

Volume 11 (2016)

Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

1

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 11, N. 1

2016

- 3 A-Dieu
P. Everaldo dos Santos (1969–2015)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 7 Educazione della prima infanzia in Giappone
Accelerare l'insegnamento o promuovere il gioco?
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA
- 14 Dynamism of Christian-Muslim Relation in Indonesia
John Berchman HERU PRAKOSA

CULTURA E SOCIETÀ

- 33 La donna in Indonesia è ancora soggetta a violenze
Mariana AMIRUDDIN
- 37 Il male, la fede e la libertà per Søren Kierkegaard
Alberto SICLARI

IN MARGINE

- 61 Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
Quarta parte: p. Augusto Luca
Luigino MARCHIORON
- 69 Desiderio di Battesimo
Minoru MATSUSHIMA

A-Dieu

P. Everaldo dos Santos (1969–2015)

TIZIANO TOSOLINI

Con grande tristezza comunichiamo la dolorosa notizia dell'improvvisa morte del nostro Confratello p. Everaldo dos Santos sx, Rettore dello Studentato Teologico di Manila, Filippine, avvenuta a Manila il 12 dicembre 2015.

Everaldo aveva 45 anni, essendo nato a Irai, Brasile, il 16 aprile 1969. Era entrato in Istituto nel 1988 ed emise la Prima Professione il 15 gennaio 1987 a Laranjeiras do Sul; proseguì gli studi teologici nella Teologia Internazionale di Manila e venne ordinato presbitero a Nova Laranjeiras do Sul il 19 luglio 2003.

Dopo l'ordinazione continuò la sua presenza nelle Filippine, dove fu impegnato prima nel servizio dell'Animazione Missionaria, e poi anche nella parrocchia di san Francesco Saverio a Maligaya, fino al 2008, quando fu destinato come Vice Rettore dello Studentato Teologico. Dal 1 aprile 2013 era Rettore della Teologia di Manila e dal luglio 2013 collaborava con il nostro Centro Studi Asiatico.

Siamo vicini alla mamma e al fratello di p. Everaldo e ai Confratelli del Brasile e delle Filippine, in particolare ai nostri studenti teologi di Manila. Chiediamo al Signore che accolga il nostro Confratello nel suo Regno per cui tanto ha lavorato.



Scrivere, quando il silenzio è l'unica cosa che si desidera davvero in questi giorni di lutto per la morte di p. Everaldo, è molto difficile.

Forse perché non ci rendiamo ancora ben conto di ciò che è accaduto, forse perché solo pochi mesi fa stavamo lavorando assieme alla nostra ultima monografia, forse perché stentiamo a credere che si possa morire così giovani, o ci si illude che ci sia sempre un rimedio a disposizione.

O forse ancora perché sentiamo che avevamo ancora tante cose da dirci, che il tempo è diventato un improvviso schiocco di bambù e non un graduale accompagnamento, che a nulla valgono ormai le nostre ansie e le nostre feroci illusioni, che di fronte alla morte — a quel qualcosa di immenso, di irrimediabile, di inevitabile, di ultimo e definitivo

che la realtà della morte rappresenta — sappiamo di essere tristemente consapevoli che la nostra ragione, sorella della pietà, rimane sbigottita e muta...

Così uno trova difficile dire qualcosa, qualsiasi cosa, perché non c'è più niente da dire e nulla da argomentare o spiegare. Si tratta solo di pregare, e di ripeterci sottovoce a vicenda, con animo colmo di abbandono, le parole che gli angeli e poi Gesù risorto rivolgono alla Maddalena: «Perché piangi?». Crediamo nella risurrezione, e perciò sappiamo che con la morte «la vita non è tolta, ma trasformata», e che «se ci rattrista la certezza di dover morire, ci consola la promessa dell'immortalità futura».

Rimane così in noi, come unico conforto, questa fede dolce e profonda testimoniata con gioia e passione da p. Everaldo. Quella stessa fede che ora, sola, conta davvero per dare un senso all'abbraccio sempre troppo freddo del dolore...

Requiem æternam dona ei Domine, et lux perpetua luceat ei.

Requiescat in pace. Amen.

Religioni e missione



Educazione della prima infanzia in Giappone
Accelerare l'insegnamento o promuovere il gioco?

AUGUSTINHO DA ROCHA MICHEL

Dynamism of Christian-Muslim Relation
in Indonesia

JOHN BERCHMAN HERU PRAKOSA

Educazione della prima infanzia in Giappone

Accelerare l'insegnamento o promuovere il gioco?

AUGUSTINHO DA ROCHA MICHEL

Il Giappone sta attualmente attuando un profondo ripensamento sull'educazione infantile: è più importante accelerare l'insegnamento o promuovere il gioco? Questo ripensamento è stato promosso soprattutto in seguito alla caduta degli indicatori scolastici dei bambini della scuola elementare. Ripercorrere la storia dell'educazione della prima infanzia in Giappone è essenziale per comprendere il problema e trovare un possibile equilibrio nella scala dei valori.

Il sistema scolastico giapponese

Il sistema scolastico giapponese si articola in cinque cicli: scuola materna (3–6 anni), scuola elementare (6–12 anni), scuola media inferiore (12–15 anni), scuola media superiore (15–18 anni) e college o università (in genere 4 anni). In Giappone l'istruzione è gratuita e obbligatoria dai 6 ai 12 anni. Il tasso di alfabetizzazione raggiunge il 99%, e questo malgrado la lingua giapponese sia considerata difficile.

I ragazzi giapponesi non sempre frequentano le istituzioni scolastiche vicino a casa, considerate magari «meno adatte» o «non all'altezza», in quanto è diffusa la convinzione secondo la quale uno studente che frequenta un buon liceo ha più possibilità di entrare in una buona università, cosa questa che lo faciliterà in seguito nell'ottenere un lavoro ben remunerato.

Non a torto, gli studenti giapponesi chiamano il loro sistema scolastico *shiken jigo-ku* (試験地獄), ossia «inferno degli esami»: infatti, mentre in alcuni paesi è considerato difficile portare a termine gli studi universitari, in Giappone molto più impegnativo è entrarci. Se poi un corso di laurea dura, ad esempio, 4 anni, lo studente consegnerà la laurea (che non prevede la discussione della tesi) nel tempo stabilito poiché gli studenti vengono sottoposti periodicamente a prove scritte (in Giappone le prove orali sono poche o assenti) che consentono loro di rimanere al passo con il programma di studi.

Molti studenti frequentano poi speciali scuole private (*juku* 塾) — durante tutta la settimana o nei weekend — per prepararsi agli esami di ammissione all'anno successivo,

per cui non è infrequente che, terminata la scuola e le attività pomeridiane nei club, molti giovani (ma spesso anche bambini di 6 o 7 anni) prendano treni o metrò per andare a ripetizione fino a tarda sera.

La scuola materna (*yōchien* 幼稚園), che riservata ai bambini dai 3 ai 6 anni, è anch'essa gestita dal Ministero della Pubblica Istruzione. Le classi dei bambini di 3 anni sono composte da 20 soggetti che sono seguiti da due insegnanti, mentre le classi dei bambini di 4 e 5 anni sono formate da 30 bambini con a capo un solo insegnante. I bambini trascorrono 6 ore alla scuola materna, ma gli insegnanti sono assunti a tempo pieno perché devono dedicare del tempo anche per gli incontri con i genitori, per preparare il materiale didattico e per pianificare le attività. Se vi è la presenza di uno o più bambini con bisogni speciali, è previsto l'apporto di un insegnante di sostegno.

Nel 2005, il Giappone contava 13.949 scuole materne con 1.738.766 bambini (882.771 maschi e 855.995 femmine) e 110.393 insegnanti (6.807 uomini e 103.586 donne) assunti per la maggior parte a tempo pieno (89.259). Vi sono poi 10.083 direttori e 3.847 vice-direttori, mentre gli insegnanti a tempo determinato sono 13.869 (di questi 9.762 sono uomini)¹.

Alcune delle priorità stabilite dal governo giapponese per l'educazione del XXI secolo sono le seguenti: organizzare classi con 20 studenti per stimolare lo sviluppo individuale; incoraggiare la partecipazione ai programmi comunitari; ampliare l'educazione morale con il coinvolgimento della famiglia e della comunità; implementare l'ambiente educativo affinché sia piacevole e stimolante; promuovere un progetto con bambini attivi (*ikiiki* 生き生き) coinvolgendo allo stesso tempo anche i genitori; formare insegnanti e professionisti dell'educazione; promuovere delle università aperte all'internazionalità; stabilire una nuova visione dell'educazione per il nuovo secolo; attuare le basi dell'educazione attraverso il Piano della Pubblica Istruzione¹. Queste linee guida sembrano essere compatibili con la nuova «era di pace e di armonia» (Heisei 平成), che si è avviata nel 1989 con l'incoronazione dell'imperatore Akihito.

Cultura educativa o cultura del gioco?

La cultura può essere definita come un sistema di conoscenze, di credenze, costumi e comportamenti che caratterizzano un gruppo umano particolare; un'eredità storica che nel suo insieme definisce i rapporti all'interno di quel gruppo sociale e quelli con il mondo esterno. Una delle forme particolari mediante la quale i bambini vivono e condividono

1. Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology. Statistical abstract (2006).

no con gli adulti questa espressione culturale è quella del gioco. Per differenziare questa espressione ludica da altre manifestazioni culturali proprie dei bambini, possiamo distinguere tre principali tipi di cultura dell'infanzia²:

a) la cultura prodotta dagli adulti *per* i bambini (libri per l'infanzia, teatro, musica, televisione, video, giochi per computer, giocattoli, dolci e pubblicità);

b) la cultura prodotta *con* i bambini (nella quale gli adulti e i bambini insieme fanno uso di varie risorse culturali e tecnologiche);

c) la cultura ludica prodotta *dai* bambini con i loro coetanei (giochi, storie, canzoni, filastrocche, suoni ritmici, movimenti e suoni).

