

Volume 9 (2014)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

3

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

Luigino Marchioron • 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 9, N. 3

2014

- 113 Teilhard de Chardin e il progetto post-umano
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 123 Cosa mi aspetto che succeda nella Chiesa con papa Francesco
Francesco MARINI
- 131 Valignano in Giappone
Augusto LUCA
- 138 Interreligious and Intercultural Dialogue in Asia
Maria DE GIORGI

CULTURA E SOCIETÀ

- 151 L'immigrazione dei nikkeijin
Tra Brasile e Giappone (2 parte)
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA

IN MARGINE

- 159 Educazione del cuore e battesimo
Mariacristina Ichiko KONDO
- 163 «Lei è venuto qui come volontario o come pastore?»
La mia esperienza di fede
Felipe LOPEZ

Teilhard de Chardin e il progetto post-umano

TIZIANO TOSOLINI

Leggendo e riflettendo sulle proposte avanzate dal pensiero post-umano, ci si imbatte sempre più spesso in libri o articoli che menzionano il nome del paleontologo, geologo, filosofo, e teologo francese Teilhard de Chardin (1881–1955). Le ragioni per questa frequente comparsa sono senz'altro numerose: alcuni lo studiano perché lo considerano uno dei primi pensatori ad aver articolato delle tematiche trans-umaniste influenzandone gli sviluppi successivi; altri si rifanno alle opere di Teilhard perché introducono per la prima volta idee post-umane in un contesto specificatamente cristiano; altri ancora lo citano perché sono convinti che in un prossimo futuro il post-umano dovrà far fronte alle reazioni negative provenienti dalle aree più conservatrici del Cristianesimo e che quindi, per sopravvivere, dovrà necessariamente «allearsi» con coloro che invece appartengono alle tendenze teologiche più progressiste.

Tuttavia, e qualunque siano le ragioni per questa sua fama, è innegabile che il pensiero di Teilhard stia incontrando notevoli apprezzamenti da parte di coloro che si impegnano a riflettere sul progetto post-umano. Questo lo si deve soprattutto al fatto che Teilhard, oltre ad aver cercato di comprendere le fasi storiche della trasformazione della materia, ha postulato una cosmologia e un principio evolutivo che — contro la concezione materialistica del darwinismo e del positivismo — ha poi esteso alla sfera della realtà spirituale.

Esaminando il passato, infatti, Teilhard scopre la cosiddetta «legge della complessità-coscienza» cioè una legge che gli permette di interpretare la storia dell'universo come una storia che si lascia ordinare in una progressione di forme sempre più complesse e perfezionate fino a giungere all'uomo «non già centro dell'universo, come avevamo ingenuamente creduto, ma, il che è assai più bello, l'uomo freccia ascendente della grande sintesi biologica. L'uomo che costituisce da solo, ultimo nato, il più fresco, il più complesso, il più sfumato degli strati successivi della vita». Tuttavia, il cosmo che una volta si è mosso, tutt'intero, continua anche ora nella sua imperturbabile marcia, continua anche adesso a di-venire e a far-si. Perfino lo psichismo più sofisticato che noi conosciamo, cioè l'anima umana, è sottoposta a questa legge che è comune alla realtà di tutte le cose.

Ora, se il concetto di evoluzione (che per Teilhard rappresenta «la condizione generale alla quale devono conformarsi e soddisfare ormai tutte le teorie, tutte le ipotesi,

tutti i sistemi, se vogliono essere pensabili e veri») sembra spiegare in maniera sufficientemente chiara il dinamismo instancabile dell'universo, qual è il motore dell'intera ascesa delle forme di vita? Qual è quella forza che spinge la realtà a progredire in forme sempre più complesse e sofisticate? Ebbene Teilhard, constatando che l'unica direzione stabile seguita dall'evoluzione biologica è stata quella di raggiungere una maggior coscienza di sé stessa, risponde alla sua stessa domanda ipotizzando che il motore dell'evoluzione sia stato il bisogno (o la necessità) di pensare, di conoscere. Di fatto, è proprio questa concezione evolutiva del mondo che permette a Teilhard di evidenziare il salto di qualità che la materia compie passando prima dall'inorganico all'organico (cioè alla Vita), e poi dall'organico alla comparsa della coscienza riflessa, ovvero al pensiero. Come egli stesso dirà: «Con la prima scintilla di Pensiero apparsa sulla terra, la Vita ha dato alla luce un potere capace di criticarla e di giudicarla. Rischio formidabile, latente da molto tempo, ma i cui pericoli esplodono con il nostro primo risveglio all'idea di Evoluzione».

Con l'apparizione del pensiero, però, l'evoluzione pare essersi inspiegabilmente fermata: infatti, la trasformazione morfologica degli esseri si è rallentata proprio quando sulla terra faceva la sua comparsa la coscienza riflessa. Questo significa, secondo Teilhard, che l'evoluzione procederà solo se la coscienza medesima deciderà di svilupparsi ulteriormente giungendo a percepirsi come un ente responsabile di un movimento che si immedesima con il movimento autocosciente del pensiero stesso e non più, come in passato, con la trasformazione delle forme materiali. E dato che l'uomo è il depositario e il portatore di questa conquista universale che è costata al cosmo miliardi di anni di gestazione, è solo se l'uomo si impegnerà positivamente in questo suo compito che l'evoluzione sarà in grado di proseguire sul suo cammino.

Questa idea può essere compresa nella sua profondità solo se si considera che per Teilhard la materia possiede fin dalla sua origine la sua intelligibilità, cioè che la materia contiene in sé, come suo principio organizzativo, la «coscienza». E questa progressiva emergenza della coscienza evidenzia il fatto che l'evoluzione non è un processo deterministico, quanto piuttosto finalistico: dalla geosfera (il mondo della pre-vita, o il mondo inorganico), alla biosfera (cioè il mondo della Vita che avvolge il nostro pianeta) l'evoluzione tende necessariamente alla produzione della Noosfera (cioè alla sfera del pensiero e dell'uomo, una specie di coscienza collettiva o di un nuovo unico super-organismo scaturito dall'interazione e dalla convergenza delle menti umane). Tuttavia, l'uomo non è il punto finale dell'evoluzione: sia l'uomo (che giunge al termine del suo tempo storico super-umanizzato o super-personalizzato) che l'«uni-verso» («verso l'uno») si indirizzano infatti verso il Punto Omega, cioè verso il punto finale del movimento evolutivo conver-

gente che riunisce in sé tutte le coscienze — senza per questo annullarle. E questo Punto Omega *pre-esistente* (in quanto causa dell'evolversi dell'universo verso la maggiore complessità-coscienza), *trascendente* (in quanto situato all'esterno del contesto in cui si evolve l'universo per poterlo attrarre a sé) e *personale* (in quanto non distrugge la persona ma la incorpora in sé) non è altro che il Cristo cosmico, il punto di aggregazione di tutta l'umanità, la sintesi parusiaca in cui, come direbbe san Paolo, «Dio è tutto in tutti» (1Cor 15,28). Cristo coincide con il Punto Omega perché «egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Col 1,17), perché è in Lui che «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» e l'uomo ha «in lui parte alla sua pienezza» (Col 2,9). Cristo-Omega è dunque Colui *verso* il quale tutto converge ed è anche Colui *dal* quale tutto si irradia.

Stando così le cose, ci si potrebbe chiedere quali siano i punti di maggiore convergenza tra i sostenitori del progetto post-umano e l'elaborazione scientifico-teologica proposta da Teilhard de Chardin. A noi pare di poter rispondere a questa domanda segnalando i seguenti punti di contatto.

In primo luogo entrambi concordano con il fatto che l'evoluzione biologica possieda una direzione e un fine ben precisi: Teilhard la descrive come il passaggio della materia da forme semplici a forme sempre più complesse, mentre il pensatore post-umano Raymond Kurzweil (1948-) gli fa eco con la sua teoria delle sei epoche (quella fisica e chimica, quella biologica e del DNA, quella del cervello, della tecnologia, della fusione di tecnologia e intelletto, e infine quella in cui l'universo si sveglia) secondo la quale il destino del cosmo è visto progredire ed evolvere in maniera intelligente e secondo un disegno ben preordinato.

In secondo luogo, Teilhard e i post-umani sono convinti che l'essere umano è situato all'apice dell'evoluzione biologica, e che nessuna specie non-umana si svilupperà da quella umana. Certo, si possono prevedere nuovi progressioni all'interno della vita umana, ma essi non saranno più prodotti dai classici meccanismi biologici, quanto piuttosto dalle innovazioni tecnologiche e dai mutamenti che avverranno all'interno della coscienza umana (la centralità dell'essere umano, afferma Kurzweil, continuerà fino a quando «l'intero universo sarà saturato con la nostra intelligenza»).

In terzo luogo Teilhard e i post-umani concordano nel ritenere che la storia umana esibisca una direzione e un fine, e questo è dovuto soprattutto allo sviluppo tecnologico e alla conseguente intensificazione della riflessione. Teilhard descrive quest'ultimo concetto come una specie di espansione all'interno della coscienza, mentre l'autore trans-umanista Nick Bostrom (1973-) esprime una visione simile mediante la teoria dell'«accumulazione di informazione utile strumentale» secondo la quale la generazione che segue parte da

una diversa e più avanzata posizione tecnologica rispetto a quella che l'ha preceduta.

In quarto luogo Teilhard e post-umani sono convinti che la conoscenza, l'intelligenza e la riflessione contribuiscano in maniera decisiva a formare l'identità e lo sviluppo della realtà. Quando l'evoluzione era biologica, l'intelligenza era utilizzata soprattutto per scopi di sopravvivenza, mentre oggi l'intelligenza viene usata per guidare il successivo sviluppo umano (concetto, questo, che è evidente soprattutto nella quinta e sesta epoca dell'evoluzione proposte da Kurzweil).

Teilhard e i post-umani sono poi concordi nell'affermare che l'acquisizione da parte dell'umanità di una sempre più raffinata capacità di pensiero produca una moltiplicazione e una convergenza dei centri di coscienza: Teilhard usa il termine Noosfera per indicare quella sfera del pensiero che avvolge il nostro pianeta grazie all'uomo, mentre Kurzweil parla del World Wide Web come di un'informazione che si muove vorticosamente attorno al pianeta terra incurante di qualsiasi tipo di barriera o di confine.

Il pensatore francese e i post-umani sono inoltre convinti che lo sviluppo di nuove forme di vita abbia inizio da punti di transizione esponenziale: Teilhard descrive la forma primordiale della vita umana come il risultato dell'improvvisa irruzione del pensiero (e l'avvento della Noosfera segnala un analogo salto di coscienza), mentre Kurzweil propone la teoria di una successione di paradigmi (le sei epoche) al termine delle quali troviamo la «Singolarità» — o quella fase della civilizzazione in cui il progresso tecnologico accelera oltre ogni comprensione da parte degli esseri umani moderni.

Da ultimo, Teilhard e i post-umani concordano sul fatto che la vita umana rappresenta un ininterrotto processo di trasformazione e di sviluppo, e che la libertà dell'uomo costituisce un elemento imprescindibile per determinare la sua futura evoluzione. In questo senso Teilhard loderebbe l'affermazione di Bostrom secondo la quale la natura umana è «un lavoro in corso», a patto che questa dichiarazione non sia da intendersi nel senso che gli esseri umani sono stati creati in maniera «difettosa», quanto piuttosto nel senso che la creazione è in continuo divenire.

Tuttavia, e malgrado le molte affinità tra il pensiero del filosofo e teologo francese con quello post-umano, non si può negare che esistano anche delle questioni irrisolte, o dei punti problematici, sia all'interno del rapporto Teilhard-post-umano che all'interno delle proposte scientifico religiose dello stesso Teilhard.

Iniziando dalle prime, si possono individuare almeno tre fondamentali principi post-umani che Teilhard certamente rifiuterebbe di sottoscrivere. Ci riferiamo innanzitutto al fatto che il post-umano privilegia in maniera quasi esclusiva il mondo dello «spirito», o del «pensiero», a scapito della realtà corporea ritenuta un semplice dispo-

sitivo temporaneo per custodire e proteggere il pensiero stesso. Contro questa visione estremamente astratta dello spirito Teilhard afferma che sebbene l'evoluzione svilupperà in maniera progressiva forme sempre più spirituali, la futura esistenza dell'uomo non sarà affatto immateriale o incorporea. Fedele al messaggio biblico di san Paolo secondo il quale il corpo spirituale risorto, malgrado non sia «fisico», è tuttavia un «corpo» (1Cor 15,35-57) — e sorretto in questo anche dalle sue constatazioni da paleontologo, le quali gli confermano che in ciascuna fase evolutiva la crescita spirituale si è sempre manifestata in maniera materiale — Teilhard è convinto che la futura esistenza umana non coinciderà con una semplice mente disincarnata o con un etereo ricettacolo di informazioni, quanto piuttosto con un corpo che invece di «disfarsi» della sua materialità la «rivestirà» di immortalità e di incorruttibilità.

Legata alla prospettiva corporea troviamo poi un secondo punto di disaccordo tra il discorso post-umano e quello di Teilhard: per il primo la morte è considerata un ostacolo (o il «nemico» per eccellenza) che deve essere superato e vinto, mentre Teilhard vede nella morte un valore trasformativo che assegna alla vita il suo significato più profondo. La morte, per Teilhard, è da intendersi come una forma di spiritualizzazione radicale: è solo morendo che l'uomo può sfuggire all'entropia universale ed entrare nel rassicurante regno della convergenza, della sintesi e dell'unificazione.

Da ultimo, si può affermare che Teilhard non condividerebbe l'idea di Kurzweil che la Singolarità (cioè l'avvento di una intelligenza superiore a quella umana e il conseguente progresso tecnologico che ne segue) rappresenta il termine ultimo dell'evoluzione. E questo per la semplice ragione che la Singolarità non possiede un'origine superiore e quindi non è, propriamente parlando, una realtà trascendente. Negando la possibilità di una vera trascendenza, Kurzweil e i post-umani offrono un'immagine di umanità imprigionata all'interno di un universo essenzialmente limitato e temporale. Di più, negando la possibilità di un infinito trascendente che agisce sugli esseri umani attraendoli a sé, i post-umani negano all'umanità finita quella vera infinità che essi dichiarano invece di voler procurare loro.

Per quanto riguarda invece alcune problematiche insite nel pensiero dello stesso Teilhard, ci limiteremo qui ad abbozzare le seguenti. La prima, e più evidente di tutte, è che la cristologia proposta dal pensatore francese si concentra quasi esclusivamente sul Cristo cosmico passando quasi sotto silenzio quanto avvenuto il venerdì e il sabato santo. Detto altrimenti, il Cristo di Teilhard è senza dubbio il *telos* che attrae ogni cosa, ma esso non pare possedere alcun legame con la sua storia precedente. Stando così le cose, l'evento della morte e risurrezione di Cristo è semplicemente inghiottito all'interno dell'acciden-

talità e del tempo, ed è reso insignificante o secondario rispetto alla misteriosa figura del Cristo come principio di unione universale.

