Avevo sentito dire che molte delle musiche che amavo erano di ispirazione cristiana e parlavano di Dio, ma questi rimanevano per me concetti ancora molto vaghi.

I miei due figli e io ci siamo abituati presto alla nuova vita a Miyazaki. Con gioia an-

davano alla scuola o all'asilo e poi assieme venivano con me alla chiesa. La vita a Miyazaki diventava ogni giorno sempre più interessante e bella. Cominciai a pensare che il fatto di essere venuti a Miyazaki non era una sfortuna, anzi, era stata per noi una grande grazia. E pensare che fino a qualche mese prima il solo fatto di sentire pronunciare il nome di questa città del sud del Giappone mi dava fastidio e perfino mi irritava!

Nella vita succedono molte cose di cui non sempre ci rendiamo conto. Ma qualsiasi cosa ci accade so che Dio ci sostiene e vuole che viviamo la nostra esistenza con vigore, forza e gioia. Quando mi resi conto di tutto questo mi fu facile desiderare di ricevere il battesimo. Cominciai a pensare: «Anch'io voglio essere battezzata e diventare discepola del Signore Gesù». Trovai l'occasione giusta per esprimere questo mio desiderio al padre missionario, il quale fu ben felice di iniziare il corso di catecumenato. Cominciai ad andare un'ora prima del termine dell'asilo per studiare i rudimenti della fede. Ricordo che allora ero assetata di Dio e che desideravo fortemente imparare tutto quanto Lo riguardasse. Il missionario mi indicava dei brani del Vangelo e della Bibbia affinché le consultassi e le meditassi. Ricordo anche che li leggevo e rileggevo con avidità e li imparavo quasi a memoria. C'erano ovviamente anche tante cose che non ero ancora in grado di capire. Ciononostante continuai ad istruirmi con costanza sulle cose della fede cattolica e pian piano cominciai a capire tante cose. Davanti a me si apriva una nuova dimensione della vita, una vita più piena e, oserei dire, una vita anche più vera.

E fu così che durante la veglia pasquale del 2003 ebbi il grande dono di ricevere il battesimo e di entrare a far parte della Chiesa cattolica. Il mio cuore era così colmo di gioia che non riuscii a trattenere le lacrime di felicità che continuavano a scorrere sul mio volto. Sentivo in maniera netta e tangibile che tutti i cristiani stavano pregando per me e che mi avrebbero aiutata nel mio cammino di fede. Ebbi inoltre la chiara percezione che Dio mi sostiene col Suo amore attraverso di loro.

Da allora sono passati nove anni. Cerco di partecipare fedelmente alla Messa domenicale e di vivere durante la settimana la mia vita cristiana come meglio posso. Il mio ruolo nella comunità è quello di aiutarla a lodare Dio suonando e cantando inni e cantici spirituali e di aiutare l'assemblea a pregare meglio usando la bellezza della musica e del canto. E così continuo a sentirmi felice.

Durante la veglia di Pasqua di quest'anno il mio secondogenito, che fino a poco tempo fa aiutava come chierichetto, è stato invitato a leggere una lettura e a cantare un salmo come solista. Abbiamo fatto molte prove assieme e mentre cantavamo mi ha colpito il pensiero che non solo il canto, ma ogni cosa della nostra vita, se fatta con tutto il cuore, ci fa vivere meglio e ci sprona a rendere lode a Dio. Desidero davvero che i miei

figli e tutti i giovani diventino sempre più capaci di vivere non solo per se stessi, ma anche e soprattutto per Dio e per le persone che stanno al loro fianco. Con i miei figli, quando parliamo di cose che riguardano la fede, intuisco che stanno crescendo e si sta radicando in loro questa sensibilità aperta e profonda, e non posso far altro che ringraziare Dio per il Suo amore per noi, perché sono certa che questa sia davvero una grande grazia.

Non so cosa la vita mi riserverà in futuro. Ma una cosa è certa: so che continuerò ad essere amata da Dio e io, per tutta risposta, cercherò di vivere come ha insegnato Gesù. Continuerò a pregare e mi recherò alla Messa per cantare e suonare le lodi di Dio. Sono sicura che Dio non permetterà che la mia vita venga sopraffatta da problemi di qualsiasi tipo, e ora sono anche convinta che Dio non manda a nessuno prove che non possono sopportare.

Con tanta, tanta riconoscenza.<sup>1</sup>

---

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.

# Indice 2013

**EDITORIALE**

- 3 Dignità umana e post-umana  
Tiziano TOSOLINI
- 65 Estropianesimo e religione  
Tiziano TOSOLINI
- 133 Transumanesimo e transculturalità  
Tiziano TOSOLINI
- 191 Teologia Post-umana  
Tiziano TOSOLINI

**RELIGIONI E MISSIONE**

- 9 La questione cosmologica  
La natura interdipendente del reale e l'idea biblica di creazione  
Maria DE GIORGI
- 26 The El Shaddai Phenomenon in the Philippines  
Everaldo DOS SANTOS
- 34 Indonesia naturalmente tollerante  
Michele ZANZUCCHI
- 73 Conversion as Negotiation  
Christian Responses to Ancestor Related Practices  
Paulin BATAIRWA
- 86 The Language, the Gospel  
Luigino MARCHIORON
- 139 Gli ambiti della parrocchia missionaria  
Michael AUGUSTINHO DA ROCHA
- 146 Contemplation in Islamic Spirituality  
Gerardette PHILIPS
- 150 L'essere karmico e l'uomo peccatore  
La questione antropologica nel Buddhismo e nel Cristianesimo  
Maria DE GIORGI
- 197 A Study of the Catholic Hymns in Taiwan  
after Vatican Council II  
Iee-ming Paulus CHANG

- 211 La mappa infranta e le sospirate parole  
La povertà guardata negli occhi  
Danierle SARZI SARTORI

## CULTURA E SOCIETÀ

- 41 Working Women in the Urban Areas of Bangladesh  
The Condition of Women Employed in the Garment Industry  
in Beauty Parlors and in Domestic Households  
Lily GOMES
- 47 Making Friends with Questionable People  
An Intercultural Parallel  
Umberto BRESCIANI
- 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
- 171 Socio-Economic Implications of Urbanization  
on the Quality of Urban Life in Bangladesh (2 part)  
Abul KALAM
- 231 Bolaka  
Marino RIGON
- 235 La visione del mondo dei Giavanesi  
Jean-François MEURIOT

## IN MARGINE

- 55 Anche nel mio cuore è stata seminata la fede in Gesù Cristo  
Hatsue OKAWA
- 119 La storia di p. Silvano Laurenzi  
Matteo REBECCHI
- 126 La sofferenza fa maturare la fede  
Sakiko IJICI
- 181 La storia di p. Silvano Laurenzi (2 e ultima parte)  
Matteo REBECCHI

- 186 Una fede che nasce, si perde, cresce e si rafforza  
Gorgonia Emiko TANIGUCHI
- 243 «Show Me Your Humanity and I Will Show You Your God»  
Eugenio PULCINI
- 246 Perché prendere il battesimo?  
Chiara Eiko SHINDO