La cultura dei bambini dipende dai diversi concetti di «infanzia» formulati dalla società in diversi momenti e periodi della sua storia: cultura dell'infanzia intesa come «possibilità»; come «qualcosa di incompleto, di malleabile, di inferiore, di senza voce, che non merita considerazione»³; come qualcosa che investe principalmente la «sfera materna»⁴; e, dal XVIII secolo, come ciò che si esplica principalmente nel «gioco»⁵. La nostra domanda, a questo punto, è la seguente: in questi diversi ambiti della cultura educativa si può, nelle scuole materne, includere di diritto anche la cultura ludica? La risposta a questo interrogativo sembra essere negativa: a scuola i bambini devono prima di tutto imparare a familiarizzarsi, accumulare e gestire contenuti e concetti, così che la cultura del gioco sembra essere possibile solo in quei contesti che rimangono estranei al controllo istituzionale.

Tuttavia, le istituzioni educative non sono uguali in tutti i paesi. In alcuni contesti, come ad esempio in Svezia, nelle scuole della regione Emilia Romagna, e in molte scuole materne francesi, si sono create delle vere e proprie oasi di giochi per i bambini senza che questo fatto intaccasse minimamente il grado o livello di scolarità⁶.

La «pedagogia dei doni» (oggetti di legno offerti, in tempi diversi, al bambino, per indurlo alla scoperta della realtà e di se stesso) progettata da Friedrich Fröbel⁷ nel 1840, ad esempio, si è ben presto diffusa in molti paesi del mondo, tra cui il Giappone⁸. Per ogni

2. Statistics Bureau & Statistical Research and Training Institute. Statistical handbook of Japan. (2006).

3. F. Mouritsen, *Child Culture: Play Culture* (Denmark: Department of Contemporary Cultural Studies, 1998).

4. E. Becchi, A. Semeraro (a cura di), *Archivi d'infanzia. Per una storiografia della prima età* (Milano: La Nuova Italia, 2001).

5. F. Cambi, S. Ulivieri (a cura di) *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici* (Firenze: La Nuova Italia, 1994).

6. H. Cunningham, *Storia dell'infanzia* (Bologna: Il Mulino, 1997).

7. F. Cambi, S. Ulivieri (a cura di) *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici*, op. cit.

8. T. M. Kishimoto, «Fröbel e a concepção de jogo infantil». *Revista da Faculdade de Educação*, 1996, 22/1: 145-68.

dono Fröbel indicava l'uso che se ne poteva fare per stimolare tutte le potenzialità del bambino: osservazione, esercizio tattile, separazione e ricostruzione. Per questo scopo Fröbel utilizzava materiali come una palla, una sfera, un cubo, un cilindro, ecc. per svolgere attività cosiddette professionali sotto la guida di un insegnante. L'attività quotidiana prevedeva poi canti religiosi, ginnastica, giochi, esercizi di lettura e scrittura, discorsi su geografie e scienze, tessitura, e disegno.

Tuttavia in Giappone la scarsa importanza data all'educazione della prima infanzia (insieme alle difficoltà nell'implementare e universalizzare l'istruzione primaria), ha per lungo tempo relegato questo periodo di istruzione a una posizione del tutto marginale. Anche dopo la ventata di rinnovamento promossa dal cosiddetto «movimento della nuova educazione»⁹ — si pensi, ad esempio, a Dewey, Kilpatrick, Montessori, Decroly — la scuola della prima infanzia ha conservato la sua natura principalmente «trasmissiva» di concetti. Questo perché, storicamente, le scuole materne che erano nate alla fine del XIX secolo con lo scopo di sostenere le famiglie dei lavoratori, erano patrocinate soprattutto dal settore assistenziale. Sarà solo durante gli anni '70, dopo il trasferimento di questa area educativa al Ministero dell'Istruzione e al passaggio dell'età scolare dai 6 ai 3 anni, che le attività ludiche acquisteranno una loro rilevanza soprattutto come sostegno pedagogico.

L'interesse nell'educazione del bambino promossa da Fröbel, fu comunque recepita da Nobushiro Sato (1769–1852)¹⁰, il quale si fece promotore dell'abbassamento dell'età scolare dei bambini a 6 anni, un'idea questa che fu recepita e implementata dal sistema scolastico nazionale nel 1872. Nel 1875 si diede avvio ad una sede scolastica incentrata su attività ludiche connessa alla Scuola Elementare Yanaike di Kyoto, mentre nel 1876 si è creato a Tokyo un asilo nazionale associato alla Scuola Normale per le donne¹¹. Grazie al processo di modernizzazione del Paese, l'adozione del sistema dei «giardini d'infanzia» di Fröbel penetra in Giappone durante l'era Meiji (1868 e 1880) e il compito di una loro attuazione viene affidato non tanto al settore privato, quanto piuttosto allo stesso governo centrale. In uno dei suoi studi, R. Wollons afferma che una delle intuizioni fondamentali che hanno spinto il Ministero della Pubblica Istruzione ad adottare il sistema della scuola materna è la seguente: «L'uomo può diventare davvero se stesso e realizzare gli obiettivi

9. T. M. Kishimoto, *A educação infantil no Japão* (Campinas, Centro de Estudos Educação e Sociedade, 1995).

10. F. Pesci, *L'attivismo rimosso. Aspetti dell'educazione nuova tra Ottocento e Novecento* (Torino: Tirrenia-Stampatori, 2000).

11. W. T. Bary, C. Gluck, A. E. Tiedermann, *Sources of Japanese Tradition. Vol. 2. 1600–2000* (New York: Columbia University Press, 2005).

della sua esistenza solo nel momento in cui forma il suo carattere, sviluppa la sua mente e coltiva i suoi talenti»¹².

Questo è di fatto l'orientamento che ha incoraggiato il vice Ministro della Pubblica Istruzione, Fujimaru Tanaka, ad adottare il sistema delle scuole materne secondo il modello americano implementato da William T. Harris e Susan Blow a St. Louis. Le disposizioni ufficiali hanno stabilito che il primo asilo nido, creato nel 1876, avrebbe dovuto essere rivolto ai bambini di 3 anni con lo scopo di assisterli nel loro sviluppo intellettuale e fisico, promuoverne l'educazione e le buone maniere e assistere la famiglia nel suo ruolo pedagogico mediante l'utilizzo di giochi, canti, colloqui ed educazione alle arti.

L'influenza pedagogica straniera in Giappone è proseguita con l'arrivo nel 1890 del movimento denominato «educazione nuova» e con le idee promosse da S. Hall e J. Dewey. Inizialmente, l'idea che il bambino non fosse destinatario di una cultura del gioco richiese la revisione delle idee-guida dei primi asili nido e l'eliminazione delle attività che si ispiravano a Fröbel¹³. Allo stesso tempo, però, pedagogisti come Minoru Wada insistettero sull'importanza di proseguire un percorso educativo basato sull'uso dei giocattoli e sul coinvolgimento diretto dei bambini; Henji Oikawa individuò nell'autonomia e nella scelta delle attività da parte di bambini gli elementi cardini di un programma educativo, e Kurahashi Sozou insistette nel promuovere la filosofia di Fröbel imperniata sul valore del giocattolo e sull'attività ludica¹⁴ — un elemento, questo, che era stato caldeggiato anche da Annie L. Howe (1911) negli Stati Uniti¹⁵.

La dimensione ludica entra così gradualmente a far parte della struttura stessa delle scuole materne giapponesi, una dimensione che viene preservata anche all'interno della riforma del curriculum degli asili nido attuata negli anni '90 nella quale si sottolinea con sempre maggior vigore l'importanza che assume per il bambino il ruolo del gioco, dell'ambiente scolastico, della comunicazione, delle lingue e delle relazioni sociali¹⁶. L'asilo diventa così il luogo privilegiato in cui si promuove una cultura ludica, la quale verrà via via scemando con l'ingresso del bambino nella scuola elementare in cui prevale la tendenza trasmissiva e concettuale della scolarizzazione.

12. E. Becchi, A. Semeraro (a cura di), *Archivi d'infanzia. Per una storiografia della prima età*, op. cit.

13. R. Wollons, «The Back Forest in a Bamboo Garden: Missionary Kindergartens in Japan, 1868-1912». *History of Education Quarterly*, 1993, 33/1: 1-35.

14. H. Cunningham, *Storia dell'infanzia*, op. cit.

15. F. Mouritsen, *Child Culture: Play Culture*, op. cit.

16. Y. Nishida, «A Chrysanthemum in the Garden: A Christian Kindergarten in the Empire of Japan». *Paedagogica Historica, International Journal of the History of Education*, 2015, 5: 280-97.

Accelerare l'istruzione o diminuire lo stress sul bambino? Giocare o studiare?

Il bipolarismo tra gioco e studio, ripetutamente rimarcato da genitori e insegnanti, appare oggi assumere una rilevanza basilare. Il poco spazio che le scuole giapponesi riservano al gioco sembra essere additata come la causa principale dei vari problemi che assillano il percorso educativo contemporaneo. La recente caduta degli indici e degli standard di apprendimento in Giappone viene attribuita in gran parte alla pratica dello *yutori-kyōiku* (ゆとり教育 o «istruzione rilassata») che è stata avviata nel 2002 e che prevedeva la riduzione della frequenza a scuola da 6 a 5 giorni settimanali e la diminuzione di 30% dei contenuti scolastici¹⁷. Il risultato negativo prodotto da questa strategia ha incoraggiato il sistema della scuola materna giapponese a criticare in maniera molto severa il concetto stesso di gioco: di fatto, molti hanno iniziato a sostenere che il gioco incoraggi i bambini a dare sfogo ai loro istinti più egocentrici e a fomentare dispute tra di loro.