In secondo luogo, i principi dell'emergenza e della convergenza che per Teilhard caratterizzano e dirigono l'evoluzione della vita, postulano che l'universo è destinato a trasformarsi in una creazione unificata, che si assisterà a una fusione tra il naturale e l'artificiale, e che l'ordine evolutivo potrà raggiungere questo fine grazie allo sviluppo culturale. L'uomo è quindi colui a cui spetta la responsabilità di cooperare con Dio per poter indirizzare l'universo verso quel tipo di creazione che Dio stesso aveva inteso. E lo strumento principale per partecipare a questa impresa cosmica è individuato da Teilhard nella tecnologia: è mediante le nuove opportunità offerte dalla tecnica, infatti, che l'uomo può assoggettare la materia e padroneggiare la natura. E se anche la ricerca scientifica producesse risultati aberranti o moralmente discutibili, non importa: l'irresistibile e inevitabile corso dell'evoluzione sarebbe in ogni caso considerato indiscusso e incontrastato. Ciò a cui alludiamo qui è il desiderio, mai celato da Teilhard, che la scienza possa un giorno conquistare e manipolare la struttura stessa della materia, cioè il mondo degli atomi. La reazione di Teilhard alla notizia della riuscita esplosione in Arizona della bomba atomica, ad esempio, fu che con questo esperimento l'uomo aveva non soltanto cambiato la faccia della terra, ma aveva liberato nel suo essere potenzialità finora inaspettate. Come egli stesso scrisse riflettendo su quell'esperimento: «Non era, forse, il primo atto, o anche un semplice preludio, di una serie di avvenimenti fantastici che, dopo averci introdotti nel cuore dell'atomo, ci avrebbe condotti a forzare, una dopo l'altra, tante altre cittadelle, già più o meno assediate dalla nostra scienza? Vitalizzazione della materia, per edificazione di supermolecole. Modellamento dell'organismo umano, per mezzo di ormoni. Controllo dell'eredità e dei sessi, attraverso il gioco dei geni e dei cromosomi. Riaggiustamento e liberazione interna della nostra anima, attraverso l'azione diretta delle forze poco a poco messe a nudo dalla psicanalisi. Risveglio e cattura delle insondabili potenze intellettuali e affettive, ancora assopite nella massa umana. Non si potrebbe provocare ogni specie di effetti con una conveniente disposizione di materia? E, a partire dai risultati ottenuti nel campo nucleare, non siamo forse in diritto di sperare di potere, presto o tardi, sistemare ogni specie di materia?». In breve: il significato autentico della bomba atomica non risiedeva nel suo potere distruttivo, quanto piuttosto in quella serie di atti creativi che essa aveva improvvisamente instillato o inaugurato nell'uomo.

Da ultimo, ci chiediamo se l'evoluzione così concepita da Teilhard, nonostante affermi di non essere strettamente deterministica, ammetta anche il principio-providenza, cioè un principio che pur riconoscendo la validità delle leggi che governano l'ordine

evolutivo ammetta però anche la possibilità che si possano verificare dei cambiamenti impreveduti e insondabili che «destabilizzino» o «infrangano» la presunta linearità di quello stesso processo. Questa possibilità a noi pare debba essere ammessa perché né la scienza, né la filosofia sono in grado di postulare un finalismo evolutivo. Infatti, la scienza non può approdare ad alcun risultato infallibile (dato che — almeno a partire dal principio di indeterminazione di Heisenberg — lo scienziato intacca inevitabilmente con i suoi strumenti l'oggettività del fenomeno osservato), mentre la filosofia non può predire alcun *telos* trascendente (in quanto l'uomo è essenzialmente un ente finito e limitato e non può porsi al di fuori della storia per osservarne in maniera distaccata il processo). Il finalismo dell'evoluzione, come giustamente argomenta Teilhard, può essere elaborato solo a partire da una prospettiva religiosa. Tuttavia, la particolare prospettiva religiosa impiegata da Teilhard (cioè quella cristiana) non si riduce soltanto all'unica espressione (seppur affascinante) del Cristo cosmico, ma comprende altri elementi costitutivi. Per esempio, e come la vicenda biblica ci testimonia, tra i vari fattori della storia della salvezza esiste anche il principio-providenza, cioè quel principio che vede Dio intervenire nella realtà sconvolgendo radicalmente le prospettive e le interpretazioni umane (si veda, ad esempio, l'evento dell'Incarnazione). Di più: questo principio-providenza ci rivela che l'azione di Dio predilige i poveri, i deboli, coloro che hanno fame e sete di giustizia, gli operatori di pace, i miti... cioè tutti coloro che non rientrano nelle sofisticate equazioni scientifiche proposte da Teilhard (oltre che in quelle elaborate dai pensatori post-umani).

Infine, e da un punto di vista prettamente missionario, ci pare di poter affermare che invece di dedicarsi a sollecitare la scienza affinché generi un'improbabile «ultra-umanità» (cercando di distoglierla dalle sue occupazioni che, al contrario di quanto previsto da Teilhard, sembrano adoperarsi per distruggere la geosfera e, con essa, la Noosfera), lo sforzo missionario dovrebbe indirizzarsi a testimoniare il nostro esser già fin d'ora «super-umanizzati», cioè ad esser diventati già «nuove creature» proprio perché, credendo in Colui che è morto e risorto per noi, siamo già «rinati dall'acqua e dallo Spirito», siamo già — mediante un movimento che anticipa ogni possibile risvolto evolutivo — misteriosamente e gioiosamente «rinati dall'alto» (Gv 3,1).

Religioni e missione



Cosa mi aspetto che succeda nella Chiesa
con papa Francesco

FRANCESCO MARINI

Valignano in Giappone

AUGUSTO LUCA

Interreligious and Intercultural Dialogue in Asia

MARIA DE GIORGI

Cosa mi aspetto che succeda nella Chiesa con papa Francesco

FRANCESCO MARINI

Mi è stato chiesto di esprimere cosa succederà con papa Francesco nella Chiesa per il (più o meno) prossimo futuro. Mi pare che per rispondere a questa domanda occorre riflettere su ciò che è avvenuto nel suo primo anno di pontificato.

L'azione di papa Francesco nel suo primo anno di pontificato

In maniera semplice con vari gesti e decisioni, ognuna delle quali appare quasi ovvia, ha già cambiato molto nella tradizione papale, nella vita della curia romana e della Chiesa in generale. Ci sono in giro un sacco di cantieri aperti (da papa Francesco) ed è impossibile anche solo accennarli brevemente. Presento qui alcuni esempi che mi paiono gravidi di conseguenze.

Ha deciso di fare il papa

Scegliendo con coraggio un nome che è un programma; rimandando a un esame successivo la conferma o il cambio dei responsabili dei dicasteri romani; riservandosi decisioni su temi scottanti della vita della Chiesa dopo il loro esame, primo fra tutti la sistemazione delle finanze vaticane; aspettando a prendere decisioni importanti a partire dalle sue analisi e non solo dalle proposte che gli venivano dai suoi uomini...

In passato era la curia che svolgeva le funzioni del Papa e il Papa firmava. Basti pensare alle molte decisioni e ai moltissimi interventi che ogni giorno vengono fatti dalla santa Sede (*in primis*, i discorsi del papa); era impossibile, fisicamente impossibile, che tutti quei testi fossero del Papa e che le decisioni da prendere potessero essere prese da lui con cognizione di causa; tanto più quando il papa era indebolito dalla malattia, come Giovanni Paolo II, oppure occupato anche con altre questioni, come papa Benedetto nello scrivere libri. Si pensi, per esempio, al delicatissimo compito di scegliere i vescovi per tutta la Chiesa (che condiziona l'orientamento della Chiesa stessa per il futuro). Non il papa li decideva, ma gli uomini incaricati, sia pure da lui.

Ha abbandonato il palco

Si è presentato umanamente (e non nell'atteggiamento di colui che vuol edificare). Papa Francesco vuole ridurre il più possibile l'apparenza. Occorre eliminare «il trionfalismo che è un peccato e un atteggiamento cattivo»; «basta testimoniare con semplicità». Perciò ha eliminato varie suppellettili che appesantivano la figura del papa: la sola veste bianca gli è sufficiente. Ha scelto di abitare «tra gli uomini» a Santa Marta e non nel «Palazzo Apostolico», isolato. Si ferma a salutare la gente, specie i più svantaggiati; parla e dà interviste a non credenti, si porta la borsa, chiama al telefono persone di nessun peso sociale, ma solo perché toccate da pene e disgrazie pesanti... Non si preoccupa di «edificare». Vuol apparire per come è; anche ammettendo i suoi limiti, come quando racconta gli errori commessi quando era giovane superiore dei gesuiti, o quando confessa che a volte si addormenta quando prega... È sceso dal palco.

I papi in passato erano talmente presi dalla loro funzione «educatrice» che non permettevano che apparisse qualcosa di loro che non fosse perfetto. E badavano molto alla loro figura. Pensando a questo aspetto del papato, mi viene in mente la famosa e bella foto (ma evangelicamente «repellente») che presenta Pio XII a San Lorenzo dopo il bombardamento delle città di Roma: il Papa sopra la folla, con lo sguardo rivolto al cielo e le braccia aperte (il gesto in funzione dell'immagine?); oppure lo sfoggio di vesti rare e antiche di papa Benedetto!

Ha lasciato la sedia vuota

a) Ha ridimensionato i poteri del papato («certo, Gesù Cristo ha dato un potere a Pietro, ma di quale potere si tratta? Si tratta di un potere che è il servizio»). Ha avviato un nuovo tipo di rapporto tra la sede romana e le Chiese locali. Finora c'era una notevole tensione tra le due realtà, come se ci fosse una specie di tiro alla fune, nel quale il papato cercava di aumentare i suoi poteri mentre le Chiese locali rivendicavano un loro spazio più grande. Papa Francesco ha iniziato a rivalutare le Chiese locali, a promuoverle, così da creare un'altra dinamica, nella quale il papa, centro della comunione, si preoccupa di difendere la diversità e le Chiese locali, espressione della diversità, si preoccupano di difendere la comunione. Si rafforzano insieme, invece di logorarsi a vicenda. Piccolo segno ne è che per la prima volta, in un documento ufficiale come l'*Evangelii gaudium*, si citano, a sostegno le Chiese locali (prima i papi non citavano che la sacra Scrittura, i Concili e se stessi; delle Chiese locali neanche l'ombra, anche quando si trattava di testi relativi alla vita delle Chiese dell'Asia o dell'Africa o dell'America Latina...). Altri segni sono la creazione di una commissione di otto cardinali che lo aiuteranno nel governo della Chiesa (gli otto

rappresentano in pratica tutto il mondo); l'annuncio e l'avvio del Sinodo sulla famiglia, fatto precedere da un Sinodo straordinario, nel quale ci saranno soprattutto i presidenti delle conferenze episcopali e in vista del quale ha ordinato un'inchiesta tra tutto il popolo di Dio, cosa che nessun papa aveva mai osato prima... Papa Francesco non ha paura di scoprire il grande distacco tra le direttive emanate dalla santa Sede e la vita ordinaria della maggior parte dei cristiani...;

b) anche i poteri della curia romana sono molto ridimensionati, soprattutto quelli dei personaggi più influenti. Già il fatto che i capi dei vari dicasteri romani sono «pendenti» (ossia in funzione fino a che funzionano) impedisce alla radice il carrierismo e le cordate che creano centri di potere l'uno contrapposto all'altro;

c) ha eliminato la corte pontificia: ha detto che lo spirito di corte è la «peste» della curia e ai cardinali ha ripetuto che essi non entrano in una corte, ma in un servizio nuovo alla Chiesa. E difatti, spostandosi dal «palazzo apostolico» alla casa di ospitalità Santa Marta ha fatto sì che non ci sia più un centro fisico inaccessibile e controllabile (da altri). E non essendoci più «il principe» non c'è più neanche la corte. Il simbolo di questo spostamento è la sedia vuota lasciata al concerto offerto in suo onore; difatti disse: «Non sono un principe del Rinascimento». Che il papa ami la musica è del tutto normale. E se un giorno andrà ad ascoltare un concerto a Santa Cecilia, nessuno si meraviglierà, anzi apprezzeranno il suo gesto; ma ciò non significa che il centro della cristianità debba essere il luogo dei concerti e delle feste e che il papa debba essere un mecenate;

d) ha posto fine alla teologia di corte — ossia a una teologia a servizio del Principe — per riorientarla a servizio del Vangelo. In passato, per secoli, ma specialmente in questi ultimi decenni, la santa Sede non era diventata soltanto la sede di ultimo appello, non diceva solo l'ultima parola (*Roma locuta, causa finita*), ma ha cominciato a dire anche la prima, ossia a parlare per prima appena all'orizzonte appariva un problema. E così chiudeva la bocca a tutti gli altri; non risolveva il problema, lo eliminava! Gli altri (vescovi, teologi...) non dovevano che ripetere e spiegare. In tal modo si è sviluppata la teologia di corte, a servizio del Principe, *ad usum Delphini*. Ora papa Francesco ha detto che si deve cercare l'autenticità nel modo di parlare. Ha scritto, da cardinale: «Le nostre scuole non devono in nessun modo aspirare alla formazione di un esercito egemonico di cristiani che conoscono tutte le risposte, bensì devono essere il luogo in cui tutte le domande vengono accolte». Ha richiamato la gerarchia delle verità e la priorità del Vangelo sulle norme; ha spiegato come il cammino della Chiesa porti progressivamente a un approfondimento della verità, addirittura citando Vincenzo di Lerino — famoso per la sua descrizione fondamentalista della tradizione (che può svilupparsi però *eodem sensu eademque sententia*) — e facen-

done il sostenitore della novità e della continua scoperta della verità nella Chiesa. Si spera che così sia finita la teologia di corte.

e) Ha preso le distanze dalla politica: in una conversazione con Scalfari ha citato i versi di Dante sui danni seguiti alla cosiddetta donazione di Costantino («Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,/ non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco patre!»), ritenendo che la ricchezza e la politica rischiano sempre di rovinare il servizio evangelico della Chiesa. E così i poveri sono tornati al cuore del Vangelo (i poveri sono «il cuore del Vangelo, la bandiera del Vangelo»). Le sue critiche all'attuale politica mondiale sono già note ed espresse in varie occasioni. Il potere politico non è un aiuto al Vangelo, ma in genere un ostacolo.

Ha messo il Vangelo al centro

Tutto ciò è stato possibile perché è avvenuta la grande rivoluzione nella vita della Chiesa e cioè il Vangelo al centro e criterio della sua vita (e non le dottrine, la morale, i valori, le tradizioni, i riti...). La Chiesa si concentra sul messaggio di e su Dio Padre. E come Gesù iniziò vincendo la tentazione del potere (del denaro, della politica, perfino della religione) così oggi la Chiesa, tornando al Vangelo, cerca di vincere la tentazione del potere, condizione prima per un servizio libero al Regno di Dio. Ciò deve apparire anche nella Chiesa come istituzione se essa, come dichiara e come deve essere, è al servizio del Vangelo. Il Vangelo è possibile, il Vangelo è forte, il Vangelo porta vita! Il Vangelo torna ad essere buona notizia, non perché ha un potere alle spalle, ma perché testimonia una vita più piena che lo rende attraente. E papa Francesco, non fa i discorsi per la storia, ma spiega il Vangelo di ogni giorno. Quanto sia rivoluzionaria questa messa al centro del Vangelo nella Chiesa lo mostra l'opposizione crescente che sta montando specie da parte delle alte gerarchie ecclesiastiche (si ripete quello che era successo a Gesù...).

Da notare: con queste semplici riforme, ancora abbozzate, con questa riduzione all'essenziale, il papa non ha perso autorevolezza, anzi è diventato centro di attenzione e perfino di ammirazione dentro e fuori la Chiesa. Chiaramente il messaggio del Vangelo ha più forza delle manovre politiche e delle apparenze artificiali.

Che cosa ci si può aspettare nel futuro della Chiesa

Una maggiore autenticità/semplificata a tutti i livelli

Gesù aveva rimproverato i farisei che «desiderano farsi chiamare Rabbi, Professore, Eminenza, Eccellenza, Monsignore... Non sia così tra voi. Voi siete tutti fratelli». E quindi sarà

logico aspettarsi che si aboliscano i titoli ecclesiastici attuali. Basterà chiamarsi «fratello». Cosa c'è di più semplice e bello? Fratello presbitero, fratello vescovo, fratello papa...

Gesù aveva rimproverato i farisei che «allargano i filatteri dei loro vestimenti, vestono con colori sgargianti, allungano lo strascico della coda, desiderano i primi posti nei banchetti e nelle chiese...»; fanno insomma dei loro ornamenti dei segni di riconoscimento per affermare la loro posizione. E quindi sarà logico aspettarsi che il papa proibisca segni di riconoscimento del clero (sottane, fasce, croci pettorali, zucchetti, perfino baciamento...). I vestiti abituali del luogo non sono sufficientemente dignitosi per un prete, un vescovo, un cardinale...?

Il Papa è sceso dal palco, ma gli altri vi sono rimasti. La prossima tappa sarà appunto la fine del teatro per tutti! Del resto, segni e anticipazioni di questa semplicità sono già ben visibili in Asia, in Africa in America Latina... Presbiteri, vescovi e cardinali non hanno perso nulla della loro autorevolezza e dell'efficienza del loro servizio, solo perché, come uomini normali, hanno cominciato ad usare abiti normali (anche se anch'essi, attualmente, venendo a Roma, debbono «rientrare in teatro»!).

Anche la liturgia sarà trasformata: prima di tutto senza sfarzo (con la proibizione di metalli preziosi per calici, pissidi, vesti più semplici, ecc.), ma soprattutto con una revisione che la attualizzi nei riti e nei testi (gli attuali sono espressione di una teologia medioevale, ormai insostenibile).

La collegialità

Voluta dal Concilio Vaticano II, ma congelata negli anni postconciliari, la collegialità comincia adesso a essere attuata da papa Francesco, anche se non si è ancora trovato uno strumento definitivo e funzionale. Sembra possa diventarlo il Sinodo, che è ancora in fase sperimentale e in via di trasformazione. Certamente in esso ci sarà l'ampia rappresentanza delle varie Chiese locali (come sarà già nel prossimo sinodo straordinario). Ma si può anche sperare che esso diventi l'organo di governo che, insieme al papa, regoli ed esprima tutta la vita della Chiesa. Esso soprassiederà ai servizi della curia romana, che diventerà espressione del Papa e del collegio dei vescovi.

Con la riforma del Sinodo come espressione della collegialità, non ci sarà più bisogno dell'organismo del cardinalato, frutto di particolari condizioni storiche (si tratta appunto di storia, non di teologia e tanto meno di fede). Il cardinalato difatti si fonda su una finzione (come se i cardinali fossero membri della Chiesa di Roma) e, soprattutto, non sono espressione delle Chiese locali, ma sono scelti dal papa e sono quindi suoi consiglieri personali. Si passerà così dalla sonnolenza della gerontocrazia alla vivacità di

organismi efficienti. La funzione dei cardinali sarà necessariamente presa dal Sinodo o da un organismo che ne sarebbe l'espressione. Finirà anche l'uso dell'episcopato come onore, per promuovere qualcuno...; e finiranno così i vescovi titolari (anche questa un'altra finzione).

Una conseguenza molto importante di questa rinnovata collegialità sarà la modalità nuova di nominare i vescovi, ripristinando la tradizione della Chiesa antica, nella quale avevano un ruolo grande sia la Chiesa locale che quelle ad essa vicine, attraverso i loro vescovi. Il ruolo di queste Chiese vicine era chiaro non solo nella scelta dei nuovi vescovi, ma anche nella celebrazione dei concili provinciali, alcuni dei quali hanno avuto un influsso molto grande su tutta la Chiesa. Un segno di questo coinvolgimento delle Chiese vicine è rimasto nella liturgia di ordinazione del nuovo vescovo, che vede normalmente tre vescovi consacranti. Adesso non sono prevedibili le modalità concrete di questa nuova procedura di scelta dei vescovi (esse saranno probabilmente il frutto di una ricerca che coinvolgerà la santa Sede e le conferenze episcopali), ma certamente vi giocherà un ruolo determinante sia la Chiesa locale che le conferenze episcopali (che sono le eredi delle vecchie provincie ecclesiastiche), magari con l'ultima parola affidata alla sede di Roma, come avviene ancor oggi con alcune Chiese orientali.

La sinodalità attuata a livello centrale rinnoverà anche la vita delle Chiese locali e porterà anche alla fine del clericalismo, facendo esplodere così tutto il potenziale dei laici sia nella vita interna della Chiesa che nel suo servizio al mondo.

Inoltre, la collegialità attuata nella Chiesa a tutti i livelli, renderà molto più facile la riconciliazione sia con l'ortodossia che con i protestanti.

La libertà della chiesa dal potere

Da Costantino in poi la Chiesa ha vissuto in situazione di cristianità, ossia con il Papa che cerca di governare i governanti (vedi la *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII) o per lo meno di essere il primo tra tanti re, con la speranza di influenzare gli altri. Pio IX era papa-re e tale è rimasto, sia prima che dopo la caduta dello Stato Pontificio. Il cambiamento per lui è stato solo esteriore e doveva essere provvisorio.

Dopo Porta Pia, è passato dal Quirinale al Vaticano, governando su un fazzoletto di terra invece che su tutta l'Italia centrale. Ma l'ideologia e la forma istituzionale della Chiesa non erano cambiate per lui, né sono cambiate fino ai nostri giorni per i papi successivi. Anche adesso abbiamo un papa-re: l'ampiezza del territorio non significa niente dal punto vista giuridico. Lo aveva riconosciuto mons. Montini un giorno, confidenzialmente (era ancora in segreteria di Stato): «Il papato ha ancora il mantello del sovrano temporale»,

aveva detto, e auspicava il giorno in cui «un papa attaccherà il mantello al chiodo». Ora papa Francesco ha posto le premesse per «appendere il mantello al chiodo».

Si può sperare perciò che ponga fine allo statuto giuridico-politico della santa Sede e lasci lo Stato del Vaticano — con la sua bandiera, l'inno, le guardie svizzere... —, tornando ad essere il successore di Pietro per tutta la cristianità. Naturalmente ciò comporterà la fine della rappresentanza politica internazionale attraverso i nunzi, l'abolizione dei concordati, ecc. Degli attuali ambienti usati dalla curia romana, riterrà quelli necessari al funzionamento burocratico di una curia ristrutturata, mentre gli altri, soprattutto i musei, saranno restituiti allo Stato italiano o gestiti da una fondazione autonoma, che darà parte dei ricavi alle opere di carità della Chiesa.

Conseguenza logica di questo cambiamento sarà che il papa, ormai non più re ma discepolo di Gesù, lascerà il Vaticano. Il vescovo di Roma ha già la sua sede e cioè la sua cattedrale, San Giovanni in Laterano: quello è il suo posto naturale. Ovviamente userà, quando occorre, per ragioni pratiche, anche San Pietro; ma non vi risiederà più come Capo di stato...

Questa libertà della Chiesa dal potere politico implicherà una maggiore libertà anche nei confronti dei politici del mondo e renderà molto più facile il dialogo con le altre religioni. Così pure la liberazione della liturgia dalla sua funzione di ritualità civile per le diverse occasioni della vita pubblica nei paesi «cattolici», darà libertà alle minoranze non cattoliche, autonomia alle autorità civili e verità al rito cattolico. Finirà quindi l'uso della Messa come rito per ogni circostanza e con partecipanti non credenti e tornerà a essere la celebrazione della Cena del Signore, così che possa rimanere vera questa sua caratteristica (non più, quindi, spettacolo di massa...).

Le accuse contro papa Francesco

Le iniziative di rinnovamento del papa, non sono certo condivise da tutti. Anzi, perfino dei capi della Chiesa cattolica, in maniera a volte anche esplicita, ma più spesso con resistenza passiva e critiche sottovoce, hanno chiaramente mostrato di non essere d'accordo con l'azione riformatrice del papa. Che nella Chiesa ci siano anche queste opinioni, non c'è da meravigliarsi. Ma ciò che mi impressiona è che le accuse rivolte ora al papa, sono troppo simili a quelle che gli avversari rivolgevano a Gesù.

Dicono difatti, «Non è un teologo» (contrariamente al suo predecessore). E dicevano infatti a quel tempo: ma questo Gesù, come fa a dire e fare queste cose? Ma con chi ha mai studiato? Dicono ancora: «È populista». E dicevano infatti a quel tempo: ma questo cosiddetto profeta di Nazaret, cerca di crearsi un seguito con mezzi troppo facili: va con

i pubblicani, le prostitute... gli scarti della società! Dicono inoltre: «Rovina la Tradizione». E dicevano anche allora: ma perché non rispetta la tradizione degli antichi? Ma chi si crede di essere? Dicono perfino: «Sta rovinando la fede». Ed anche allora dicevano di Gesù: è un bestemmiatore. Certo non poteva essere uomo di Dio, uno che non rispettava la Sua legge.

Mi fa impressione che siano queste le accuse rivolte contro papa Francesco. Sono troppo simili, per tema, spirito e acribia (in alcuni), a quelle che gli accusatori di allora usavano contro Gesù. Si mettono così automaticamente dalla stessa parte, nello stesso gruppo. Dovrebbero essere più furbi per smarcarsi dagli accusatori di Gesù evitando così di confermare indirettamente la posizione evangelica di questo papa.

Conclusioni

a) Le riforme di papa Francesco possono sembrare solo «esterne», organizzative, in realtà sono un'esigenza della conversione pastorale e missionaria (vedi *Evangelii gaudium* 27) e aiuteranno tutta la Chiesa e ogni cristiano a rimettere al centro il Vangelo e, con questo, a mettersi a servizio. La Chiesa è per il mondo, non per se stessa. Ripulito il volto della Chiesa, ogni cristiano è incitato a essere un testimone di Gesù con la sua vita.

b) Molto probabilmente tutte queste cose non saranno realizzate durante la vita di Papa Francesco, ma... saranno portate avanti da Francesco II.

E per noi qui in Asia?

I sogni e le speranze, coltivati per anni, espressi (soprattutto a partire dal Concilio) ma mai presi in seria considerazione, ora possono iniziare a diventare realtà: il bisogno di creare un'identità locale per le Chiese del continente, con il riconoscimento della pari dignità con le altre Chiese sorelle; l'urgenza di un'inculturazione in tutti gli aspetti della vita cristiana, compresa l'elaborazione di una teologia, di una liturgia, di un diritto... segnati dalla località; la povertà visibile della Chiesa come stimolo e segno dell'attenzione privilegiata agli strati più poveri ed emarginati della società; la seria interazione con le religioni circostanti... si spera possano progressivamente diventare programma di vita per queste Chiese, che vogliono così diventare «asiatiche» e non solo presenti in Asia. Papa Francesco ne ha posto le premesse¹.

1. P. Francesco Marini attualmente svolge la sua attività missionaria in Indonesia. Per dodici anni è stato Superiore Generale dei Missionari Saveriani.

Valignano in Giappone

AUGUSTO LUCA

In vista del centenario della morte del padre Alessandro Valignano, nel 2005 ho pubblicato una biografia del grande missionario, di oltre 300 pagine, con il sottotitolo «La missione come dialogo con i popoli e le culture». Al primo capitolo posi come titolo: «Un principe del Rinascimento»: era un riflesso di quanto scriveva di Valignano lo storico della Compagnia di Gesù del 1600, Daniello Bartoli (1608-1685):

Di sangue e d'ogni pregio di nobiltà illustre, d'un sembiante per se medesimo maestoso, e proporzionata a quella del corpo avea la grandezza d'animo, veramente eccelso e nobile (Bartoli, *Giappone* I, 153).

Alessandro Valignano nato a Chieti nel 1539, si era laureato nell'Università di Padova, divenendo a 19 anni Dottore in Diritto civile. I contatti con l'ambiente rinascimentale della Repubblica di Venezia e con quello pieno di splendore della Corte pontificia, a Roma, influirono sulla sua mentalità e sulle sue scelte sempre grandiose. Nel 1566 entrò nella Compagnia di Gesù e completò la sua cultura umanistica nel prestigioso Collegio romano, studiando filosofia, fisica e matematica. A 34 anni fu nominato Visitatore delle Missioni dei Gesuiti nelle Indie, con una responsabilità seconda solo a quella del Superiore Generale, compito fino allora riservato a Gesuiti portoghesi, avanti negli anni e ricchi di esperienza.

Valignano partì dal Portogallo per le Indie il 21 marzo 1574, conducendo con sé 41 missionari, destinati all'India e al Giappone. Per quattro o cinque anni si intrattenne in veste di Visitatore in India, a Malacca e a Macao in Cina. Giunse in Giappone, nel Kyūshū, il 25 luglio 1579.

L'impatto con il Giappone

L'impatto con il Giappone fu quasi traumatico. Anzitutto, si trovò come un bambino che non sa parlare; poi vedeva nei giapponesi un modo di comportarsi così strano che gli faceva dire di trovarsi in un mondo a rovescio. In terzo luogo, rimase colpito dalle critiche che alcuni gesuiti facevano, come se gli abitanti di quel Paese, tanto magnificati da san

Francesco Saverio, fossero invece pieni di vizi e quasi non recuperabili alla religione di Cristo.

La sorpresa più grande fu l'apprendere che ben 7.000 cristiani nel feudo di Arima, nel Giappone meridionale, erano tornati al paganesimo, per ordine di Arima Harunobu, succeduto nel governo al padre, il *daimyō* cristiano Don Andrea Arima. Valignano si rese conto che le tanto decantate conversioni di massa erano dovute alla volontà dei *daimyō*, ossia dei signori feudali che speravano così di attirare ai loro porti la grande nave dei Portoghesi che commerciava in seta cinese.

Le *Lettere edificanti* raccontavano solo le cose belle e tenevano nascoste le difficoltà e le sconfitte. Sdegnato per essere stato lui stesso indotto in errore, diede ordini precisi perché, in seguito, le lettere ai Superiori esponessero la realtà, come stava, con le luci e le ombre. Nel frattempo diede disposizioni perché alla conversione di massa seguisse un'accurata, continua catechizzazione.

Un altro fatto gli recò sorpresa e, possiamo immaginare, anche irritazione. Egli, rispondendo alle sollecitazioni del Vice provinciale del Giappone Francesco Cabral, aveva inviato dall'India ben 26 missionari e li aveva accompagnati con la raccomandazione di istituire per essi una scuola regolare di studio della lingua. Non se ne era fatto nulla, e il Vice provinciale si giustificava dicendo che la lingua era difficile e che l'avrebbero appresa con la pratica, in quattro o cinque anni. Valignano organizzò subito la desiderata scuola.

Più che tutto l'addolorò il fatto, denunciato da qualche confratello e constatato da lui stesso, che il Superiore Cabral — che si era fatto gesuita in India dopo un'esperienza militare — trattasse con alterigia i giovani giapponesi al servizio della missione. Questi erano chiamati *dōjuku*, ed erano aiutanti nella casa, nel catechismo e nella predicazione.¹ Egli diceva che i giapponesi erano superbi e che era necessario tenerli a bacchetta. Anche i giapponesi convertiti erano trattati con distacco, solo con i *daimyō* e le persone altolocate, Cabral ci sapeva fare.

La mistica dell'adattamento

Valignano interrogò i Padri e, attraverso interprete, si fece spiegare da Don Bartolomeo di Ōmura, il primo tra i *daimyō* convertiti, quali erano le usanze giapponesi e in che cosa i gesuiti contrastavano con esse. Quindi stese un regolamento, con direttive sul modo di comportarsi con i giapponesi.

1. *Dōjuku* (o *dōshuku*): della stessa casa.

Principio fondamentale era questo: non sono i Giapponesi che devono assumere i nostri costumi, ma siamo noi che ci dobbiamo adattare ai loro. I collaboratori dovevano essere trattati con bontà e rispetto, guardandosi bene dall'umiliarli pubblicamente, e cercando di usare la gentilezza che era propria del vivere giapponese.