Tuttavia, queste critiche sembrano eludere la semplice constatazione che se i bambini di 3 anni vengono costretti ad una troppo precoce applicazione nella scrittura, nella lettura e nella matematica, la scuola materna verrebbe necessariamente a uguagliare i requisiti di quella elementare. Queste dispute hanno tuttavia inaugurato una nuova fase di riflessione incentrata sugli obiettivi pedagogici della prima infanzia e sulle esigenze e interessi propri del bambino. La riduzione della settimana scolastica a 5 giorni, che ha avuto inizio nel mese di aprile 2002, mirava a offrire più tempo per le attività sociali e a permettere ai bambini di fare esperienze più ricche e significative in vista degli obiettivi che il Giappone si poneva per il nuovo millennio, mentre il nuovo programma prevede ora un piano di sviluppo morale (*kokoro no shinpo* 心の進歩) e una partecipazione affettiva degli insegnanti (*kokoro no sensei* 心の先生) e della famiglia per «effondere forza alla vita» (*ikiru chikara* 生きる力).

Il quesito che riemerge oggi con forza è dunque il seguente: «Il bambino deve giocare o studiare?». Il bambino, ovviamente, opta istintivamente per il gioco, mentre molti genitori e insegnanti sono più propensi per lo studio. Tuttavia, si può insistere sullo studio promuovendo allo stesso tempo un'attitudine ludica? È indubbio, infatti, che il gioco crei dei momenti di interesse e scoperta in cui il bambino viene portato a indagare le ragioni dei fenomeni sotto osservazione. Di fatto, la curiosità è ciò che spinge il pensiero a indagare le cause di ciò che ci circonda, ed è proprio qui che si può rintracciare il segreto del gioco. Questa curiosità ludica potrebbe quindi rappresentare quella forza mediante la quale

17. Ministry of Education, Science and Culture. Education's guideline for Japanese Kindergarten (1994).

gli insegnanti e i genitori possono avvicinarsi con rispetto al bambino e stabilire con lui un più attento approccio pedagogico nel quale i valori di una cultura sono trasmessi e appresi facendo ricorso all'attiva collaborazione ed esperienza del bambino stesso¹⁸.

Giocare e studiare sono quindi due dimensioni necessarie per sviluppare l'essere umano. Progettato come una delle più importanti attività della fase infantile, il gioco si tramuta in percorso per un'educazione mediata dall'adulto. Il gioco e lo studio devono dunque essere saggiamente distribuiti durante il percorso educativo favorendo in questo modo un apprendimento creativo che genera e sviluppa a sua volta la dimensione interattiva e intellettuale del bambino¹⁹.

Ogni scuola, così come ogni famiglia, promuove la propria cultura, e le diversità pedagogiche possono essere intese come elementi su cui si riflettono gli obiettivi formativi di ciascun paese. Se in Giappone si vuole giungere ad una certa equità nell'istruzione, è necessario che in futuro si promuova la coesistenza di valori che paiono opposti e contrastanti (come quello della realizzazione personale, da una parte, e la conservazione della cultura collettiva dall'altra), instaurando così un equilibrio che si situi bel al di là della semplice dicotomia «gioco-studio». Giocare a scuola, infatti, significa infatti gettare ponti affinché la cultura dei bambini e quella della società possano essere messi in comunicazione tra loro. Questo equilibrio non sfocerebbe quindi in una situazione di «aut-aut» in cui si sia necessariamente costretti a scegliere tra il gioco o lo studio, ma esso darebbe vita ad un ambito esistenziale e pedagogico in cui sia possibile una coesistenza sia di «questo» che di «quello», raggiungendo così uno degli obiettivi fondamentali dell'educazione: quello dell'equità²⁰.

18. K. Morikawa, «Been There, Done That», *Asahi Shimbun*, July 8, 2002.

19. M. A. Carneiro and J. Dodge, *A descoberta do brincar* (São Paulo: Melhoramentos, 2007).

20. 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.

Dynamism of Christian-Muslim Relation in Indonesia

JOHN BERCHMAN HERU PRAKOSA

Indonesia, located between Asia and Australia, the Pacific and the Indian Ocean, has about 1,919,440 square kilometers. Asia itself is a continent that geographically speaking is very large; it is almost 30% of the land area of the whole world. Indonesia—lying between latitudes 11° S and 6° N, and longitudes 95° E and 141° W—consists of more than 17,000 islands, some of which are Java, Sumatra, Borneo (shared with Brunei and Malaysia), Papua (shared with Papua New Guinea), Celebes, Moluccas and Nusa Tenggara islands. Indonesia shares land borders with Malaysia on Borneo, with Papua New Guinea on the island of Papua, and with East Timor on the island of Timor. No doubt, Indonesia is the largest archipelago in the world. Indonesia is also probably one of the most ethnically and culturally heterogeneous of the world's larger nations.¹ The national motto that is used to represent and describe Indonesia is *Bhinneka Tunggal Ika*, meaning: «various, yet one»; «diverse, but united»; «unity in diversity». According to Intan B. Fleming, unity and diversity are two sides of the same coin.² Indonesia's diversity is various manifestations of a deeper underlying unity.³

As a nation born after more than 350 years under the Dutch colonialism, Indonesia has a long political history. Perhaps, we can divide it in some periods.

Firstly, it is the pre-colonial period, in which the area now known as Indonesia—or Nusantara—was a vast archipelago with great diversity in terms of ethnicity, geography, religious belief and culture. By the third or fourth century many people embraced Hinduism or Buddhism as their beliefs and religions. A few centuries later the religion of Islam and Christian began to spread among the area of Indonesia. The second is the Dutch colonial period, started with a trading company (*Verenigde*

1. I. B. Fleming, «Public Religion» and the Pancasila-Based State in Indonesia (New York: Peter Lang, 2006), 31.

2. Ibid., 31–2.

3. With regard to race, nearly all the peoples of Indonesia, with the exception of those of Papua and the adjacent islands belong to the same root, namely «the Deutero-Malay» group. Then, in relation to language, Indonesia is one of the few new states which is graced with one national language, the *bahasa Indonesia* (Indonesian language), which is based on the *bahasa Melayu* (Malay language). Ibid., 32.

Oostindische Compagnie—VOC), from 1602–1799, continued with the colonial government, from 1800–1942, and confronted with the rise of Indonesian nationalism in the form of independence movements since 1900's.

The third period is the Japanese occupation, from 1942–1945, in which the Japanese, by defeating and kicking out the Dutch, made an attempt against the Allied forces.

The fourth period is the proclamation of independence—on August 17, 1945—after the bombing of Hiroshima on August 6 and Nagasaki on August 9, 1945, and the surrender of the Empire of Japan to the Allied forces at the end of the Second World War.

The fifth is the period of struggling to keep the independence, from 1945–1949, due to the fact that the Dutch tried to re-colonize Indonesia.

The sixth is the period of 1950–1965 when Soekarno as the first president made his government people-oriented and civilian in nature as well as anti-foreign intervention. Soekarno's initiative to host the conference of the newly-independent nations of Asia and Africa in Bandung, West Java, in 1955, and to promote cold war neutrality by promoting a coalition called the Non-Aligned Movement (NAM) are some examples that we can mention here.

Then, the seventh period is the tragedy of the killing of the Indonesians accused of being communist. It was indeed tragedy, because almost half a million Indonesians were massacred in a blood bath.

The eighth is the period of 1966–1998, when the second president, Soeharto, a military general, set up his elitist and authoritarian as well as militaristic government.

From 1998 till today is the post-Soeharto period, in which the Indonesians try to reform the country into a system of democracy on the basis of maximum participation of the citizens in struggling against the social and economic injustice including the corruption-free government.

Brief View on Islam and Christianity in Indonesia

According to the 2010 national census, the population of Indonesia reaches 237.6 million.⁴ Based on the Indonesian Central Bureau of Statistics (2000), 88.22% of the population in Indonesia identify themselves as Muslims, 5.87% as Protestants,

4. The census shows that almost 58% of 237.6 million people live in the island of Java, whereas Java itself cannot be counted as a big island.

3.05% as Catholics, 1.81% as Hindus, 0.84% as Buddhists, and 0.2% as «others,» including those who follow traditional-indigenous beliefs. Among those communities of believer, we have to acknowledge that, in Indonesia, Muslims and Christians are those who are mostly involved in interreligious encounter and conflict, in such a manner that we will rarely hear—but perhaps it is also a little bit exaggerating—about Christian-Hindu dialogue or Muslim-Buddhist encounter. For this, we need to know first a brief view on Islam and Christianity in Indonesia.