Si doveva adattarsi nel mangiare e nel vestire: mangiare su tavole basse e cibi usuali nel Paese, astenendosi dalle carni di bue e di maiale, dato che tali cibi ripugnavano ai giapponesi; non bisognava tenere animali in casa e soprattutto non macellarli da sé, compito di gente di ordine inferiore. Visto poi l'amore e quasi la mania che i giapponesi avevano per la nettezza, raccomandava di avere la cura più meticolosa per la pulizia della persona, delle case, dei cibi, ecc.

Verso la fine della sua prima permanenza in Giappone, guidato anche dal *daimyō* di Bungo, Don Francesco Ōtomo, dettò una specie di Galateo per i missionari, tradotto in italiano dal p. Schütte SJ, col titolo *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*.

Le direttive, discusse ampiamente nelle varie Consulte con i missionari, furono accolte con favore dalla maggioranza. Esse, invece, destarono molto disagio nel Vice Provinciale Cabral che vedeva messo in discussione il suo metodo, che era quello praticato dai portoghesi in India e che era ispirato dal complesso di superiorità e dall'eurocentrismo.

A Bungo e a Kyōto

Le zone in cui lavoravano i missionari erano tre: una al sud del Giappone, nella parte del Kyūshū, chiamata Shimo, con centro a Nagasaki, l'altra a Bungo, nella parte orientale del Kyūshū, dov'era *daimyō* Don Francesco Ōtomo Sōrin, da sempre amico dei gesuiti e recentemente indotto al battesimo dal Vice Provinciale Cabral; l'altra era nel Giappone centrale, comprendente la capitale, Kyōto, e la città di Ōsaka.

Valignano, sollecitato dal padre Organtino Soldi Gnecchi, da Nagasaki si diresse verso la capitale, Miyako, o Kyōto. Si fermò a Bungo, attuale Ōita, dove fu accolto festosamente da Don Francesco Ōtomo Sōrin, e poi proseguì alla volta di Kyōto, dove si era formato un notevole numero di cristiani, ben fermi nella fede.

Là incontrò il padre Organtino Gnecchi Soldi, originario di Brescia, un missionario innamorato del Giappone. Valignano trovò in lui il modello del metodo di adattamento che egli aveva proposto ai suoi missionari. Organtino era arrivato a dire: «Io sono più giapponese che italiano, perché il Signore con la sua grazia mi ha trasformato in uno di

questa nazione»².

Scrivendo anche: «Per quanto ci crediamo superiori, a parte la fede cristiana, noi di fronte a loro siamo barbarissimi».³ E quelle altre significative parole: « Se qualcuno viene in Giappone e non ama questa Sposa di meravigliosa bellezza, non si cura di impararne il linguaggio e di conformarsi al suo modo di vivere, è meglio se ne torni subito in Europa».

L'avvenimento più importante della permanenza del Valignano nella zona della capitale fu la visita al dittatore Oda Nobunaga. Era questi un principe geniale e potente che aveva già sottomesso varie provincie del Giappone e si avviava a unificarlo sotto il suo dominio. Nobunaga accolse solennemente il Visitatore, lo trattò amichevolmente e, prima che partisse, gli fece dono di un prezioso paravento, dipinto da un famoso pittore, paravento che aveva negato perfino allo stesso imperatore.

Molte speranze avevano concepito su di lui i missionari, per la condiscendenza con cui li riceveva e per la stima di cui li onorava. Purtroppo le loro speranze furono vanificate per l'imatura morte che egli ebbe ad incontrare, qualche anno dopo, per mano di un suo gregario; ma anche se non fosse morto, non c'era da aspettarsi una protezione durevole da un principe orgoglioso e scettico, che era giunto al punto da elevare a se stesso un tempio, nel quale i sudditi lo adorassero.

Clero indigeno e l'ambasciata giapponese

Valignano ritornò a Nagasaki, dove istituì un seminario per la formazione di un clero giapponese. Era così convinto delle qualità dei giapponesi che egli voleva formarli nei seminari, farne dei preti e poi tra di loro scegliere un vescovo. Era un programma a lunga scadenza, ma che dice molto sul pensiero del Valignano riguardo alla fondazione della Chiesa in Giappone.

Un'ultima idea era maturata nei mesi che precedettero immediatamente la sua partenza dal Giappone: condurre con sé alcuni giovani di nobili famiglie, farli arrivare in Europa, far loro conoscere il mondo del Rinascimento europeo e far ammirare lo splendore della Chiesa nel suo centro di Roma, in modo che, tornando, potessero raccontare le grandi cose viste in Occidente e soprattutto riferire come il Papa fosse onorato da tutti, quale capo della religione cristiana. Sarebbe stata poi una buona occasione per richiamare l'attenzione del re di Portogallo e del Papa sulle necessità della Chiesa giapponese.

2. Organtino al Generale, Miyako 15. 10. 1577.

3. Idem, Nagasaki 10. 3. 1589

Valignano lasciò il Giappone il 20 febbraio 1582, dopo una permanenza di quattro anni. Condusse con sé quattro giovani: due fungevano da ambasciatori e altri due da accompagnatori. Valignano si fermò a Goa, mentre essi proseguirono per Roma e l'Europa. L'ambasciata dei giovani giapponesi ebbe grande successo: il Papa stesso li ricevette come «ambasciatori del paese più lontano del mondo» e li onorò come tali. Così fecero anche le altre Corti dove essi furono ospiti.

Valignano ritorna in Giappone

Valignano ritornerà in Giappone una seconda e terza volta, in circostanze che avrebbero dissuaso chiunque dall'avventurarsi in quel Paese. Ma Valignano aveva per motto «Non indietreggiare mai!».

In Giappone nel 1583 era stato ucciso il dittatore e unificatore del paese, Oda Nobunaga, e gli era successo nel governo un suo generale, Toyotomi Hideyoshi, che passerà alla storia con il nome proprio, Hideyoshi, come in Europa Napoleone. In un primo tempo si mostrò ben disposto verso i missionari e i cristiani, anche perché aveva tra i suoi comandanti più fidati, proprio dei cristiani.

Purtroppo, alcuni anni dopo, un'infelice frase del vice provinciale, il padre portoghese Francesco Coelho, gli fece pensare che i *daimyō* cristiani fossero più disposti a obbedire al Capo dei Gesuiti che a lui. Nella notte del 24 luglio 1587 scrisse al Vice provinciale accusandolo di conversioni forzate e della distruzione di templi shintoisti e buddhisti. All'accusa seguì l'editto in cui ordinava a tutti i gesuiti di lasciare il Giappone, entro venti giorni.

I gesuiti si ritirarono a Nagasaki, in attesa della nave che gli conducesse a Macao. Fu in questa circostanza che Valignano volle recarsi in Giappone, con l'intento di ammansire il dittatore. Lo voleva fare guidando un'ambasciata a nome del Vicere delle Indie.

Dovette attendere per più di un anno a Macao, prima che Hideyoshi acconsentisse a riceverlo. Valignano si presentò, accompagnato da 26 nobili portoghesi, vestiti in splendidi abiti di velluto. Fu un successo. L'accoglienza fu cordiale e magnifica. Tanto che uscì la moda di vestire alla portoghese e portare al collo rosari e croci. Valignano lasciò quasi subito il Giappone, per non offrire pretesti all'ombrosa irritabilità di Hideyoshi.

Purtroppo le buone disposizioni di Hideyoshi non durarono molto. Nel 1597, irritato per la presenza di un gruppo di frati Francescani che apertamente predicavano il Cristianesimo nonostante il decreto di espulsione, li aveva fatti imprigionare, condurre da Ōsaka a Nagasaki, dove li fece uccidere, in pubblico, a monito di tutti, il 5 febbraio 1597.

Il gruppo di condannati era composto da 26 persone: sei frati francescani e 20, giapponesi. Furono legati alle croci e uccisi con un colpo di lancia, alla presenza di migliaia di cristiani. Tra i martiri c'erano anche due ragazzi di dodici e tredici anni.

Valignano non esitò a mettersi in viaggio, incurante del pericolo, per rendersi presente sul posto, a incoraggiare i missionari, sostenere i deboli e tentare nuovamente una mediazione con il dittatore. Con lui andò in Giappone anche il primo vescovo del Giappone, il Gesuita Luigi Cerqueira.

Giunsero nell'agosto 1598. Due mesi dopo Hideyoshi moriva, lasciando erede un figlio, sotto la tutela di Reggenti che dovevano controllarsi a vicenda. Purtroppo successe quello che avviene spesso in simili casi: uno dei Reggenti, Tokugawa Ieyasu, si impossessò del potere dopo una sanguinosa battaglia nella pianura di Sekigahara, presso Osaka, nel 1600.

La grande persecuzione

La politica di Tokugawa, divenuto Shōgun del Giappone, in un primo tempo favorì il Cristianesimo, perché volle premiare i *daimyō* cristiani che avevano combattuto con lui. Anche alcuni *daimyō* non cristiani, pensando di compiacere il nuovo dittatore, favorirono il Cristianesimo. Pareva che una nuova epoca di espansione fosse iniziata.

In questo clima, nel 1602, il Vescovo Cerqueira consacrò i primi due sacerdoti giapponesi. Valignano vide così adempirsi un suo sogno; l'altro era che il Giappone avesse un giorno un proprio vescovo nativo.

In quel periodo, la tipografia a caratteri mobili, importata dal Valignano dall'Italia, pubblicò molti libri sul Cristianesimo in *katakana* (alfabeto giapponese). Qualche anno dopo fu introdotto l'uso della tipografia a caratteri mobili, anche dallo Stato.

La letteratura cristiana di quegli anni, secondo Anesaki Masaharu, per stile e qualità, non era inferiore allo standard della migliore letteratura buddhista del secolo precedente e superava di molto quella dell'epoca Keichō.

Valignano ebbe anche il merito di aver fondato una scuola di pittura ad olio e la tecnica dell'incisione, diretta dal gesuita italiano Giovanni Nicolao, che diffuse l'arte occidentale.

Purtroppo, negli anni che seguirono fu scatenata una violenta persecuzione che durò due secoli, provocò migliaia di martiri e la dispersione dei cristiani. La fede però si era così radicata nel cuore dei primi fedeli che molti preferirono morire piuttosto che rinnegare Cristo, e numerosi altri, rifugiatisi nelle isole più lontane, trasmisero di padre

in figlio la fede ricevuta. Dopo 250 anni i missionari francesi, riammessi in Giappone nel 1858, scoprirono nella sola Nagasaki più di 10.000 cristiani, i cosiddetti *Kakure kiristian*, i cristiani nascosti.

La salute di Valignano aveva cominciato a declinare, tuttavia pose mano a una Storia del Cristianesimo in Giappone, ancora inedita, intitolata *Del principio y progresso de la Religion Christiana en Jappón...*, che mostra quanto egli avesse approfondito la conoscenza del Paese, della sua storia e delle sue religioni.

Il 15 gennaio 1603 lasciò il Giappone diretto a Macao. Padre Matteo Ricci lo aveva invitato a recarsi a Pechino per constatare di persona le nuove situazioni e i nuovi problemi. Valignano non era meno desideroso di andarvi, ma inaspettatamente, mentre si preparava ad entrare in Cina, la sua salute crollò. Morì per uricemia il 20 gennaio 1606. Come il Saverio, morì alle porte della Cina, senza potervi entrare.

Valignano è una figura illustre nella Chiesa, il più geniale tra i missionari degli ultimi secoli, e maestro per chiunque voglia accostare popoli stranieri e culture diverse⁴.

4. Il testo riporta la conferenza del p. Augusto Luca, tenuta a Firenze, presso la Biblioteca degli Uffizi, alla Fondazione Italia-Giappone il 13 giugno 2012. Padre Augusto Luca è stato missionario in Giappone e conta numerose pubblicazioni sia sulla vita del fondatore dei Missionari Saveriani, san Guido Maria Conforti, che sulle missioni asiatiche della Congregazione.

Interreligious and Intercultural Dialogue in Asia

MARIA DE GIORGI

Asia has always been a melting pot of peoples, cultures and religious traditions that, down through the centuries, have interacted in a fruitful and creative manner. To speak of interreligious and intercultural dialogue in Asia «between the past and the future»—as proposed by the general title of this Symposium¹—is a vast endeavor. Therefore, in the limits imposed by this brief contribution, I will dwell on two especially significant stages of the encounter between Christianity and the culture and religions of Asia during the first and second millennia; I shall then draw from them some ideas for today.

The Christian Mission in Asia During the First Millennium

The Eastern Syrian Church, inaccurately defined as «Nestorian»² or as the Church of Persia³, played a crucial role in the evangelization of Asia during the first millennium. Its cradle was the marginal land between Syria, Mesopotamia and Persia, where the Semite and Iranian worlds, the Aramaic and Persian languages and the Byzantine and Persian empires (which also had a strong Hellenistic cultural influence) merged with each other; between the end of the first century and the beginning of the second century, Christian communities with an Antiochian background established themselves. Rightly considered as «the most missionary of the oriental Churches,» in its roaming from the Middle to the Far East along the caravan routes of the Silk Road, it gave proof of an extraordinary

1. This paper was delivered at the International Symposium *Between Past and Future. The Mission of the Catholic Church in Asia: The Contribution of Sophia University* organized on the occasion of the 100th anniversary of Sophia University in collaboration with the Gregorian University, Rome (Italy) on 14–15 March 2014.

2. Beginning from the fourth century, as a result of the growing tension between the Roman Empire and the Sasanian Empire, it became vitally important for the Assyrian-Oriental communities to become independent through the affirmation of their own identity. Taking some liberty with language, we could almost say that the «Nestorianization» of the Assyrian-Oriental Church came about in the v century, following the positions adopted by the Council of Ephesus (431) against Nestorius. Cf. M. Nicolini Zani, *La via radiosa per l'Oriente* (Comunità di Bose: Edizioni Qiqajon, 2006), 23–4.

3. The label «Church of Persia» derives from the political belonging of the territory in which it was geographically located. However, this definition has its limits because it does not bear in mind its Assyrian tradition, its early Aramaic origin, or its expansion beyond the Persian borders.

ability to interact and dialogue with the cultural and religious traditions with which it came into contact: Manichaeism, Zoroastrianism, Buddhism. If, for example, at Merw (known as «the door to central Asia» and a multicultural and multi-religious city), there was no lack of tensions and appeasements in the encounter with Zoroastrianism (which was dominant at the time), the secular encounter with Manichaeism, and especially with Buddhism, proved to be rather more fruitful. This encounter and comparison lasted for centuries and, especially in Sogdia, it developed further to such an extent that, in the words of the historians Ian Gillman and Joachim Klimkeit «One could almost speak of a Christian-Buddhist dialogue being conducted in Central Asia more than 1,000 years ago, Christians and Buddhists not only living together, but being in constant interaction.»⁴

There are artistic, literary and doctrinal traces of this encounter. At the artistic level, there is the certified existence of a «shared symbolism» (the cross with equal arms, the nimbus and lotus were symbols shared by Christians, Manicheans and Buddhists), which goes hand in hand with the affirmation of a distinctive «Christian peculiarity» as proof that «The Church of the East was able to express Christian truth in the art-forms and imagery of central and east Asian cultures... and yet maintained distinctive Christian features.»⁵

At the literary level, alongside examples of a common terminology, we also find the results of a conscious process of «rejection and critical assimilation» and of a «selective utilization» of «other» terms and concepts, which certify the existence of «osmotic religious identities» open to the assumption of categories different from their own, but, at the same time, affirmative of their own identity⁶.

On the Buddhist side, the progressive divinization of the historical Buddha, the affirmation of his eternal nature, the mediating role of the bodhisattva faith as the way of salvation affirmed by the Mahāyāna, are all revelatory elements of influences that are external to the original Buddhist *weltanschauung*, even though «the word “influence” has to be qualified.» As Gillman and Klimkeit point out, «Nestorian Christianity, as well as Manichaeism, had a *catalytic* effect on Sogdian and Turkish Buddhism in that it served to stress and bring to the fore ideas that were already present in the Buddhist tradition, ideas that corresponded to basic Christian—and Manichaean— notions.»⁷

4. I. Gillman – J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (London and New York: Routledge, 1999), 206.

5. J. C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before 1500* (I Hong Kong: SPCK, Delhi & CCA, 2002), 137–38. H. J. Klimkeit, «Cristian Art on the Silk Road,» in T.W. Gaehtgens, ed. *Artistic Exchange*. 3 vols. (Berlin: Academic Verlag), 477ss.

6. Cf. M. Nicolini Zani, *La via radiosa per l'Oriente*, op. cit., 66ss.

7. I. Gillman – J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, op. cit., 259.

In short, we can say that down through its centuries-old geographical, cultural and religious itinerancy from the Middle East to the Far East, Assyrian-Oriental Christianity has proved that it possesses a dynamic awareness of its own Christian identity as the «way»⁸ and of the intrinsic dialogical dimension of faith and its transmission. It is no coincidence that the historian and theologian Gilles Quispel declares: «Christianity has been interpreted in several ways, according to the genius of the peoples to whom it was entrusted: if Rome stressed the legal aspect of the new religion, and the Greeks developed an ontological interpretation of God and Christ, the Syrians... conceived their faith as a Way, a way of life.»⁹ The «way» is a category that is very dear to the religious sensitivity of the Far East which, on the Christian side, deserves to be developed and valued further, especially when we consider that the concept of religion in Asia still suffers from effects of positivistic reductionism.

The Mission in the XVI–XVII Centuries and the «Adaptation» Model

Down through the centuries, the «way» of Christianity in Asia was, nevertheless, a difficult one. With the Arab conquest of central Asia, in the seventh century, the subsequent Mongol dominion of the thirteenth century and, above all, the oppressive Turkish-Muslim dominion of Tamerlane, in the fourteenth century, Christianity in Asia went into irreversible decline¹⁰, with the exception of the communities of south India, which maintained their identity and autonomy for the entire Middle Ages.

The Muslim predominance, however, was not the only reason that led to the decline of Asian Christianity. The historian Hugo Moffett, for instance, points out that «Those early Christian communities of Asia, though they were themselves Asian and for centuries were planted by Asian missionaries, nevertheless found it difficult to break through the barriers of their own ethnic differences and take root in the social fabric of other Asian people.»¹¹ The disappearance of Christianity in the Asian countries, there-

8. At 9,2.

9. G. Quispel, «The Discussion of Judaic Christianity,» in *Vigiliae Christianae*, 1968/22: 82.

10. In connection with this, the historian Samuel Moffett observes: «Nothing in Western history... can compare with the paralyzing effect of Islam's complete dominance of the Middle Eastern heart and centre of the Church of the East throughout those centuries... Never-ending social and political repression... starves the roots; it stifles evangelism and the church declines. Such was the history of the church in Asia under Islam until, at the beginning of the fifteenth century, Tamerlane swept the continent with the persecution to end all persecutions, the wholesale massacre that gave him the name of the «exterminator» and gave Asian Christianity what appeared to be its final, fatal blow.» S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia* (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1998), 504.

11. S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, op. cit., 508.

fore, could be ascribed also to an unsuccessful, or inadequate, cultural mediation. Consequently, the «adaptation» method (as much disputed as it was avant-garde) applied by the Jesuit missionaries of the sixteenth century in Japan, China, India and, subsequently, in Tonkin, deserves a special attention, especially when considered against the historical background of the times, which saw Europe divided by the Protestant schism and in a state of profound political, cultural and social upheaval.

The discovery of the «new World» (1492), the circumnavigation of Africa (1497) and the resumption of the commercial sea routes towards Asia saw the Church too facing unprecedented challenges. Following the decline of the medieval assumption, which held that the Gospel had been proclaimed to the whole world, there emerged the huge task of evangelizing the «new» peoples of America and Africa, whilst bearing in mind the complexity of the cultural and religious world of Asia, whose previous evangelization had been forgotten.

While the *tabula rasa* method prevailed in the Americas, in Asia, the Jesuits applied the «adaptation» method. The authoritative promoter of this «soft approach» was Alessandro Valignano (1539–1606), the General Visitor for the missions in the East Indies, who arrived in Asia in 1574. Beginning from Japan, where he had been preceded in orientations and praxis by Fr. Cosma de Torres (1510–1570) and Fr. Organtino Gneccchi Soldi (1532–1609), Valignano gave a vital boost to this innovative method in all the missions of the Company¹²: in China, through the work of Michele Ruggeri (1543–1607) and Matteo Ricci (1552–1610), in India with Roberto De Nobili (1577–1656) and, in Tonkin, with Alexandre De Rhodes (1591–1660) who were inspired by him and his methods.

Misunderstood and opposed, the application of this «method» unfortunately led to bitter controversies that culminated in the painful «question of the Chinese rites.» Yet the genuine spirit of the «adaptation,» came from the very heart of Ignatian spirituality, whose main inspiration is the «*Soli Deo Gloria.*» The true absolute is the glory of God, whilst everything else is relative. Ignatius himself wanted to hand on this program through the formation *curriculum* so that it might permeate the Company's lifestyle, giving precise instructions to ensure that the same method would also be applied in the mission. The *Ratio studiorum* of the *Collegio Romano*, which not only became the Company's most important formation center, but also one of the most advanced research centers in the

12. His famous *Ritual for the Missionaries of Japan*, which he wrote in Portuguese in 1581 with the title *Avertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao*, was «the most decisive and original of all attempts to adapt the activity of the Jesuit Missionaries in the early Japanese Church to the customs of the country.» Cf. J. F. Shütte, *Il cerimoniale per i Missionari del Giappone* (Roma: Storia e Letteratura, 1946), 3.

world of those times, was permeated by this spirit which embraced the best elements of Humanism. It was certainly no coincidence that the protagonists of the mission in Asia: Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Giulio Aleni (1582–1649) Adam Schall, (1591–1666), Martino Martini (1614–1661) and others (who were trained at the Collegio Romano) were permeated by this spirit which enabled them to achieve a synthesis between the best heritage of the Middle Ages and the scientific mentality of the modern age. This synthesis allowed them to discover a manifestation of God's glory in the goodness and beauty of the created world and, consequently, also in human cultures:

The resistance to this method can be explained by the historical moment that Europe was experiencing, marked by the theological controversies of the Reformation, by the contrast between the Jansenists and the Jesuits, between the Christian apologists and the Deist philosophers of the Enlightenment. These controversies concealed an important part of the true problems of the mission. In fact, inculturation (how the Christian religion can be adapted to cultures) was the underlying question of the Jesuit's missionary action. The responses were not always homogeneous because less noble elements also entered the controversy.

In 1659 the Congregation of *Propaganda Fide* published an important document in favor of the adaptation of the Church to the different cultures, the *Instruction to the Apostolic Vicariates of Tonkin and Cochinchina*, but the subsequent condemnation of the rites by Clement XI (1710 and 1715) and, above all, by Benedict XIV (1742) brought an abrupt end to the controversy of the rites and the «adaptation» method. Consequently, the mission in Asia, most of all in China, suffered a severe blow, especially following the suppression of the Company of Jesus (1773). Indeed, the Church was unable to give a definitive solution to these problems in the eighteenth century because theology was still entangled in the confusion of the Jansenist controversies, the disagreement among different missionary methods, the widespread Enlightenment mentality, the lack of philological and linguistic data and accurate information in the field of the Asian religions, and, not least, of the difficult political situations in Europe, China and Japan.

The Current Situation

The missionary stagnation continued until the beginning of the nineteenth century. The first signs of renewal emerged with the restoration of the Company of Jesus (1814), the reconstitution of the Sacred Congregation of *Propaganda Fide* (1817) and the vigorous missionary action of Pope Gregory XVI (1831–1846). Regarding the specific topic of the

relationship with cultures and, even more, with the religions of Asia, the nineteenth century and the early twentieth century did not present any noteworthy novelties. On 26 May 1936, *Propaganda Fide*, in continuity with the *Instruction for the Apostolic Vicars* of 1659, acknowledged that Catholics could legitimately attend Japanese rites, understood as a cultural and civic expression. On 8 December 1939, Pius XII declared that the Chinese rites were licit and abrogated the oath imposed by Benedict XIV, thereby opening up a new missionary season. In the 1940s, Fr. Jules Monchanin (1895–1957), followed by the Benedictine Henry Le Saux (1910–1973), initiated an attempt at Hindu-Christian monastic life in India with a view to promote dialogue with Hinduism.

In the immediate post-war period, in Japan, the German Jesuit Fr. Hugo Enomiya Lassalle (1898–1990) began to explore the possibility that Christians might practice Zen and, in 1968, in the vicinity of Tokyo, he founded *Shinmeikutsu*, the first Christian center of Zen meditation. Around the 1960s, two outstanding Japanese personalities, the Carmelite Fr. Agostino Ichiro Okumura (1923–) and the Dominican Fr. Vincenzo Shigeto Oshida (1922–2003), also made an attempt, as Japanese Christians, to find a «way» for an encounter between Christianity and the Buddhist Zen, one through spirituality and the other through the hermitic life.

Nevertheless, the true change of paradigm came about with the Second Vatican Council. Both the Decree on the missionary activity of the Church, *Ad Gentes*, and the Declaration on the Church's relationships with the non-Christian religions, *Nostra Aetate*, opened up new horizons for the mission. Addressing the whole of humanity, not in terms of «believers or non-believers,» but on the basis of their common humanity, the Council acknowledged the presence of «truth and grace» (AG 9), «seeds of the Word» (AG 11), «that (what) is true and holy» (NA 2) in the cultural and religious traditions of the peoples, thereby joining not only the rich tradition of the Church Fathers, but also the mentality of the Renaissance that had guided the Jesuits in the sixteenth–seventeenth centuries in the controversial process of «adaptation.» It is no coincidence that a footnote to AG 9 quotes the *Instruction for Apostolic Vicars* of 1659.

In the post-Council years, the exhortation to practice dialogue with the cultural and religious traditions of the peoples, proposed by Vatican II and reasserted often by the Magisterium, found a deep echo in Asia after the first plenary assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences in 1974¹³ presented the triple dialogue of the Church, with

13. «Evangelization in Modern Day Asia. Statement and Recommendations of the First Plenary Assembly», Taipei 27 April 1974 in G. D. D. Rosales and C.G. Arévalo, eds, *For all the Peoples of Asia* (Quezon City: Orbis Books, Maryknoll and Claretian Publications, 1992), 11–25.

cultures, religions and the poor, as a priority of evangelization on the Continent. Since then, in India, South East Asia, Sri Lanka, Japan, The Philippines and in other countries, there have been significant experiences of inculturation and interreligious dialogue, in the form of dialogue of life, works, theological exchanges and religious experience.

These initiatives were accompanied by centers of studies and research. I will limit myself here to mentioning just some of the most important centers founded and managed by the Jesuits: in India, at Pune, *The Institute for the Study of Religion*, specializes in studies of the Veda and the *Baghavat Gita*; at Chennai, the *Institute of Dialogue with Cultures and Religions* offers programs in interreligious and intercultural studies and, finally, at Delhi, the Department of Islamic Studies at the Vidyajoti College of Theology. In Japan, the *Sophia University Institute of Asian Cultures* (SIAC) of Sophia University promotes East-West cultural exchange, multidisciplinary studies on the society, culture, history, and politics of Southeast Asia, South Asia and the Middle East. In spite of this, it must be acknowledged that we still have before us a long and difficult road to go in order to make it possible for the Gospel and the cultural traditions of Asia to meet in a real, deep and fruitful way. It is to this point that I wish to draw attention.

As we saw previously, the progressive disappearance of Christianity in Asia during the first millennium seems to be ascribable also to a lack of, or inadequate, cultural mediation. In the second millennium, the process of «adaptation» applied by the Jesuits was suppressed at its birth, causing a true implosion of the mission. In the Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, John Paul II declares that, at the beginning of the third millennium, «the issue of the encounter of Christianity with ancient local cultures and religions»¹⁴ remains the greatest challenge for evangelization, a challenge that must not be ignored.

It is with this awareness that institutions such as the Gregorian University and Sophia University are called to renew their commitment in a joint and planned effort of research and formation, in view of offering an appropriate response to the challenges that come from societies, which everywhere are becoming increasingly multiethnic and multi-religious.

Recently, in Malaysia, the problem has emerged as to whether or not it is right for Christians to use the Arab word «Allah» to indicate the Christian God. Beyond any underlying political and specious reasons in this particular case, the problem is emblematic and refers us back to a fundamental question, which is of a terminological, semantic nature that demands attention.

14. John Paul II, Apostolic Exhortation, *Ecclesia in Asia*, 6 November, 1999, n. 2.

In Japan, St. Francis Xavier personally experienced the dramatic aspect of language and, after discovering how misleading was the buddhist term «*Dainichi*» that he had been using to speak of God, he replaced it with the Latin term «*Deus*.» Thereafter, the missionaries adopted the Chinese word *Tenshu*, «Lord of the Heavens» which, shortly before the Second World War, was replaced by the Shintō word «*Kami*.» Nevertheless, the matter is unsolved and the many problems still open today give us a glimpse of just how much remains to be done if we are to achieve a true assimilation of the Christian message in the Japanese world.

The difficulty of translating the word «God» is just one, but important, example of the upheaval involved in every process of transmission and reception between one cultural and religious universe and another, as history has shown us. We only have to think of the consequences, for the patristic era, of the invention of a «Christian theological language» that expressed the unheard of novelty of Christianity in a Greek-Latin context, or what the adaptation to the Chinese world demanded of Indian Buddhism, in terms of translations, invention of language, the assimilation of new philosophical categories, etc.

Yet we must acknowledge that, as far as Christianity in Asia is concerned, this process that affects not only the theoretical and speculative spheres, but also daily life—in the fields of human rights, religious freedom, social coexistence and political action—is still at its very beginnings.

For example, it is a widespread opinion (not without some foundation) that the Christian concept of the world and the human person (who, in his/her uniqueness, is the depositary of inalienable rights), deriving from the faith in a one, personal and creator God, cannot be reconciled with the typically Buddhist notion of *pratītya samutpāda*, the law that proclaims the interdependence of all beings, the non-existence of a personal God who exists of Himself, and reduces the human person to a mere phenomenon of *karma* that is perennially changing.

Nevertheless, if Christians had a deeper understanding of *pratītya samutpāda*, it could well be a powerful stimulus to deepen the implications of a cosmic Christology that rediscovers, according to the hope expressed by Teilhard de Chardin, the role of Christ as cornerstone «*qui replet omnia, in quo omnia constant,*» in whom and for whom all things have been made, and in whom all things find their cohesion and fulfillment. Just as, on the Buddhist side, a correct understanding of the role of Christ-*Logos* in creation could lead to an understanding that the order of *pratītya samutpāda* would not be such without an element of unity that binds beings together in a superior order that is neither chaos nor coincidence, but the wise and free plan of a personal God.

Furthermore, a better mutual understanding of these contrasting visions of the world and the human being would not only help towards a more profound penetration of the mystery of the world and humanity; it would also mitigate some excesses: the arrogant claim to individual rights, cut off from the natural order, scornful of the common good, so typical of recent Western ideologies, on the one hand and, on the other, the passive and fatalistic resignation in the face of events and personal destiny that still influences the life of entire peoples.

In an analogous manner, the experience of the *advaita*, or non-duality, of Hinduism and the incarnational and Trinitarian faith of Christianity would seem to represent two opposite extremes. Henry Le Saux who, as a Christian, travelled the Hindu «way» of *advaita* at the cost of an inner anguish that never abated, stated that Hinduism belongs to the «cosmic Testament» and, as such, is not in opposition to the revelation of the Christ, but prepares it. From this «preparation» we can draw a strong reminder of the importance of a common action for the defense of creation against any hegemonic and exploitative claims.