Regarding Islam, the understandings of its coming to Indonesia are limited. The historical evidence on it is indeed fragmentary and generally uninformative. In fact, there are various arguments on it.⁵ There is also considerable debate among scholars about the conclusions that can be drawn in relation to the conversion of Indonesian people to Islam.⁶ Some say that the process of conversion to Islam in the Indonesian society took place due to marriage, between the Muslim traders and the local-Indonesian women. Some other scholars argue that it was also supported

5. Scholars like Pijnappel, Snouck Hurgronje, Moquette, Winstedt, Schrieke, Stutterheim, Vlekke, Kern, Winsted, Gonda, Fatimi and Morison argue that Muslims entered into Indonesia from Gujarat (Cambay)—India—through cosmopolitan traders in the late thirteenth century. This is indicated from the fact that the trade relation between Indonesia and India had grown long time ago. In addition, the philosophy of Sufism practiced in India at those times, under Mughal rule, had a similar impact on Indonesia. The discovery of the gravestone of the Sultan of Samudra Pasai—Malik Al-Saleh—in 1297 showed that it has a Gujarat style. Some other scholars, like Umar Amir Husen and P.A. Hussein Jayadinigrat, hold the opinion that Islam was brought by Muslims from Persia (Iran) circa thirteenth century; and on the way to Indonesia, they stopped over in India. This is due to the fact that the Shiite celebration to commemorate the death of Muhammad's grandchild, Husayn, on the tenth of Muharram—known as the *Asyur*—was practiced in West Sumatra as *Tabuik/Tabut*. In addition, there is a compatibility between the teaching of Shaykh Siti Jenar and the Sufi of Persia, al-Hallaj. In 1419, people discovered in Gresik the tomb of Mawlana Malik Ibrahim. As such, for some scholars, the name of Mawlana is related to Persia. Yet, some other scholars, like T.W. Arnold, Crawford, Van Leur, Crawfurd, Keijzer, Naimann, de Hollander, including Hasjmi, Al-Attas, НАМКА, Djajadinigrat, Mukti Ali and Hilmy Bakar argue that Islam came to Indonesia directly from Arab in the seventh century. Naimann and de Hollander said more specifically that Islam came to Indonesia from Hadramaut, South of Yemen. An indication for this argument is the fact that, in the west coast of Sumatra, in 674, there was already a village where many Arabs had lived in it. Moreover, the Samudra Pasai followed the *mazhab* of Syafi'i; and the big influence of the *mazhab* of Syafi'i came from Mecca and Egypt, not Persia. Scholars like Muljana and Soemanto al-Qurtuby acknowledge that there were many agents who were involved in the spreading of Islam to Indonesia; and according to them, one cannot disregard the role of China Muslims. One should remember that there was a China expansion to Java in 1292. Some cities in Java, such as Semarang (Toa-lang), Lasem (Lao-Sam), Gresik (Cecun), were formerly the Chinese Bandars. For the two scholars last mentioned, some Muslim leaders at those times had Chinese blood, such as Sunan Kalijaga (Gan Si Cang), Ki Ageng Gribig (Siauw Dji Bik), Ki Ageng Pengging (Heng Pa Hing), Sunan Bonang (Bo Bing Nang), and Sultan Panjang (Na Pao Tjing). A book that speaks about the role of the Islamic China written by Prof. Muljana, however, was banned by the government with the decree No.Kep. 043/DA/1971.

6. M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1300* (London: MacMillan, 1991), 3.

by the economic and politic reasons, one of which was to defend from the power of the Majapahit kingdom. Islamization was, for the merchants, a means to counter the central ruling classes of the Majapahit kingdom, as well as a way to cooperate with the local chiefs in the exploitation of peasants. Thus, to a large extent, the Islamization of Indonesia was the result of a coalition between chiefs and traders who wanted to maximize their profits from the rural periphery without endangering their position. In sum, from those perspectives, the spread of Islam into Indonesia was caused by the fusion of political and economic interests.

Yet, some scholars also hold that the process of conversion to the religion of Islam took place because of the role of the Sufis. This is clear, for example, with the works of Fatahillah, in 1524, in spreading Islam to Pajajaran, west Java, and the works of *Wali Songo* (Nine Walis) in spreading Islam in central and east Java. The process of conversion to the religion of Islam took place due to the harmony atmosphere in the Javanese society. For Javanese people, in fact, the adoption of the new religion could occur without a conflict, due to the belief that the new religion could access energy resources and develop supra-natural powers. As such, sectarian intolerance is an uncommon idea for the Javanese society.

The Indonesians who embrace Islam through different processes, according to Clifford Gertz, can be divided into three categories: *santri*, *priyayi* and *abangan*. *Santri* represented a more Salafist Islam, and *priyayi* represented the Muslims whose faith is built upon very deep-seeded Javanese-Hindu culture and mysticism, whereas *abangan* are those whose faith is also tied to pre-Islamic culture and beliefs.⁷ Of course, in the progress, Islam in Indonesia cannot be simplified only with those categories. Here, we need to take into consideration various arguments. A young Muslim scholar, Budi Munawar-Rahman, categorizes Indonesian Muslims into: a) the rationalists characterized by an Asha'rite teaching; b) the neo-modernists oriented to reform (*ijtihad*) on the basis of the morality of the Qur'an in an ethical praxis; and c) those who struggle for social-economic transformation in the direction to Liberation Theology.

Then, Din Syamsuddin categorizes them into: a) the formalists influenced by the Wahabbism teaching and thus oriented to purification on the basis of Arab Islam; b) the substantivists emphasizing on the influence of the Islamic values in social-political aspects; c) the indigenists understanding Islam as a way of proceeding

7. Z. Abuza, *Political Islam and Violence in Indonesia*, 1.

related to a local culture; and d) the radicalists or the fundamentalists oriented to purification in all aspects of life.⁸ Al-Chaidar mentions another group of Muslims, called terrorist Muslims.⁹

Undoubtedly, on Islam, one can say, as Mirza Tirta Kusuma reminds us, that Indonesian Muslims are not monolithic¹⁰; and in fact, this mosaic picture of Indonesian Islam has a considerable impact in relation to interreligious dialogue. But, how is about Christianity? How has Christianity developed in Indonesia? We have to take note, first of all, that Protestant and Catholic are considered in Indonesia as two different religions. Unfortunately, the non-Christians in general do not always know the difference between Catholic and Protestant. Moreover, Protestant in Indonesia consists of many denominations. Orthodox also exists and develops flourishingly in

8. Munawar-Rachman, «*Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*»; Din Syamsuddin, «Islamic Political Thought and Islamic Cultural Revival in Modern Indonesia» (Paper prepared for the conference on Religion and Society in the Modern World: Islam in Southeast Asia— awaiting publication). In line with Munawar-Rahman dan Din Syamsuddin, an Orientalist, Fiederspiel, puts Indonesian Muslims into some categories: a) the *ulama*'s oriented to classical Islam, b) the revivalists oriented to modern Islam in the nuance of politics, c) the academicians oriented to sciences in an academic level, and d) the social activists oriented to praxis. Fiederspiel, «Muslim Intellectuals in Southeast Asia: Tendencies towards Parallel Development» (awaiting publication).

9. The arguments written here are based on the paper prepared and presented by Al-Chaidar's in the workshop that was held in Bandung, on July 10–15, 2011, for 50's participants from the different dioceses of the Catholic Church in Indonesia. Al-Chaidar says that the orientation of the Indonesian fundamentalist Muslims is related to religious piety. For this, they consider symbols and rituals as very important. Holy Scripture is certainly very vital for them, in such a way that they understand «the texts» in literal manner. Their movement gives emphasis on 'propagation of Islam' (*dakwah*); and in a certain sense, it can be characterized as «a-political,» «idealistic» as well as «non-managerial.» In addition, in achieving their goal, they will tolerate the use of violence. As for the Indonesian radicalist Muslims, they do not pay attention too much on symbol. On ritual, according to Al-Chaidar, they hold it only at the level of «quasi ritual». For them, the most important thing is indeed political awareness, even though in a certain sense, they work on it in a pragmatic way, in the direction to power. Holy Scripture undoubtedly plays an important role for them, and yet in dealing with the texts, they tend to understand it not in a literal way. Regarding the approach to achieve their goal, Al-Chaidar said that they do not tolerate violence. Muslims who hold the ideology taken from both the groups of fundamentalist and radicalist are categorized by Al-Chaidar as belonging to «terrorist Muslims». For the group last mentioned, ritualism and activism have the same level. For them, *jihad*, *khilafah* and *imamah* are some of the significant concepts. They have a strong political awareness, along with social concern, but at the same time, to a certain degree, they also master technology. In the attempt to achieve their goal, in putting together their interest in politics as well as religion, they do not hesitate to use a violent approach. Here, they use Holy Scripture; and in doing so, they apply a contextual as well as interpretative approach.

10. Mirza Tirta Kusuma holds, «This monolithic categorization promoted by many Western observers has led to a misunderstanding of Islam that could be attributed to their limited knowledge of the religion. While it may be true that a secular bias has contributed to the failure of many non-Muslim scholars to understand Islam, the major pitfall was in their ignorance of Islam as a religion that could be interpreted in many ways. Although Islam may appear to be monolithic, its form and expression vary from one Muslim to another and from group to group.» M. T. Kusuma, «Islam is a Mosaic, Not Monolith,» in *The Jakarta Post*, 12, October 2010.

Indonesia; and yet interestingly, in the department of religious affair, it is put by the government under Protestant Church.

Concerning the existence of Christianity into Indonesia, it had been said that, since the seventh century, there had been a Christian community in Fansur, or now named Barus, belonging to the Nestorian denomination. Yet, there are neither records nor traces of such a community remains. In fact, the first significant evidence of Christian activities in Indonesia came with the arrival of Portuguese traders in the sixteenth century. Thus, we know from the history, that between 1546 and 1547 Francis Xavier came to Moluccas and introduced Catholic faith to the people there. With the coming of the Dutch in the early seventeenth century, through VOC, with the help of *the Nederduit Gereformeerde Kerk* (NGK—the Dutch Reformed Church), Protestant began to spread out. For some reasons, the Dutch seemed to be more favorable toward Protestants than to the Catholics.