It is in this vast field of fascinating and demanding research that university institutions such as the Gregorian and Sophia universities are called to play a crucial role. Both heirs of the glorious *Collegio Romano*, which gave so much to the Church, culture, science and the mission, the Gregorian and the Sophia Universities, located significantly in the West and in the East, and in ideal continuity with the Jesuit mission of the sixteenth–seventeenth centuries, are called to forge a culture of dialogue and encounter, by sharing intentions, research, plans and, above all, their common service to evangelization.

In his Encyclical *Fides et Ratio* John Paul II resolutely declared that «In preaching the Gospel, Christianity first encountered Greek philosophy; but this does not mean at all that other approaches are precluded. Today, as the Gospel gradually comes into contact with cultural worlds, which once lay beyond Christian influence, there are new tasks of inculturation, which mean that our generation faces problems not unlike those faced by the Church in the first centuries. My thoughts turn immediately to the lands of the East, so rich in religious and philosophical traditions of great antiquity.»¹⁵

We can certainly foresee, and hope, that an Asian Christian theology, shaped by Asian categories and ripened through dialogue with the great Asian cultural traditions, will open up to insights and visions that are as noble and sublime as those produced by the Greek speculation of Plato and Aristotle, and which the theologians of the European

15. John Paul II, Encyclical, *Fides et Ratio*, 14 September, 1998, n. 72.

Middle Ages achieved. Just as we can foresee that the millenarian spirituality of the peoples of the Orient, and their equally millenarian mystical tradition, will indicate some still unexplored paths for ascending the mountain of God.

In conclusion, I wish to express words of hope and deep gratitude. I have been a missionary in Japan for twenty-eight years now, and I work there in the field of interreligious dialogue at the *Shinmeizan* Center for Dialogue. During these years I have also had the opportunity to visit various Asian countries on several occasions: China and Taiwan, Korea, the Philippines, Indonesia, Thailand and India, experiencing firsthand the urgent necessity that the Church commit herself with all her energy in this field, which is so important and crucial for the future of the whole of humanity. After the first ten years of mission, I had the opportunity to complete my theological studies here at the Gregorian University, and to prepare my doctoral dissertation under the guidance of Cardinal Karl Josef Becker, SJ, to whom I express my deep gratitude. The years spent at the Gregorian University allowed me to resume my missionary service in Japan with greater determination and resoluteness.

For this reason, I dare to hope that the Gregorian and Sophia Universities can become, for an ever greater number of students, a beacon of light that illuminates the path, especially of those who wish to dedicate themselves to the service of the mission and the Kingdom of God in the most genuine spirit of Ignatius: *Ad maiorem Dei gloriam*¹⁶.

16. Maria De Giorgi is a Xaverian Missionary Sister of Mary, Lecturer at the Faculty of Missiology at the Gregorian University and a member of *Shinmeizan*, a house of prayer and interreligious dialogue in Kumamoto Prefecture, which was established in 1987.

Cultura e società



L'immigrazione dei nikkeijin
Tra Brasile e Giappone (2 parte)
MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

L'immigrazione dei nikkeijin

Tra Brasile e Giappone (2 parte)

AUGUSTINHO DA ROCHA MICHEL

Le aziende che hanno accettato di dare impiego ai *nikkeijin* brasiliani hanno giustificato la loro scelta affermando che questi lavoratori, anche se immigrati, erano di discendenza giapponese. Una delle cosiddette «scienze» che potrebbe aiutarci a comprendere questa entusiasta accoglienza dei *nikkeijin* da parte delle aziende giapponesi è una disciplina sorta verso gli anni '70 chiamata *nihonjinron*¹. Il *nihonjinron* consiste nell'individuare quali siano i tratti distintivi dell'identità giapponese, tratti che includono, tra gli altri, il fatto di appartenere ad una stessa razza, di parlare una stessa lingua e di abitare nello stesso Paese². Più precisamente, tre sono le rivendicazioni avanzate dai sostenitori del *nihonjinron*: i giapponesi sono culturalmente e socialmente omogenei; i giapponesi sono diversi non solo dagli occidentali, ma anche dagli altri popoli asiatici; i giapponesi sono fondamentalmente nazionalisti e sono consapevoli di non poter essere compresi dai non-giapponesi a causa della loro unicità. L'essenza giapponese risiede quindi in qualcosa di unico e non trasferibile: il sangue e la cultura.

Ora, questa visione estremamente elitaria del popolo giapponese, anche se apparentemente sembra favorire l'accoglienza dei *nikkeijin* provenienti dal Brasile e dal Sud America, di fatto essa si presta anche ad accentuare le differenze culturali — come ad esempio il fatto che molti *nikkeijin*, essendo estranei alle tradizioni dei propri antenati, sono portatori di standard culturali che i giapponesi percepiscono come estranei e perfino dannosi (dato che essi potrebbero «contaminare» la «purezza» delle loro usanze). È quindi indubbio che nei *nikkeijin* convivano due elementi apparentemente contrastanti: il sangue giapponese (che permette loro di sentirsi parte integrante del popolo giapponese) e la cultura brasiliana (che invece li qualifica come stranieri).

E se, da un certo punto di vista, i *nikkeijin* possono vantare un certo privilegio rispetto alle altre etnie straniere (nel senso che qui il sangue prevale sulla cultura), dall'altro si deve notare come gli stessi *nikkeijin* siano vittime del pregiudizio dei giapponesi, un

1. Il termine significa letteralmente «discussione sui giapponesi». A. Appadurai, *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron* (Melbourne, Trans Pacific Press, 2001).

2. H. Nakamura, *Ipê e Sakura (em busca da identidade)* (São Paulo: João Scortecci Editora, 1988).

pregiudizio questo che nasce dalle ragioni che hanno portato i loro connazionali a lasciare il Paese per il Brasile agli inizi del xx secolo. Poiché la maggior parte di quei primi emigrati appartenevano alla classe contadina composta da gente povera e molto spesso incolta, ecco che i giapponesi guardano ai *nikkeijin* di oggi come ad un doloroso (oltre che vergognoso) fallimento sociale. Di fatto sono pochi i giapponesi che considerano quei primi emigrati come delle vittime di un destino avverso, o come persone che attraverso il loro sacrificio hanno contribuito a risollevare le sorti di coloro che erano rimasti in patria. La maggior parte dei giapponesi, invece, li considera al pari di traditori che hanno abbandonato il Paese proprio quando questo stava attraversando un momento di difficoltà³. E poiché molti giapponesi ritengono che la colpa di un tempo si è trasmessa anche ai *nikkeijin* di oggi, ecco che questi ultimi si trovano a soffrire degli stessi pregiudizi che colpiscono la classe più povera della società giapponese, cioè i *burakumin*⁴.

Notevole importanza viene poi data dai giapponesi alla propria omogeneità culturale, un'omogeneità che ci si aspetta sia mantenuta e rispettata anche da coloro che rivendicano una certa identità giapponese: in questo senso i *nikkeijin* non possono che deludere le aspettative riposte su di loro in quanto essi non solo non conoscono a fondo le tradizioni locali giapponesi, ma appartengono anche a un Paese straniero che non gode di buona reputazione tra i giapponesi. Occorre però notare che queste considerazioni negative dei giapponesi nei confronti dei *nikkeijin* difficilmente sfociano in comportamenti discriminatori palesi o manifesti⁵.

La donna *nikkeijin*

Il ruolo tradizionale della donna all'interno della famiglia giapponese è incentrato principalmente sulla cura del focolare domestico e sull'educazione dei figli. Se inserita nel mondo del lavoro, la donna giapponese è di solito relegata ai lavori più umili, riceve uno stipendio minore se comparato a quello dei colleghi uomini, e le sue opportunità di fare carriera sono molto scarse⁶. Questo aspetto della cultura giapponese differisce molto da altri paesi industrializzati. La riforma della Legge sul controllo dell'immigrazione (1990) ha permesso alle mogli, figli e nipoti degli immigrati giapponesi di vivere in Giappone

3. C. Koyama, *Return Migration of Japanese-Brazilians: The Transformation of Ethnic Identity in the Company of their Ancestors* (Florida: University of Florida, 1998).

4. N. Onishi, «Japan's Outcasts Still Wait for Society's Embrace». In *The New York Times*, 16 Jan. 2009.

5. M. Weimer, ed., *Japan's Minorities: the Illusion of Homogeneity* (London: Routledge, 1997).

6. H. Hirata, *Trabalho, família e relações homem/mulher: reflexões a partir do caso japonês* (São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1986).

per un illimitato periodo di tempo e senza alcuna restrizione di impiego⁷. Al contrario di quanto accade nella famiglia tradizionale giapponese, la donna brasiliana residente in Giappone divide con il marito la responsabilità economica e lavora molte ore in piccole e medie aziende che sono alla disperata ricerca di mano d'opera.

Al momento, il governo giapponese non ha sviluppato delle politiche per affrontare in maniera adeguata la particolare situazione lavorativa delle donne brasiliane. Questa mancanza da parte del governo a riconoscere le nippo-brasiliane come immigrante effettive (e non come *nikkeijin* o immigrate stagionali) sta provocando un diffuso sentimento di non appartenenza e di delega delle responsabilità sociali che coinvolgono soprattutto l'educazione dei figli e l'impegno a livello della comunità sociale. Questa esclusione delle famiglie brasiliane dal processo vitale della società giapponese sta suscitando delle conseguenze molto negative, quali la scarsa frequenza scolastica dei ragazzi, il coinvolgimento di giovani nella piccola criminalità e i relativi danni psicologici che queste famiglie si trovano ad affrontare. Secondo la *Japan Immigration Association*, ad oggi ci sono circa 40 mila bambini brasiliani che vivono in Giappone, e di questi solo 5 mila sono iscritti in una delle 60 scuole brasiliane messe a disposizione dal governo⁸ (anche se occorre notare che diversamente dai bambini giapponesi, i bambini stranieri non hanno l'obbligo di essere iscritti ad una scuola).

Altre conseguenze che derivano dalla mancata integrazione dei cittadini stranieri all'interno della società giapponese riguardano l'allontanamento delle famiglie dalla vita sociale, la priorità data al solo consumo piuttosto che alla qualità della vita, la costante sfiducia nelle istituzioni e il progressivo disinteresse per lo sviluppo del Paese⁹.

Il ritorno di quelli che non sono mai partiti

Il fenomeno dell'immigrazione brasiliana in Giappone è stato molte volte paragonato ad una «immigrazione di ritorno»¹⁰, ma si deve ammettere che l'immigrazione dei brasiliani giunti in Giappone in questo ventennio è molto diversa da quella dei giapponesi che si recarono in Brasile all'inizio del secolo scorso. Certo, non vi è dubbio che questi *nikkeijin*

7. J. Costa, *De decasségui a emigrante* (Brasília: Theasaurus, 2007).

8. Japan Immigration Association [Zaidan Hōnin Nyūkan Kyōkai], *Zairyū Gaikokujin Toukei* [Estatísticas sobre estrangeiros residentes no Japão (Relatórios Anuais)], op. cit.

9. G. R. Ruben, «Teoria da identidade: uma crítica». In *Anuário Antropológico* (Brasília: Universidade de Brasília, 1988).

10. T. Tsuda, «Transnational Migration and the Nationalization of Ethnic Identity among Japanese Brazilian Return Migrants,» in *Ethos*, 1999, 27/2: 145–79.

brasiliani siano i discendenti degli immigrati giapponesi, ma è il contesto delle migrazioni che risulta essere assai diverso. Infatti, non si può dire che i *nikkeijin* che oggi si recano in Giappone stiano «ritornando» alla loro terra natale perché, di fatto, essi vi stanno entrando per la prima volta nella loro vita. Come possono quindi ritornare quelli che non sono mai partiti? Non si tratta quindi di un'«immigrazione di ritorno», quanto piuttosto di un «ritorno di quelli che non sono mai partiti».

L'uso della frase «immigrazione di ritorno» è senz'altro comprensibile se pensiamo che essa è usata dal governo giapponese per giustificare in maniera ideologica il flusso di immigrazione brasiliana nel Paese. I *nikkeijin* brasiliani soddisfano infatti una duplice esigenza: quella di rispondere ai requisiti razziali del Giappone, e quella di fornire mano d'opera a buon mercato per le aziende che lo richiedono. I *nikkeijin*, al momento, sono ancora un gruppo di persone che non causano eccessivi problemi alla società, anche se in un prossimo futuro si dovranno senz'altro rivedere le regole della convivenza con la società giapponese. Ma qualificare l'immigrazione in atto come «immigrazione di ritorno» significa prestare il fianco ad una manipolazione ideologica del governo giapponese che la usa per salvaguardare la propria identità nazionale. Il fenomeno dell'immigrazione brasiliana, invece, impone un necessario ridimensionamento dei paradigmi di identità e auto-referenzialità etnica giapponese¹¹.

Il requisito burocratico fondamentale per esercitare dei lavori remunerati in Giappone è quello di essere di «origine giapponese»¹². Tuttavia, gli immigrati giapponesi pur rientrando perfettamente all'interno di questa categoria (in quanto *nikkeijin*, e quindi discendenti di giapponesi), sono normalmente considerati degli stranieri al pari di altri gruppi etnici, come i coreani, i cinesi e i filippini. Certo, la discendenza nipponica è un requisito importante che viene utilizzato soprattutto per evitare problemi burocratici (come ad esempio l'ottenimento del visto di entrata), ma nella vita di tutti i giorni esso non sembra essere un dato così decisivo¹³.

La condizione di *nikkeijin* acquista invece una certa rilevanza rispetto agli altri gruppi etnici presenti in Giappone soprattutto per quanto riguarda il potere finanziario: il salario che l'immigrato brasiliano riceve, infatti, gli permette di essere un fedele e assiduo consumatore — sebbene di seconda categoria per gli standard locali. Rispetto al passato, poi, la situazione attuale permette ai *nikkeijin* di intraprendere diversi sboc-

11. C. Koyama, *Return Migration of Japanese-Brazilians: The Transformation of Ethnic Identity in the Company of their Ancestors*, op. cit.

12. J. Hollifield, ed., *Controlling Immigration: a global Perspective*, op. cit.

13. H. Komai, «Are Foreign Trainees in Japan Disguised Cheap Labors?» in *Migration World*, 1992/20: 13-7.

chi professionali: non è un caso che esista oggi in Giappone una stabile classe di piccoli impresari brasiliani che sembra crescere di anno in anno. Tuttavia, e paradossalmente, sembra che con il passare del tempo l'integrazione degli immigrati all'interno della società giapponese diventi sempre più complicata, e la responsabilità maggiore pare risiedere proprio nella crescita della comunità brasiliana.

La parola che più sembra adeguata per questo periodo storico giapponese contrassegnato dalla velocità delle informazioni e dalla crescente internazionalizzazione è quella di «ambiguità». La presenza di stranieri in un Paese nel quale sembra rifiorire l'idea di una mitica omogeneità di popolo ci obbliga a ripensare la stessa società giapponese. L'immagine riflessa nello specchio distorto non è facile da decifrare o da capire. Accogliere quei *nikkeijin* dai lineamenti orientali e in possesso di documenti che confermano la loro discendenza giapponese, ci costringe a riconsiderare la loro storia e a rivedere i rapporti che essi hanno intrattenuto con il Giappone durante i secoli passati.

Che cosa è cambiato da allora? Di certo è la percezione del tempo e dello spazio che è profondamente mutata¹⁴. Il conflitto tra Giappone e il Brasile è stato di volta in volta percepito come un problema che gli *issei* hanno tramandato ai *nissei* e alle generazioni successive nella forma della doppia identità, quella giapponese e brasiliana. Tuttavia, occorre considerare che l'identità dei *nikkeijin* non si è venuta a creare da un semplice impulso di adattamento, bensì sembra essere stata stimolata dalle società con cui di volta in volta i *nikkeijin* sono venuti in contatto: il Brasile che li ha voluti «giapponesi» e il Giappone che li considera come «brasiliani».