Despite the difficult times under the Dutch, through the tireless work of the missionaries, one of whom was Van Lith, Catholic faith has began to grow in the archipelago since the early 1900's. Although the island of Sumatra is almost entirely Muslim, one still can find some exceptions there. This is due to the fact that, the Batak people of North Sumatra largely embrace Protestant. Regarding Catholic, according to the data from the office of the Bishops' Conference of Indonesia, in the diocese of Medan, there are 496,429 Catholic people, in that of Sibolga, 197,998, in that of Padang, 75,176, in that of that of Palembang, 79,689, in that of Pangkalpinang, 32,210, and in that of Tanjungkarang 82,274. Christians in the provinces of Java, especially in the capital city, Jakarta, range from 5% up to 12% of the population. Thus, in the diocese of Jakarta, there are about 446,545 Catholic people, in that of Bogor, 70,500, in that of Bandung, 99,892, in that of Semarang, 428,309, in that of Purwokerto, 65,403, in that of Surabaya, 203,102, and in that of Malang, 87,384.¹¹

Bali is 92% Hindu with a few Muslim areas in its eastern part. In the diocese of Denpasar, there are about 31,335 Catholic people. The neighbouring islands of Bali, called West Nusa Tenggara, namely the islands of Lombok and Sumbawa, have substantial Muslim population; it reaches to 96% of the population. As for Christians, they can be found mostly in East Nusa Tenggara islands. Even, in Flores and Sumba as well as West Timor, the number of Christians reaches to over 90% of the population. The people of Flores almost entirely embrace Catholicism, with a greater dominance

11. All the data on the number of the Catholics in the dioceses are taken from the Bishops' Conference of Indonesia.

of Protestantism in Alor Island, West Timor and Sumba. In the diocese of Ende, the percentage of the Catholic population reaches to 97.37%, while in that of Ruteng, to 96.57%, and in that of Atambua to 96.50%. Concerning the number, we can say that in the diocese of Ende, there are 411,334 Catholic people, in that of Maumere, 251,778, in that of Larantuka, 247,913, in that of Ruteng, 610,178, in that of Kupang, 136,977, and in that of Atambua, 499,725.

In Borneo, there are substantial Christian populations. The number reaches to 25–35% of the population. They are mostly Dayak people in West, Central and East Borneo provinces. As for in the southern part of Borneo, the seafaring Banjar people are mostly Muslims. The number of Christians here is very small; it is only about 1–2% of the population. Concerning Catholics, in the diocese of Pontianak, one can find about 233,219 people, in that of Ketapang, 72,426, in that of Sanggau, 258,052, in that of Sintang, 145,599, in that of Samarinda, 71,823, in that of Tanjungselor, 27,031, in that of Palangkaraya, 52,161, and in that of Banjarmasin, only 13,205. In North Celebes, 65% of the population is Protestant—most of them are Minahasa people—whereas the number of Catholics reaches to 7%. In the diocese of Manado, for example, one can find about 126,984 Catholic people. Other provinces of Celebes are predominantly Muslims, but in smaller areas, there are Christian majorities, such as in Toraja and West Celebes—where 80% of the population is Christian—and some parts of Central Sulawesi. In the southern part of Celebes, such as in the diocese of Makasar, the number of Catholics reaches to 184,579. The island of Moluccas is split between Christian Protestants and Muslims. We have to remember that the boundaries between Christians and Muslims were already established on Ambon in 1663. The ratio of those two communities is 50%–50%. As such, the number of Catholics, in the diocese of Amboina, reaches to 113,588. As for the West Papua, it has Christian majorities. In the diocese of Merauke, there are 134,240 Catholic people, in that of Agats, 45,841, in that of Timika, 85,320, and in that of Manukwari-Sorong, 47,077.

The majority of the Christians, therefore, live in the eastern part of Indonesia. Annual Indonesian population growth is 1.8%, whereas annual Christian growth reaches to 2.4%. Concerning Catholic Church, there are 10 archdioceses and 27 dioceses, with 36 bishops. The data from the office of the Bishops' Conference of Indonesia show that the number of the diocesan priests reaches to about 1,220, whereas that of religious priests, about 1,720, that of the religious brothers about 1,030, and that of the nuns, about 8,130.

Christian-Muslim Encounter in Indonesia

Up till the independence, Christian-Muslim encounter in Indonesia was colored with economical and political interest. Thus, in sixteenth to eighteenth century, in the island of Moluccas, for example, the encounter took place due to the fact that people from those two communities made a great effort and competed each other to control the spices produced in Indonesia. Indeed, in those periods, there were missionaries who were sent to Indonesia to take care of the needs of the Spanish, the Portuguese as well as the personnel's of the VOC, in terms of religious affairs. Yet, their respectable work was not always accompanied with the good behavior from the sides of the Spanish and the Portuguese as well as the personnel's of the VOC. Consequently, Christianity was stigmatized negatively as a religion coming from a colonial product. The murder of a Muslim Sultan from Ternate named Hairun, in 1570, by the Portuguese, for example, had created a horrible situation, in such a manner that the Muslims, then, took revenge and killed the Christians, including the Christian king of Bacan and his people. In that moment, the Christians around Bacan had to face two dilemmatic options, between «to embrace Islam» and «to be killed».

As such, the personnel's of VOC had, somehow, a double standard in dealing with Islam. Jan Pieterszoon Coen, for example, on the one hand, created a bad image on Islam; but on the other hand, he did not want Muslims to leave Islam and change to another religion. Even, to create a good image, he could punish with a dead penalty to anyone who committed adultery with Muslims. In addition, as a way to get sympathy from the Muslims, in confronting their rivals, especially the Portuguese, the personnel's of VOC gave guarantee to the Muslims in terms of religious freedom. Unfortunately, the VOC policies were not always consistent. The good relationship that they tried to build with Muslims was then destroyed by themselves. An example of it was the time when, in 1621, the personnel's of VOC killed the people of Banda Neira, who are mostly Muslims, just because the people of Banda Neira made trading not with the VOC.

Conflict and encounter between Muslims and Christians in the time of transition from the VOC to the Dutch¹² was marked with the change of policies, about which, Dandels, for example, wanted to distinguish between politic affairs and religious ones. One of the parameters applied here, however, was put under the umbrella of civilization. The religion that did not bring its people in the direction of

12. J. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, 73-7.

civilization was then held in low esteem; and that was, in fact, the perception given by the Dutch to Islam. Accordingly, the perceptions of the Muslims to Christianity grew to be more negative. Apart from that, with the progress of the evangelization in Europe, the Dutch introduced some new policies on mission in Indonesia. The prohibition for the missionaries to spread Christianity among the people who had already embraced Islam, as their religion, was one of them. As such, from the side of Islam, there was a movement oriented to purification, like the Paderi. The movement had developed since 1803, as a result of the contact of the Indonesian Muslims with the Ulama's from Saudi Arabia, especially the followers of Wahabbism. The Paderi movement sought to maintain Islam in Indonesia from being «contaminated» or «infected» with other traditions, including local cultures and customs. The Paderi sought to combat various thoughts and practices that have made Islam in Indonesia not pure. Due to its relation, directly or indirectly, to colonialism, Christianity was then regarded in low esteem. The Paderi was, later on, followed by other movements, such as the Muhammadiyah, born in 1912, and the PERSIS, born in 1936.

The banner of Islam was sometimes risen up to give new spirit in fighting against the Dutch, like what took place in the war of Diponegoro (1825–1830) or the war of Aceh (1873–1907). Unfortunately, the fight against the Dutch was then considered as almost identical with the struggle against Christianity. As such, Dutch colonial policy tried to prevent Islam from becoming a focus of nationalism by co-opting the Javanese nobles known as *priyayi* and turning them into colonial administrators.¹³ It was, in fact, *Sarekat Islam* (the Islamic Union) that challenged Dutch colonial rule.¹⁴ Yet, one should take note that the struggle against the Dutch colonialism was supported not only by Muslim groups but also by Christian movements, such as *Perserikatan Kaum Christen* (Christians League), *Partai Kaum Masehi Indonesia* (Party of Indonesian Christians). Due to the struggle for independence, Indonesian Christians and Muslims could work together. This also took place during the Japanese occupation. In sum, the collaboration between Indonesian Muslims and Christians took place in a concrete way when the leaders from those two communities of believer, along with the Indonesia's founding fathers, worked together to shape the nation.

One should remember that the Indonesia's founding fathers chose Pancasila as a basis for the Constitution. As such, Pancasila consists of five core principles, namely:

13. Z. Abuza, *Political Islam and Violence in Indonesia*, op. cit., 14.

14. Ibid., 15.

Belief in the one supreme God, Just and civilized humanity, the unity of Indonesia, Democracy guided by the inner wisdom, and Social justice for the whole people of Indonesia. The first principle recognizes the role of religion in public life, but it does not mean that the state recognizes a certain religion—even Islam, as the religion of the majority of the Indonesians—to be the state religion. The freedom of every citizen to practice his or her faith is ensured in the Indonesian constitution. Indeed, the article 29 of the constitution says: «The state guarantees all persons the freedom of worship, each according to his/her religion or belief.» Belief in the one supreme God is therefore widely accepted, although we have to acknowledge that, as in any society, there are certain groups which are inclined to reject common wisdom.