I *nikkeijin* in Giappone non sono né «eroi» né «vittime». Non possono essere definiti né come «una minoranza privilegiata» né come dei «rifugiati economici». Forse la loro vera definizione potrebbe essere quella di «passeggeri di un sogno». Il futuro della comunità dei *nikkeijin*, infatti, sembra dipendere da una nuova consapevolezza, una consapevolezza che mentre tenta di conservare le proprie radici e le proprie tradizioni, faccia sorgere anche ad un'identità più flessibile ed equilibrata che aiuti i brasiliani a sentirsi a proprio agio in ogni circostanza e luogo, sia che essi si trovino in Giappone o in Brasile. Ed è solo così che il sogno dei *nikkeijin* potrà in qualche modo continuare — se non altro per i 270 mila nippo-brasiliani presenti in Giappone¹⁵.

*La prima parte dell'articolo
era stato pubblicato sui Quaderni del CSA 9/2: 93-101*

14. D. Harvey, *A condição pós-moderna* (São Paulo: Loyola, 1993).

15. P. Augustinho Da Rocha Michel è un Missionario Saveriano in Giappone che attualmente presta il suo servizio presso le comunità di Izumisano e Kumatori (Arcidiocesi di Ōsaka). È inoltre impegnato nella pastorale con di brasiliani residenti a Ōsaka.

In margine



Educazione del cuore e battesimo
MARIACRISTINA ICHIKO KONDO

«Lei è venuto qui come volontario o come pastore?»

La mia esperienza di fede

FELIPE LOPEZ

Educazione del cuore e battesimo

MARIACRISTINA ICHIKO KONDO

Pensando al mio incontro con il Cristianesimo, la prima cosa che mi viene in mente è la seconda figlia che a tre anni a Natale canta a squarciagola il canto «Gloria a Dio Padre nei cieli e pace in terra a tutti gli uomini». Da allora sono passati vent'anni.

Come tante mamme avevo iscritto mia figlia all'asilo cattolico. Non essendo cristiana, le questioni riguardanti la religione mi erano del tutto indifferenti. Avevo scelto l'asilo cattolico per l'atmosfera di gioia che si respirava, e perché mi sembrava l'asilo migliore nella zona in cui abitavo per l'educazione che impartiva ai bambini. La mia secondogenita si recava contenta tutti i giorni all'asilo, ma io partecipavo alla vita della scuola materna solo quando vi si tenevano avvenimenti speciali in cui i bambini cantavano, recitavano o si esibivano nei giochi ginnici, e quindi non più di una decina di volte all'anno.

Tuttavia, il direttore della scuola materna era un missionario e in quel periodo dette inizio per le mamme a un gruppo chiamato *Educazione del cuore*. Per tre anni partecipai a questi incontri. Il missionario affrontava di volta in volta un tema attinente alla vita concreta e all'educazione, e ci spiegava questi concetti mediante dei disegni preparati da lui stesso. Egli commentava i disegni e ce ne spiegava il significato interpellandoci e coinvolgendoci. Cogliendo con precisione i valori e il procedimento educativo che soggiacevano ad essi era facile per noi mamme impadronirci dei processi che portavano alla soluzione dei piccoli problemi dell'esistenza e dell'educazione. Ricordo che era come se ad ogni incontro mi fossero state consegnate delle chiavi che mi permettevano di aprire qualsiasi porta: i casi concreti e ciò che allora imparai divennero per me l'asse portante del discorso educativo non solo delle mie figlie, ma della mia stessa vita.

Alla fine di ogni incontro il missionario riassumeva e ricapitolava quanto detto con una pagina di Vangelo riguardante l'insegnamento di Gesù. Insieme leggevamo la pagina di Vangelo attinente a ciò che avevamo trattato. Gli incontri si susseguivano ed erano molto interessanti, ma le parole della Bibbia, quelle che venivano lette alla fine di ogni incontro, rimanevano per me difficili da capire. Il mio problema risiedeva nel fatto che ascoltavo i racconti della Bibbia come se stessi ascoltando la narrazione di un romanzo, e perciò mi riuscivano incomprensibili. Col tempo invece intuì che dovevo cercare di ascoltare e leggere il messaggio di Dio che traspare tra le righe del testo, e fu allora che

iniziò per me ad aprirsi un mondo diverso e meraviglioso, pieno di significati e di contenuti. In me non crebbe solo l'interesse nei confronti della Bibbia, ma anche il desiderio di capire ciò che leggevo. Penso che tutto questo sia dovuto al corso di *Educazione del cuore* condotto in maniera metodica dal missionario.

Quando ero piccola, guardavo con invidia i bambini che andavano alla scuola materna cattolica perché avrei voluto andarci anch'io. Quando divenni più grandicella mi recavo alla chiesa e lì giocavo con altri bambini e le suore ci insegnavano tanti piccoli lavoretti da fare a mano. Le suore ci parlavano di Dio, ci spiegavano che quando si entra in chiesa bisognava intingere le dita nell'acqua santa e fare il segno di croce. Eseguivo con diligenza tutto quanto che mi veniva insegnato, e ricordo che ero molto contenta di entrare in chiesa ad ascoltare le cose di Dio, anche se non le capivo. Vedendo il crocifisso mi chiedevo perché Gesù doveva stare sulla croce a soffrire così tanto. Cosa aveva fatto Gesù per dover soffrire così? Ma non ebbi occasione di ricevere una risposta alla mia domanda. Forse ero una bambina ancora troppo piccola per domande del genere...

Verso i 14 anni, mentre studiavo il libro di scienze, mi posi per la prima volta la domanda sulla morte: «Quando morirò cosa succederà di me e del mio corpo?». Pensai che la cosa migliore da fare fosse quella di parlarne a mio padre. Mio padre rispose che «una volta morti ci dissolviamo e diventiamo nulla». Questa risposta di mio padre fu per me come se del ghiaccio si fosse posato sul mio cuore. Sapevo che i miei nonni erano ferventi buddhisti, mentre mio padre si riteneva ateo e non credeva né a Buddha né ad altre divinità. Adesso, ripensando a lui, mi accorgo che diceva di essere ateo solo perché le sue conoscenze religiose erano del tutto inadeguate — oltre che per l'orgoglio di essere un uomo che non voleva sottostare o dipendere da nessuno.

La sua fredda risposta provocò dentro di me una violenta reazione e scoppiai in un pianto convulso e disperato: «Che senso ha la vita se si deve morire e poi svanire nel nulla come se non si fosse neppure esistiti?». Nascere e crescere per dissolversi, mi sembrava una cosa assurda e senza senso. Cominciai così a cercare il significato della vita e delle cose. Per lunghi anni portai dentro di me questa domanda importante senza trovare una risposta adeguata che soddisfacesse la mia esigenza di senso.

Vivevo lavorando in banca, mi divertivo, conobbi un uomo che in seguito sposai. Ebbi da lui una figlia. Passai attraverso l'orribile esperienza di essere divorziata. Pensavo che la mia vita fosse destinata al fallimento, ma ebbi la fortuna di incontrare un altro uomo, buono e comprensivo, che accolse me e mia figlia, e cominciammo a vivere assieme come famiglia. Nacque la secondogenita, che a tre anni iscrissi all'asilo cattolico.

Pian piano cominciai a intuire che la risposta alla mia domanda forse risiedeva

in quegli incontri sull'*Educazione del cuore* condotti dal missionario. Forse la religione cattolica poteva rappresentare una risposta al mio desiderio di senso. Sapevo che quando mia figlia avrebbe terminato l'asilo sarebbero venuti meno anche i miei legami con la scuola materna cattolica. Tuttavia non mi dava pace: avevo trovato qualcosa che aiutava veramente la mia riflessione sulla vita e dovevo già lasciarlo? Non riuscivo a rassegnarmi a questa idea, e così espressi al missionario il mio desiderio di conoscere di più della religione cattolica. Avevo sperimentato che gli insegnamenti di Gesù in effetti mi aiutavano a vivere meglio. Non volevo perdere di vista quello che avevo cominciato ad intravedere come una luce, e fu così che desiderai di ricevere il battesimo ed entrare a far parte della Chiesa. Pensavo che ricevendo il battesimo quegli insegnamenti sarebbero penetrati nella mia carne e nel mio sangue, sarebbero diventati un tutt'uno con me. Fu così che divenni catecumena e cominciai a studiare il catechismo e il santo Vangelo.

Quello che era iniziato come una semplice «educazione del cuore», ora si era tramutato nell'insegnamento della fede cattolica. I miei orizzonti si aprirono in sintonia con il mondo della Bibbia letta ora come Parola di Dio, e il mio cuore cominciò ad aprirsi a tutta l'umanità vista come famiglia di Dio. Ciò che imparavo mi sosteneva, mi riscaldava, mi dava forza e coraggio.

Un giorno il missionario cominciò a spiegarmi i rilievi della *via crucis* appesi alle pareti della chiesa. Una ad una le quattordici stazioni della *via crucis* mi furono spiegate con molta passione. Fu per me un'esperienza che non potrò mai dimenticare. Mentre si procedeva nella spiegazione capii che Gesù di Nazareth si è fatto carico di tutti i nostri peccati e le nostre miserie (comprese le mie) ed è per questo che Dio ha sofferto e patito sino a morire sulla croce, per salvarmi, per perdonarmi. Ricordo che scoppiiai a piangere e le lacrime scendevano senza che potessi far nulla per trattenerle. È forse allora che per la prima volta ho capito cos'è l'amore di Dio per gli uomini e quindi anche per me. Le lacrime che allora scendevano sul mio volto erano totalmente diverse da quelle che mi erano scese quando avevo 14 anni. Quelle di adesso erano lacrime di gratitudine per sentirmi perdonata ed amata da Dio, quelle di allora erano lacrime di disperazione e paura del nulla e del vuoto.

Ricordo come se fosse ora, eppure sono passati tanti anni: quarta stazione: «Maria incontra Gesù che sale il calvario»; quinta stazione «Gesù è aiutato dal Cireneo»; sesta stazione «Veronica asciuga il volto sofferente di Gesù»; ottava stazione «Gesù ha pietà e misericordia per le donne di Gerusalemme»... Nella *via crucis* è descritto in modo ammirevole l'amore di alcune persone verso Gesù. Il cuore puro di Maria che ama suo figlio sofferente è il cuore di ogni madre che soffre per le sue creature. Il Cireneo che aiuta uno

sconosciuto portando la sua croce per un tratto di strada, è ogni persona che si fa prossimo ed è disposta a condividere la sofferenza dell'altro. E poi c'è questo amore impulsivo e tipicamente femminile di Veronica che prende il coraggio a quattro mani e si fa avanti per asciugare il volto di chi soffre... Ma ancor più vivo risalta l'amore di Gesù Cristo, l'amore di Dio che soffre concretamente per ogni persona che incontra per salvarla. Pur vivendo momenti di straziante dolore e di sofferenza al limite della sopportazione, Gesù non pensa a se stesso, ma si apre a considerare il dolore delle donne di Gerusalemme per Lui, ed invece di essere consolato è Lui stesso che li consola rivolgendo loro la parola.

Gesù, mentre sale per la via dolorosa e buia che lo porta alla morte, invece di pensare a sé si prende a cuore ognuna delle persone che incontra e vuole il loro bene più di ogni altra cosa. Solo Gesù ha potuto fare una cosa simile. Solo Gesù ha vissuto l'amore per tutti fino alla morte ed è per questo risuscitato.

Le mie lacrime durante quella *via crucis* erano piene di riconoscenza e di amore perché finalmente avevo trovato la risposta al senso della vita. Questo è l'amore di Dio. Almeno questo è quanto avevo compreso allora e quanto continuo a capire e credere anche ora. Noi nasciamo per amore di Dio, viviamo del suo amore e per essere amati da Lui. La morte ha senso solo nell'amore, e la Bibbia afferma che l'amore è forte come la morte.

C'è comunque una frase della Scrittura che guida tutta la mia vita come discepolo di Gesù Cristo, e questa è una parola pronunciata da Gesù stesso verso coloro che lo seguono: «Amatevi l'un l'altro come io ho amato voi». Questa frase rivela il senso del vivere e del morire. La domanda di senso che ho portato nel mio cuore per tantissimi anni ha trovato finalmente la sua vera risposta nel contemplare la *via crucis* e la croce di Gesù. È Lui che mi ha insegnato la vera vita, quella che viene da Dio. Quando ho scoperto che esiste la vita eterna, e che questa non è un qualcosa che comincia dopo la morte ma essa inizia già qui ed ora nel cuore di chi vive unito a Gesù Cristo, ho capito di aver incontrato Dio. Ora vedo con estrema chiarezza il modo con cui Dio mi ha guidata sin da piccola a questa mia scoperta, e ne rimango meravigliata. E uno dei passaggi fondamentali per questa mia scoperta è stata quella dell'*Educazione del cuore* ricevuta alla scuola materna cattolica: essa infatti mi ha insegnato a credere nella vita, a credere nei valori, a credere nel cuore umano perché fatto da Dio e in cui è presente Dio stesso.

E poiché sono convinta di aver trovato quella perla preziosa e quel tesoro nascosto di cui parla il Vangelo, penso proprio che per nessuna ragione al mondo lascerò mai la fede nel Signore Gesù e nella sua Parola che dà vita. Amen¹.

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.

«Lei è qui venuto come volontario o come pastore?»

La mia esperienza di fede

FELIPE LOPEZ

Dal 15 novembre 2013 al 31 gennaio 2014 ho vissuto presso la chiesa di Miyako che è situata nella provincia di Iwate, una delle varie provincie che erano state fortemente colpite dallo *tsunami* dell'11 marzo 2011. Dopo quel cataclisma, la chiesa di Miyako si era trasformata in uno degli avamposti della Caritas che raggruppava e inviava volontari e operatori dalla Diocesi dell'Hokkaidō, la più provincia più a nord del Giappone.

La chiesa di Miyako accoglieva tutti i preti e i religiosi che si recavano a prestare il loro servizio pastorale e assistenziale sia dalla base operativa dell'Hokkaidō che da quella organizzata dall'arcidiocesi di Nagasaki che operava a Otsuchi, un'altra città molto colpita dallo *tsunami*. Mi fu quindi chiesto di offrire il mio ministero servendo la base dell'Hokkaidō e quella di Nagasaki, vivendo e condividendo il tempo, il cibo, le gioie, i dolori, le speranze e, soprattutto, la fede con i cristiani della chiesa di Miyako.

Partii senza conoscere con precisione quale sarebbe dovuto essere la mia mansione e i compiti che avrei dovuto svolgere in quella chiesa, e quando chiesi delucidazioni al vescovo della diocesi di Ōita, Mons. Hamaguchi, lui mi rispose: «Devi semplicemente andare e ascoltare quanto ti diranno, condividere con loro il tè, celebrare l'Eucarestia domenicale e dispensare i sacramenti. Poi devi cercare, per quanto possibile, di aiutare quella gente che ha tanto sofferto a sorridere». Questo è stato il «comandamento» che ricevetti dal vescovo. E questo «comandamento», come pensai anch'io in quel momento, non mi sembrò contenesse nulla di urgente o di speciale: anzi si trattava di una cosa estremamente semplice e naturale da svolgere. In ogni caso, il 15 novembre 2014 decisi di partire, e tra aereo e bus impiegai tutta la giornata per arrivare a Miyako. Qui mi stava già aspettando il prete vietnamita della diocesi di Naha (prefettura di Okinawa) che concludeva il suo turno di servizio.