Sukarno believed that multi-confessional Indonesia could never be a «unitary» state with Islam as its basis.¹⁵ This corresponds to what Hadikusumo emphasized, that «Indonesia is founded not on the basis of a certain religion.»¹⁶ In line with this, Soepomo explicitly said in his speech in May 31, 1945, «...in this unitary state, religious affairs are separated from political affairs; and thus, in this unitary state, religious affairs will be handled by a community of believers to which the matters are relating. In such kind of state, anyone has freedom to live his or her own religion... The group of majority and the group of minority will be surely delighted to live in such kind of state.»¹⁷ The decree of 1978 (TAP no. 2/MPR/1978 II) stressed the same idea, that «all of us (i.e. Indonesians) are aware that religion and belief in One God is the matter that has to do with a personal relationship with God in whom he or she believes.»¹⁸

Indeed, in the late 1940s and 1950s, after the Republic of Indonesia declared independence from the Dutch, the idea of Islamic statehood spread rapidly throughout the archipelago. Sukarno wanted to establish a secular state and importantly assuage the ethnic minority groups that dominated the outer islands of the archipelago. To that end, he controversially removed the draft preamble to the 1945 constitution—a statement that, while not turning Indonesia into an Islamic state, declares that there is a legal «obligation to follow Islamic *sharia* for its adherents.» This became known as «the Jakarta Charter» and was omitted by Sukarno from the final draft of the Constitution.¹⁹ In fact, some Muslims could not accept it, and the inclusion of the Jakarta Charter has

15. Ibid., 16.

16. M. Yamin, *Naskah Persiapan Undang-undang Dasar 1945*, Vol. I, 386.

17. Ibid, 117.

18. This idea was realized in a national program called P4 (*Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*: The guidance to live and put Pancasila in practice).

19. Z. Abuza, *Political Islam and Violence in Indonesia*, op. cit., 15.

always been a central political goal of many Muslims. We thus remember about the movement of *Darul Islam* (DI-Realm of Islam) started in 1947 by Kartosuwiryo—and was later on followed by Kahar Muzakar in South Celebes.

Three forces were thus involved in fighting for supremacy in Indonesia in those periods, namely DI secessionists, Sukarno's nationalist forces, and the Dutch. Accordingly, some Christian and Muslim leaders worked together to keep Indonesia as the common house for all people living in archipelago. Kasimo and Natsir are two among many important figures who made a great effort on it. The idea to refuse the establishment of *sharia* as the foundation of the legal system is largely combined with the idea to support Pancasila as a common platform for governing public life in a context that is multi-ethnic and multi-religious as well as multi-cultural, like Indonesia. On this point, a well-known dictum was expressed by Mgr. Soegiyopranoto, in inviting the Indonesian Catholics to be «one hundred percents Catholic and one hundred percents Indonesian.»

During the New Order period, Soeharto tried to use all means available, including religions, to keep him and his cronies in power. In the beginning, let us say around 1966–1973, Christians felt that they gained more benefit from the policies of the government. This was supported by the fact that many ex-members of the Communist Party or the political prisoners preferred to embrace Christianity than other religions. The role of Ali Murtopo with a group of Chinese-Christians belonging to the Center for Strategic and International Studies (CSIS), born in 1971, as the think tank of the New Order regime, has given impression that the Muslims were somehow discounted. Muslims felt that the government was not on their sides. Muslims and Christians were, in fact, involved in a dispute on some problems related to religious education, mix marriage and the building of the houses of worship. The government, then, tried to promote interreligious dialogue. This was begun in 1967, with Soeharto's program called *Musyawahar Antar Agama (Interreligious Dialogue)*.²⁰ And yet, it was carried out under government cooptation to find consensus for the sake of national stability. In some cases, interreligious dialogue was promoted just as a means to support the agenda of the regime. The Bishops' Conference of Indonesia at those periods tried to respond the situation by setting up a meeting, called MUKSI, as a way to give guidance for the Catholic Church of Indonesia that her main mission is to struggle for the benefit of all people in the nation.

20. See, the speech delivered by Soeharto on 30, November 1967, in H. Umar, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam* (Surabaya, Bina Ilmu, 1991), 393.

In the middle of the New Order period, the situations seemed to be the opposite. The pendulum appeared more on the side of Islam. It took place due to the fact that, in the mid 1980s, the economy was slowing and the system was increasingly mired in corruption. Soeharto turned to Islam as a means to help legitimize his regime. Thus, he increased public displays of religiosity, began speaking Arabic, went on the *haj* (the pilgrimage to Mecca) and promoted the so-called «green»²¹ generals to leadership positions in the military (*Tentara Nasional Indonesia*—TNI). The TNI's «green» faction manipulated religious tensions to waken democratic opposition to the New Order regime. It targeted and discredited moderate Muslims. Between 1988 and 1993, Soeharto tried to ally with Islamist hard-liners to counter the growing calls for democratization from a large portion of the population. In fact, in approaching the end of the New Order period, from 1994 to 1996, there were a number of violent confrontations between indigenous peoples of East Timor, Flores, and Borneo—whose majority were predominantly Christian—against Muslim migrants. Subsequently, at the end of the New Order regime, many bombs were exploded in the houses of worship. Moreover, the tragedy of Ambon (in Moluccas) and Poso (Central Celebes) broke out. By this, Christian-Muslim encounter in Indonesia seemed to be more complicated. On the one hand, Muslims and Christians murdered one another in Moluccas, but on the other hand, many people also made efforts by collecting humanitarian aid for both sides.

In addition, since 11 September 2001, Indonesia has been the victim of some major terrorist attacks that have killed many people, like in Bali (2002 and 2005) and around Jakarta (2003 and 2004). One of the more disturbing aspects of the sectarian violence that engulfed Moluccas and Central Celebes after the fall of Soeharto is the emergence of a number of armed and seemingly well-trained *mujahidin* groups, one of which was *Laskar Jihad*.²² The militant groups are all committed to implementing a more extensive version of *sharia* through public policy, issue by issue. We have to acknowledge that there have been *sharia* components in many key pieces of public policy legislation, including the Marriage Law, Penal Code, Education Law, and Anti-

21. The term «green» would mean «Islamic oriented.» The color «green» is used as the opposite of «red» pointing to secular nationalist. *Political Islam and Violence in Indonesia*, op. cit., 19.

22. Concerning *Laskar Jihad* (Jihad Paramilitary Forces), Jafar Umar as its founder said, «We founded this movement in order to support Muslims in eastern Indonesia. They were slaughtered by the thousands in Moluccas. The government did nothing to defend the Muslims. Subsequent governments did not defend them from Christian attacks.» Jafar was approached in January 2000 by Islamist sympathizers in the military with the message that they approved of his plans to escalate the armed campaign against the Christians in Moluccas. Indeed, when he disbanded the group in October 2002, Jafar asserted «there was no pressure on us from military to stop!»

Pornography Law. In fact, the *sharia* regional regulations have increased during the period 1999–2009, and they have now reached to 151 regional regulations.²³

As such, a survey conducted by a national daily news, *Kompas*, for 1540 holders of the telephone in some big cities in Indonesia shows that 40,1% of the respondents worried about the destruction of the nation due to the conflict among religions, whereas 27% worried about the conflict among the groups of ethnicity, 8,8% about the conflict among the supporters of the politic parties, 7,7% about the conflict between the poor and the rich, and 5,9% about the conflict between regions.²⁴ Yet, Indonesia has to face the danger of the destruction taking place in other areas of life as well. Regarding deforestation, for example, it reaches to 2 million hectares per year. Indonesia also suffered because of illegal lodging. It is not without reason that Theys Hiyo Eluay, the head of the presidium of Papua, was found dead on November 11, 2001. In the area of health, the data shows that 2,100, 000 wives and 3,700,000 babies are potentially affected by HIV/AIDS.²⁵ Moreover, poverty is always part of the problem in Indonesia. There were almost 36,000,000 Indonesians, and this means 18% of the population, do not get enough food.²⁶ Concerning education, the data shows that the number on the primary school students who have to drop out, every year, reaches to 18,600,000, while the number of the jobless people, to 42,000,000.²⁷

In facing those problems, inter-religious cooperation is no longer an option but a necessity! It was, in fact, the result of the symposium organized by the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, on 16–18, January 2003. This surely corresponds to the expectation of the Pope John Paul II, as it was expressed in his exhortation to the

23. In general, these *shariah* are designed to govern three aspects of public life, namely a) to eradicate social crimes especially prostitutions and gambling; b) to enforce ritual observances among Muslims such as reading the Qur'an, Friday congregations and fasting during Ramadhan; and c) to govern the way people dress up in public sphere—especially the head-veiling for women. These laws are controversial. The pros argue that these laws are legitimate in term that it give the people social/communal securities which the state unable to provide; and due to the fact that Muslim is the religion and cultural system of majority it is very logical to take Islam as a common moral umbrella. Meanwhile the cons contend that although Islam is the religion of the majority there are also non-Muslim among Indonesian and institutionally Indonesia is not an Islamic state, therefore the ratification of *Perda Sharia* betrayed national consensus agreed upon by the founding fathers of the republic. Cf. Dewi Candraningrum's working-paper «Perda Sharia and the Indonesian Women's Critical Perspectives,» presented at the conference on «Neue Willkuer gegen Frauen in Indonesien: Kontroversen um die Umsetzung der Regionale Scharia-Gesetze Perda Syariah (New Arbitrary against Women in Indonesia: Perda Sharia and Women's Rights)», 11, November 2006, held by SOAI (Suedostasien Informationsstelle, Asienhaus) and MATA Asien in Blick, at ÜBERSEEMUSEUM Bremen, Germany.

24. *Kompas*, 16, August 1999.

25. *Suara Pembaruan*, 6, September 2002.

26. *Kompas*, 13, November 2002.

27. *Suara Pembaruan*, 12, September 2002.

members of the post-Synod Council of the General Secretariat of the Synod of Bishops for the Special Assembly for Asia, «Catholics in Asia are a “small flock”. [In a] context that is multi-ethnic, multi-religious and multi-cultural, one in which Christianity is often perceived as foreign, dialogue is typical of the life of the Church in Asia.»²⁸ In this matter, one is aware that interreligious dialogue is not simply understood as a strategy to prevent the disintegration of the nation, or a reactive effort to deal with people of other religions in a given context, but primarily as an opportunity to manifest faith in daily life.²⁹ In sum, dialogue is an indispensable step along the path towards human self-realization ... both of each individual and of every human community.³⁰

In fact, a paradigm shift on interreligious dialogue has also taken place in Indonesia, especially with a movement sponsored by *Paramadina* Foundation, and the attempts made by INTERFIEDEI (Interfaith Dialogue in Indonesia) or MADIA (*Masyarakat Dialog antar Agama*: Society for Interreligious Dialogue). These groups have made efforts to promote interreligious dialogue as social critique in a way that can fight against poverty, injustice and fundamentalism.

The Role of the Indonesian Catholic Church

In the national level, the support of the Catholic Church in promoting interreligious dialogue as social critique can be seen clearly from the voice of the Bishops' Conference of Indonesia. Through the annual pastoral letters, the members of the Catholic Church are called for solidarity with all people of the nation. We can find them, for examples, in the letter of the year 1997 and 1999, as well as the letter of Easter 1999.³¹

28. <<http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=1942>>.

29. One could call to mind James Fowler's theory on the stages of faith development. Cf. J. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper & Row, 1981). Fowler argued that, in the two highest stages of faith development, believers enter into a personal relationship with God, in such a manner that they move from preoccupation with fixed truths to an openness to others' beliefs, and thus begin to search for universal values. On this point, the parameters of one's faith are not based on a certain cultural and religious background, but on universal values, such as love or justice. In light of Fowler's theory, one could say that interreligious dialogue, in which respect and openness to other believers are imperative, is necessary, because it is part one's faith development. By referring to universal values, one is called to mature one's faith to the point that concern is not simply limited to those who share the same religion as oneself. With this understanding, one would engage in interreligious dialogue with full of awareness of the meaning of encounter, rather than simply demonstrating tolerance to meet an external demand.

30. John Paul II, *Ut Unum Sint*, n.28.

31. Part of the pastoral letter of the year 1997 says: «Minority and majority have the same opportunity to do common good. Wherever we, as Catholics, are the majority, let the people of other religions feel secured and fully accepted by us. And, wherever we are a minority, let us remain open; even, to take

In reacting against the phenomena of violence throughout the country, the pastoral letter of Easter 2001 says:

We should not be brought into a negative sentiment that can destroy other ethnic groups or religions... All of us have religious teachings that encourage us to spread the seeds of love and throw out any form of violence, don't we? The death of a young Muslim, while protecting the parishioners of a church in East Java, last Christmas, is the proof and memory as well as strength that can encourage us to keep building harmony among all the believers.³² As such, the manifestation of the Catholic faith will cover the willingness to nurture true brotherhood and sisterhood, as a way to build a true way of proceeding, mutual support and attention for those who come from various groups, including those who have different religious background. This is, indeed, the manifestation of our Catholic trustworthiness to Jesus' teaching on love, namely to make a pilgrimage together with our Muslim fellows on the way to God!

Likewise, in commenting on the phenomena of the formulation of the *sharia* regional regulations, the message of the Synod of the Bishops' Conference of Indonesia, in 2001, says:

Beliefs, laws and morals are indeed the essence of Islam. Islamic Law for Muslims is «the Way to God.» Islamic Law comprehensively puts right the conduct and life of Muslims, in posing themselves as the servants of God. We understand and appreciate the efforts of the Muslims who want to live in a committed way according to «the Way to God,» as Christians endeavor to follow Jesus, about whom we believe as the Way, Truth, and Life. As such, St. Paul encouraged the Christians to do so, as it is written: «Do not let your love be pretense, but sincerely prefer good to evil» (*Rm* 12:9)... For this, we suggest that Catholics have courage to study and understand deeply the discussion on the problems related to Islamic Law; and then, we could join together with the members

initiative in building collaboration with the people and the prominent figures of other religions.» Part of the pastoral letter of the year 1999 says: «Dear brothers and sisters; let us praise the Lord, for He has opened our heart to find Him in the suffering humanity around us. Let us keep working together, so that the divine command for universal love becomes clearer as the guide of our life. To this end, let us try to take action in two complimentary ways, firstly, by working together for a movement that can unite people coming from various ethnic, religion, race and social level, and secondly, by working and walking together with those who are suffering, for they are not the objects, but rather the subjects with self-esteem and dignity. Even, they are the face and the representatives of God in this world.» As for part of the pastoral letter of Easter 1999, it says: «We need to re-study our own religious teachings and practice our faith as a way for us to love God and our brothers and sisters! Religion is, thus, neither outward appearances nor ritual ceremonies... We cannot live our religion as a tool to make separation and an instrument to create sentiments that can bring people into division. We are also proud that we found among many believers awareness and vitality in inter-cultural and inter-faith activities that give priority to the common interests of the whole nation.»

32. He is Riyanto, a 25-year-old Muslim fellow who was killed during his attempt to protect a church in Mojokerto, East Java, from a bombing attack related to an Islamic fundamentalist group. It is noteworthy that one could find the name of Riyanto in the liturgical calendar, on December 10, 2002, in one of the Dioceses in Spain. It is written: «MÁRTIR MUSULMÁN: El gesto heroico de Riyanto, un joven musulmán Indonesia, que dio su vida por salvar la de otros conciudadanos católicos, sucedió en la pequeña aldea de Mojokerto, en la parte oriental de la isla de Java.»

of other religions to discover the values that can pull this nation out from the turmoil and restore the wounded image of God.

The solidarity of the Catholic Church with the suffering people in Indonesia is also put into realization through her Crisis Center. The center tries to respond the challenges of the nation by making collaboration inter-religiously with anyone who has goodwill. The center invites any believer to be more aware of the crisis by starting from the basic value of humanity. This includes the work for helping the victims and survivors. In responding to the tragedy of the tsunami disaster in Aceh, for example, they tried to work out on the problem of emergency, rehabilitation and education, without rising up any Catholic banner. They try to develop, too, the social awareness among the members of the Church on the crisis that has to be faced by the nation. In doing so, they invite the people from any religious background to work together seriously in collecting the data and formulating as well as analyzing them critically. In line with this, the personnel's from the desk of interreligious affairs in the office of Bishops' Conference of Indonesia also try to build personal contact with the decision makers, and even make any effort to influence them in dealing with «justice.» In addition, they are involved in the discussion with other prominent figures on the problems related to laws or regulations.³³

At the level of diocese, many efforts have been made to show that the Catholic Church seriously takes responsibility in building interreligious dialogue. I just had recently an opportunity to accompany a group of layman and woman, as well as priest, who take in charge the desk of inter-religious affairs in their diocese. To tell you the truth, I am so impressed with their spirit and energy in promoting any form of inter-religious dialogue, through many kinds of activity. From the diocese of Amboina, for example, it is reported that they keep setting up training on non-violence movement for the youths. In doing so, they work together with the groups coming from various religious backgrounds. They are also working out, together with all the elements of the society, to make socialization on the problems related to HIV/AIDS and women trafficking for the youths from any part of Moluccas.

In addition, there are surely many personal efforts that have been made for promoting interreligious dialogue. I myself try to do something in relation to training. Thus, I run some training at the academic and non-academic level for various groups: laymen, scholastics, youths and university students, one of which is a one-month pro-

33. One of the recent discussions, with which they deal, is related to the proposed law on the contempt of religion.

gram called APTEP. By this, I have been motivated by myself to build encounter regularly with Muslims, invite them indirectly to follow up the program and thus, gradually, broaden the network.

Concluding Remarks

The dynamism of interreligious relation in Indonesia reveals a certain process. In the past, Christians and Muslims could work together to reach precious ideals, namely national independence. In the present and the future, for sure, we can also collaborate mutually, as our way of proceeding and manifestation of faith, to respond our momentous challenges, that is to say the stumbling blocks of the nation.³⁴

34. Fr. Heru Prakosa obtained his doctorate in Arabic and Islamic Studies in the Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies, in Rome, Italy (2006). He is lecturer at the Theology Department of Sanata Dharma University, in Jogjakarta, (Indonesia); lecturer at the Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)—Graduate School in the State University of Gajah Mada, Yogyakarta, Indonesia; coordinator of Muslim-Christian Dialogue in the Jesuit Conference of Asia-Pacific (JCAP) and an advisor for Father General of the Society of Jesus in ecumenical and interreligious dialogue especially with Muslims.

Cultura e società



La donna in Indonesia
è ancora soggetta a violenze

MARIANA AMIRUDDIN

Il male, la fede e la libertà per Søren Kierkegaard

ALBERTO SICLARI

La donna in Indonesia è ancora soggetta a violenze

MARIANA AMIRUDDIN

La seguente riflessione è stata proposta da Mariana Amiruddin a commento della Relazione Annuale della Commissione Nazionale contro la Violenza verso la Donna (Komnas Perempuan)¹ presentata durante la conferenza stampa realizzata nella sede della stessa Commissione a Jakarta, il 6 Marzo 2015. Il Komnas Perempuan è un organo istituito dal governo indonesiano nel 1998 con lo scopo di promuovere i diritti fondamentali delle donne e di opporsi ad ogni forma di violenza contro di esse. La spinta iniziale all'istituzione di tale Commissione è venuta dalla necessità di fare verità sui casi di violenza subiti da centinaia di donne di etnia cinese verificatisi durante i disordini del 1998 a Jakarta, a cui sono poi seguite le dimissioni del presidente Suharto. Pur essendo un organo istituito dallo stato, il Komnas Perempuan mantiene la sua natura indipendente e rappresenta una branca della Commissione Nazionale per i Diritti Umani. In base ai dati della relazione annuale per l'anno 2014, il Komnas Perempuan ha raccolto la documentazione di 293.730 casi di violenza (numero ovviamente stimato al ribasso perché in molti casi non viene fatta alcuna denuncia), superiore a quello del 2013 che era di 279.688. Delle varie forme di violenza sulle donne il 68% dei casi è stato riscontrato nel contesto delle mura domestiche, tanto che durante la conferenza stampa c'è chi ha concluso: «La propria casa non è un luogo sicuro per le donne» — Matteo REBECCHI.