Arrivai a Miyako di sera. Sceso dal bus, notai un signore anziano che osservava con attenzione tutti i passeggeri che uscivano dal veicolo. Appena mi vide, mi si avvicinò chiedendomi chi ero e cosa venivo a fare in quella città. Inizialmente pensai si trattasse di un fedele che mi stava aspettando, ma nel prosieguo della conversazione compresi che non era così: dato che mi aveva visto con la barba e che non ero giapponese, voleva

soltanto intrattenersi un po' con me per scambiare qualche parola. Così anch'io decisi di continuare la chiacchierata. Dopo un po' giunse una signora (la capo dei cristiani) e mi chiese se per caso ero venuto assieme all'anziano con cui stavo parlando, e quando le risposi negativamente, lei esclamò: «Ah... ma allora lei è il padre Lopez!». Le dissi di sì e, dopo essermi accomiato dall'anziano, ci recammo presso la canonica della chiesa. In seguito, la capo dei cristiani ebbe modo di ricordarmi più spesso di questa vicenda e di come mi avesse trovato a conversare tranquillamente con il vecchietto alla stazione del bus — e questo perché si era meravigliata di come mi fossi fin da subito avvicinato alla gente. Non dico questo per vanagloria, ma solo perché è la verità: quel vecchietto era curioso di chi fossi e si era avvicinato a me per scambiare quattro parole, e io l'avevo semplicemente assecondato.

Questa esperienza si rivelò molto significativa per me, e questo per tanti motivi: in quell'ambiente mi ero sentito subito a mio agio, avevo la possibilità di stare in mezzo alla gente, per la prima volta potevo vivere per qualche mese da solo (cioè non insieme ad altri preti) e, infine, data la mia debolezza al caldo, il clima autunnale e quasi invernale del posto mi faceva sentire fisicamente bene.

Accanto alla chiesa di Miyako si trovava l'asilo cattolico, la cui direttrice era una dei fedeli. Appena arrivato, lei mi presentò subito alle maestre e ai bambini. Ero contentissimo perché mi piace giocare a calcio con i piccoli, e la direttrice mi disse che i bambini si erano recati da lei per chiederle se il prete appena arrivato sapeva giocare a calcio. Lei aveva risposto affermativamente anche senza avermi prima consultato, e così venne a cercarmi per conoscere da me quando avrei avuto del tempo libero per andare a giocare con loro. Quasi tutti i giorni ebbi l'opportunità di incontrare dei bambini per giocare a calcio, per celebrare la messa, per pregare assieme durante i loro compleanni, soprattutto durante le feste di Natale. Percepivo che i bambini erano felici della mia presenza tra loro e, allo stesso tempo, comprendevo il loro immenso desiderio di vivere, di sognare di diventare persone famose nello sport o nel cinema. Quest'allegria, questa speranza, questa forza vitale, questi sogni da realizzare, contrastavano con quello che, a solo pochi metri di distanza da dove si trovavano ora, avevano sperimentato tre anni prima: la tristezza, la distruzione, la morte... Questi bambini mi hanno aiutato a vedere diversamente la vita, a capire che gli esseri umani sono estremamente fragili, che avrei dovuto essere molto più umile per poter intravedere e riconoscere Dio negli altri, in quello che succede accanto a me, fuori di me.

Ricordo distintamente che durante uno dei primi incontri con i fedeli del posto, mi fu chiesto: «Lei è venuto qui come volontario o come pastore?». Sul momento mi irrigidii

perché non comprendevo esattamente il senso della loro domanda. Dopo una pausa di riflessione risposi con calma: «Sono venuto qui come pastore!». La loro pronta reazione fu: «Ah, meno male, perché noi siamo stufi di volontari! Ne sono venuti tanti, ma adesso desideriamo un prete pastore che stia con noi, che ci aiuti, ci insegni, che condivida la sua esperienza di fede e che preghi insieme a noi». Quella semplice domanda mi ha accompagnato in tutti i mesi che ho vissuto in mezzo a quella gente. Ho tentato di essere pastore nonostante i miei limiti, conscio che la gente desiderava immensamente la vicinanza del prete, della sua persona e della sua preghiera.

Il desiderio di quelle persone contrastava con quello di coloro che si recavano lassù per prestare il loro servizio di volontari, per darsi da fare ad aiutare concretamente la gente sia per senso di responsabilità che per sentirsi a posto con la propria coscienza. Compresi che la gente ha molto più bisogno di sentirsi amata, accolta ed ascoltata anziché ricevere un fetta di dolce, che dopo pochi istanti è già scomparsa! «Lei è venuto qui come volontario o come pastore?»: questa apparentemente innocua domanda ridimensionò di colpo i miei sentimenti d'eroe che si recava a salvare chissà chi o che cosa, quando in realtà la gente mi chiedeva di interessarmi a loro e di lenire il dolore che provava il loro cuore e la loro anima.

Quella stessa gente iniziò a raccontarmi dello *tsunami* solo dopo che erano passate due settimane dalla mia venuta a Miyako. Di solito, il contenuto dei loro discorsi verteva per lo più sulla chiesa e sulle attività che si dovevano svolgere in preparazione alla celebrazione del Natale. Devo confessare che ero molto curioso di sentire da loro i racconti di ciò che era accaduto tre anni prima, ma nessuno sembrava interessato a parlarli di quell'argomento. Compresi allora che la mia curiosità doveva essere posta in relazione alla domanda che mi avevano rivolto in quel nostro primo incontro. Infatti essi cominciarono a raccontare di quanto avvenuto l'11 marzo solo quando iniziammo a riflettere sulla nostra fede, sul credere in Dio che non vediamo e sulla sua Parola di vita e di amore.

Ne abbiamo discusso un giorno, dopo la messa, sorseggiando del tè. Una signora mi disse: «Non so e non capisco perché i miei amici non hanno prestato attenzione all'avviso che annunciava l'arrivo di un grande *tsunami*. Tutti abbiamo sentito la voce che ci avvertiva del pericolo: alcuni hanno creduto a ciò che avevano sentito e sono scappati sui monti, altri invece sono rimasti increduli e non si sono mossi. Perché non hanno creduto se tutti abbiamo sentito la stessa voce?». Dopo un lungo silenzio, un'altra signora disse: «Lo stesso accade a noi fedeli: Dio ci parla sempre nella sua Parola, ma non tutti sono capaci di credere». Ne è poi seguita una riflessione in comune sulla forza della Parola di Dio nella nostra vita.

Negli incontri successivi continuammo la riflessione sulla forza della Parola, la forza che Dio ci dona ogni giorno quando l'ascoltiamo nella celebrazione eucaristica. Dopo questa riflessione sulla fede e sullo *tsunami*, pian piano i fedeli iniziarono a raccontare le loro esperienze personali. Rimasi colpito soprattutto da quanto disse la signora Yuriko, la quale aveva perso la sua casa e tutto quanto possedeva: si era salvata solo lei scappando su una piccola collina vicino a casa sua. Da quella sera non è più potuta ritornare a casa e ora abita in casa della sorella più piccola. Ciò che di quel racconto attirava la mia attenzione era il fatto che Yuriko aveva 80 anni, non era sposata ed era molto contenta nonostante fosse priva di tante cose materiali.

Un giorno, in cui il freddo (-5°C) aveva costretto la gente a rinunciare a uscire di casa per prendere parte allo studio della Bibbia, mi ricordai del suo racconto e decisi di chiederle come mai fosse sempre così contenta e felice nonostante nello *tsunami*, avesse perso tutto, perfino gli oggetti che avrebbero potuto ricordarle della presenza dei suoi cari. Yuriko, sapendo di non essere ascoltata da altri, mi aprì il suo cuore: lei aveva più di 40 anni quando era stata battezzata, aveva studiato sempre la Bibbia e la dottrina della Chiesa, aveva insegnato a pregare ai bambini, aveva lavorato sempre e tanto per la comunità, e sentiva che la sua fede era forte. Dopo la catastrofe dello *tsunami*, però, aveva capito di essere piccola e debole e che tutto accade secondo la volontà di Dio. Dopo aver vissuto l'esperienza dello *tsunami*, aveva capito che il Signore è presente in tutto, anche nella distruzione e nella morte perché anche lì c'è speranza e vita; aveva compreso che Gesù è veramente morto e risorto, e che lei lo sentiva vivo nel suo cuore. Si era sentita chiamata ad aiutare tutti coloro che avevano perso ogni cosa, credeva che con la forza della Parola di Dio, che abita in tutti i fedeli, si sentisse abbastanza forte da comunicare forza e amore agli altri. Aveva percepito i suoi limiti fisici, ma Dio le aveva aperto il cuore per poter amare tutti e condividere con loro la speranza e la gioia della fede: «È Dio che mi ha resa forte, solo lui mi ha aperto il cuore. È per questo che sempre sorrido e racconto tutto con gioia. Adesso sono contenta anche perché la casa della mia sorellina, dove ora abito, è più vicina alla chiesa e quindi posso venire a studiare la Bibbia con più frequenza e posso partecipare a molte più messe». Concluse la conversazione affermando che dopo lo *tsunami* lei si sentiva molto vicina alla morte e al dolore, ma soprattutto si sentiva molto più vicina alla speranza e a Dio.

Dopo quel primo incontro con la signora Yuriko, ebbi modo di conversare con lei tante altre volte, e a ogni nuovo incontro tentavo sempre di farle raccontare la sua esperienza di fede perché, come le ebbi a dire, essa mi aiutava e rincorava tantissimo. Mi ritrovai così a pensare: «Ed io che volevo portare qualcosa a questa gente! Sono loro che

mi stanno dando tanto e arricchiscono il mio cuore con la loro fede e la loro testimonianza».

Ebbi modo di ascoltare molte testimonianze in cui la gente condivideva la propria fede raccontando quello che aveva vissuto e quello che stavano sperimentando ogni giorno. Cominciai così piano piano a comprendere appieno il senso della domanda che mi avevano posto durante il nostro primo incontro, e se cioè ero venuto da loro come volontario o come pastore: ciò che la gente desiderava davvero era sentire o percepire l'appoggio spirituale più che quello materiale.

Il periodo natalizio mi diede l'opportunità di prendere parte alla distribuzione dei regali alle varie famiglie che abitavano ancora in case prefabbricate. Ognuna di esse ci ricevette con molta allegria, e anche se il regalo che donavamo era quasi insignificante, esse ci ringraziavano come se avessimo donato loro un qualcosa di preziosissimo. Ci recammo anche in qualche casa di anziani, dove cantammo qualche canto natalizio, trasmettemmo un piccolo messaggio sulla nascita di Gesù e augurammo loro di poter trascorrere questa festa in serenità e pace.

Con i giovani partecipammo a una piccola festa di Natale nella città di Yamada, anch'essa colpita fortemente dallo *tsunami*. In una stanza adibita a sala comunitaria in cui si teneva il party si radunarono circa una cinquantina di bambini della scuola elementare, oltre che delle medie. Tutti felici si erano divisi in gruppi per preparare una torta di loro gradimento. Lì abbiamo poi cantato e parlato un po' del Natale.

Chiesi loro se sapevano perché si celebrava il Natale e quale fosse il senso di questa festa, e una bambina di circa 10 anni mi rispose: «Il Natale è il giorno del compleanno di Gesù!». I loro genitori non erano cristiani e quindi nessuno di questi bambini aveva ricevuto il battesimo: rimane quindi per me un mistero come questa bambina conoscesse il significato del Natale. Nonostante la nostra sorpresa, anzi, forse a causa di essa, celebriamo con gioia ancor più profonda il compleanno di Gesù, e i bambini parteciparono alla festa tutti contenti. Ritornando alla chiesa, uno dei giovani, chiamato Takuma, mi si avvicinò e mi disse: «Oggi abbiamo distribuito tanti regali, sia alla gente che ai bambini, ma i bambini sono veramente speciali. Oggi Dio mi ha dato un grande regalo». «Quale?», gli chiesi. «Dio oggi mi ha donato il regalo del sorriso dei bambini. Io vado sempre di fretta e non mi fermo neppure per scambiare un sorriso con gli altri... Eppure guarda questi bambini: vivono senza una casa fissa e non sanno dove andranno a vivere in futuro né che cosa sarà della loro vita, eppure sono così contenti! Sembrano Gesù Bambino appena nato, che non aveva una casa e un posto fisso dove abitare, non possono contare su nessuna sicurezza, proprio come Gesù. Oggi è Natale per me, Dio è nato per me oggi

con questi bambini, qui, in questa città distrutta che odora ancora di morte: qui è nata per me la vita». Gli risposi semplicemente: «Ringrazia il Signore che ti ha dato questo regalo! Non dimenticarlo mai. Quando potrai prega per questi bambini». In quel momento di profonda comunione spirituale non ebbi modo di trovare altre parole. Tutto quanto aveva detto Takuma lo sentivo anche in me, e cos' anch'io ringraziai Dio per tutti questi messaggi che mi stava inviando e che aumentavano l'energia che spendevo nell'annunziare il Vangelo in questo Paese.

Uno degli ultimi giorni della mia permanenza a Miyako, mi si avvicinò una signora di nome Yuka. Mi ringraziò di essere stato da loro e con loro perché, mi disse, si erano sentiti veramente accompagnati nella loro vita di fede. Le risposi che non avevo fatto nulla di speciale: primo perché non riuscivo ancora a comunicare bene in giapponese, e poi perché c'erano molte cose che non conoscevo delle loro tradizioni. Non mi sentivo quindi di aver portato niente di speciale per quelli che avevano perso tutto nello *tsunami*. Ma voltandosi verso di me mi disse: «La cosa davvero importante è che sei venuto tra noi. Celebrare insieme la messa e parlare di Gesù è quanto di più bello avresti potuto portarci». Non potei che confermarle quanto mi aveva detto: parlare di Gesù è veramente la cosa più importante. Poi la signora Yuka mi richiamò alla memoria il giorno che tenni un ritiro per la comunità: era stato un evento un po' speciale perché proiettai sullo schermo qualche immagine sulla vita di Gesù, soprattutto riguardante l'evento della sua nascita, e il tema che avevo scelto per quel ritiro era stato: «Gesù è nato anche qui a Miyako». Mostrai delle foto della chiesa, dello *tsunami*, dei volontari e di Gesù in mezzo a tutto questa distruzione e sconforto. Fu un momento molto forte ed emozionante, anche se il finale conteneva una specie di sfida per tutti noi: dovevamo infatti cercare di condividere questa gioia del Natale con tutti quelli che non conoscevano Gesù. La signora Yuka mi fece capire che anch'io dovevo assumermi quella missione, e che d'ora in poi ci sarebbe stato un impegno in più per me: avrei infatti dovuto pregare anche per tutta la comunità di Miyako.

Desidero terminare con le parole che la signora Yuka mi pronunciò il giorno in cui partivo per ritornare nella mia missione al sud del Giappone: «Ringrazio Dio perché ha voluto che venisse lo *tsunami* qui a Miyako». Un po' scosso dalle sue parole, le chiesi: «Come mai dice così?». E lei: «Perché grazie allo *tsunami* Dio ci ha mostrato quanto ci ama attraverso tutte le persone che sono venute da noi e che ci hanno aiutato spiritualmente e materialmente. Sono certa che dopo averci conosciuti sarà impossibile per loro dimenticarsi di noi, così come Dio non si dimenticherà mai di noi, anche se soffriamo». In silenzio e commosso per quelle parole, la benedissi e mi misi in viaggio.

Certo, anche per me la permanenza a Miyako si è rivelata un'avventura di fede e d'amore, un'esperienza in cui ho potuto scoprire il volto di Dio in tutta questa gente umile ma colma di fede, di speranza e di amore. Se dopo questo periodo passato a Miyako la mia fede si è ritrovata un po' più adulta, lo devo alla profonda esperienza di fede di questa gente che mi ha insegnato a rintracciare le invisibili tracce di Dio in mezzo alla storia, e in questa storia anche nelle vicende dolorose e sofferte della vita¹.

1. Padre Felipe Lopez è un missionario Saveriano che attualmente presta il suo servizio nella chiesa di Nobeoka, prefettura di Miyazaki.