Vi offro questa riflessione sulla *Relazione Annuale della Commissione Nazionale contro la Violenza verso la Donna (Komnas Perempuan)* a cui mi riferisco con l'acronimo CATAHU. Il CATAHU 2014, oggi reso pubblico, raccoglie dati riguardanti denunce, informazioni, processi e sentenze in tribunale, leggi antiche e nuove che hanno relazione con la violenza verso le donne. Si tratta di dati raccolti ed elaborati durante l'anno e che vengono pubblicati all'inizio del 2015.

La relazione CATAHU è un prodotto che corrisponde al mandato del *Komnas Perempuan* e si basa su osservazioni, indagini ed analisi fatte da diverse istanze, in quanto rappresentative della situazione generale dei casi di violenza verso le donne in Indonesia. Il CATAHU è il frutto del lavoro di molte persone che si impegnano, sia nel *Komnas Perempuan*, e cioè i vari commissari ed impiegati, come anche i diversi collaboratori rappresentati da istituzioni statali che accompagnano e sostengono le vittime, istituzioni educative

1. *Kekerasan Terhadap Perempuan: Negara Segera Putus Impunitas Pelaku. Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2014*, Komnas Perempuan, 6 Marzo 2015.

e, naturalmente, organizzazioni non governative.

Leggendo la relazione, molte cose riscontrate dal *Komnas Perempuan* mi sembrano uniche, sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo. Alcune realtà rilevate non erano finora immaginate da molti, anche dagli stessi esperti dei problemi della pari dignità dei sessi, per cui possiamo immaginarci quanto siano ancora più sconosciute al grande pubblico. I casi riscontrati si riferiscono a situazioni diffuse in diverse zone dell'Indonesia, e si basano su denunce raccolte dal *Komnas Perempuan* e su dati riguardanti sentenze dei tribunali. Sono sempre più numerose le richieste di divorzio su iniziativa delle donne, per le quali spesso esso risulta essere una via di uscita particolarmente efficace per liberarsi dalla violenza domestica, più idonea rispetto alla possibilità concreta che il marito venga arrestato. I casi di divorzio sono molto numerosi e la maggior parte di essi ha una storia segreta, occultata dalla stesse persone richiedenti, e cioè delle mogli. Sono segreti riguardanti percosse, violenza, disagio, poligamia, violenza sessuale ed altro.

Naturalmente quello che viene riportato non può condurre ad una conclusione univoca. All'analisi sociologica va aggiunta quella del *gender* e la prospettiva particolare che origina dall'esperienza di essere donna, per cui le conclusioni sono stratificate e in continua evoluzione. Si incontreranno sempre nuove forme di violenza e perciò si rende necessario un continuo ripensamento del concetto di giustizia per le vittime. La speranza è che dal riscontro e dall'analisi dei fatti, lo Stato possa più facilmente prendersi carico, ostacolare, e finalmente estirpare queste forme di violenza. Naturalmente, non solo lo Stato, ma anche la coscienza della società intera deve dare il suo contributo per debellare quegli atteggiamenti e comportamenti che possono indurre facilmente alla violenza verso le donne.

La violenza verso le donne è una realtà molto vasta e profonda, e per questo, il concetto di giustizia verso la donna deve essere altrettanto approfondito. La relazione CATAHU è riuscita a descrivere i fatti in maniera eccellente. A parte i limiti e i meriti dello strumento — che andrà naturalmente sempre migliorato dal *Komnas Perempuan* — la relazione CATAHU rimane dunque uno strumento assolutamente necessario ed di prima linea.

Secondo i riscontri fatti dal *Komnas Perempuan*, durante l'anno 2014 la vita delle donne ha sperimentato difficoltà in diversi settori, sia domestici che pubblici, e tali situazioni problematiche sono da considerare propriamente come casi di violenza contro le donne. Nel campo politico, ad esempio, durante la campagna per le elezioni del Presidente della Repubblica Indonesiana del 2014, anche se la rappresentanza politica nello svolgimento delle votazioni era garantita, tuttavia si sono verificate intimidazioni subite

da candidate alle elezioni regionali ad Aceh e in Nusa Tenggara Timur, come pure la sottrazione di voti a candidati donna alle regionali della Papua. In riferimento a tali fatti, il *Komnas Perempuan* ha raccolto le firme per un Manifesto Politico presentato al Presidente della Repubblica Indonesiana Jokowi e al vicepresidente Jusuf Kalla.

Nella vita privata, le donne sperimentano un genere di violenza che difficilmente ottiene giustizia. Molti sono i casi di violenza sessuale, e nel momento in cui le vittime si rivolgono alla giustizia sono costrette a lottare per poter dimostrare quello che hanno subito.

Uno di questi casi è quello di una donna disabile che ha subito violenza sessuale ed il cui stupratore non ha ammesso il delitto, per cui si rendeva necessario il test del DNA che naturalmente avrebbe dovuto essere gratuito. Il *Komnas Perempuan*, rendendosi conto di questa necessità, ha chiesto al Ministero della Sanità di provvedere gratuitamente al test, ottenendo risposta favorevole.

Inoltre, la gente comune non si rende conto che nella realtà la violenza sessuale non è generalmente perpetrata da persone sconosciute, ma piuttosto da persone molto vicine alla vittima. È questo il caso in cui è coinvolto Sitok Srengeng, nel quale l'autore della violenza era conosciuto molto bene dalla vittima, e ciò ha fatto presumere che la donna non fosse priva di difese. Per questo motivo, il comportamento di Sitok è stato archiviato come un semplice atto sconveniente.

Ancor peggiori sono le situazioni in cui si arriva ad agire da giustizieri nei casi di accusa di adulterio, cosicché le donne subiscono violenze sessuali particolarmente effrate, come nel caso che ha coinvolto alcune persone di Gampong Lhok Bani Kota Langsa nella provincia di Aceh. Una vedova era stata accusata di aver accolto in casa sua un uomo sposato, e così otto uomini l'hanno trascinato via per poi violentarla a turno.

Per tutto ciò il *Komnas Perempuan* richiama l'attenzione dei governi locali sulle leggi discriminanti verso le donne, e ricorda che la legge 11 del 2006 sul governo della regione di Aceh, ha affidato al governo locale il compito di garantire la protezione delle donne. È in seguito a questa legge che ora sono approvate leggi locali nell'Aceh sulla Protezione delle Donne (Can. 6 dell'anno 2006).

Autori di violenza sessuale, che spesso si verifica all'interno del matrimonio, sono anche persone molto in vista nella società come pure funzionari pubblici. Tra questi si possono citare i casi che hanno coinvolto il Sultano del territorio di Solo, esponenti religiosi, membri del parlamento ed altri.

Riguardo alla Violenza Domestica (KDRT), vi è il caso particolare di una donna di 17 anni, già sposata, che ne è diventata vittima, ma che è stata criminalizzata fino al punto

da venir considerata agente di violenza a causa di un'interpretazione patriarcale dei ruoli domestici, secondo la quale una moglie che intende continuare a frequentare la scuola automaticamente disattenderebbe ai suoi doveri coniugali.

Riguardo al mondo del lavoro, la violenza verso le operaie immigrate e le domestiche è costante e rientra nell'ambito del traffico di esseri umani. C'è stato il caso di un poliziotto, Rudi Soik, che aveva scoperto una rete di traffico di donne, cosa che inizialmente ci aveva riempiti di ottimismo, ma che alla fine si è risolto addirittura nella sua incriminazione ed arresto.

Un'altra situazione riguarda le zone di conflitto per cause politiche, comprese quelle in cui gli scontri si verificano in territori ricchi di materie prime, in cui le donne ne subiscono le conseguenze violente, come nel caso accaduto in seguito al conflitto tra gruppi etnici a Mimika, Papua, nel quale una donna ha subito l'asportazione del seno.

Tuttavia, il *Komnas Perempuan* non ha raccolto solo dati negativi. Nel 2014 la Commissione ha anche riscontrato alcuni successi in campo legislativo nei quali lo Stato è riuscito a sostenere l'impegno di contrasto alla violenza contro le donne, e anche nel fatto che le donne hanno avuto più facile accesso e opportunità di ottenere giustizia. Ma nonostante tali risultati, molte sono ancora le situazioni bloccate a metà strada, come nel caso delle leggi discriminatorie denunciate dal *Komnas Perempuan* a partire dal 2009 e che in nessun caso sono state revocate, e che anzi stanno aumentando di numero.

Dov'è la giustizia per le vittime della violenza contro le donne? Come ottenerla?

Innanzitutto bisogna individuare il tipo di violenza, conoscerla, vederne le cause e gli effetti, e soprattutto avere coscienza della chiave del problema e cioè che l'ingiustizia è dovuta alla disparità della dignità dei sessi prodotta da miti e ruoli, frutto di una struttura sociale secondo la quale la donna, a tutt'oggi, occupa una posizione di inferiorità. Come quelle mogli che desiderano continuare la scuola e/o vogliono lavorare e per questo vengono accusate di disattendere gli obblighi domestici. Donne accusate di adulterio che vengono prese, trascinate via, e non di rado anche violentate da chi le ha colte in flagrante. Le domestiche diventano schiave. Le immigrate sono sfruttate, costrette alla povertà in paesi stranieri perdendo la possibilità di poter tornare a casa loro. Le donne vittime di stupro vengono ancora considerate colpevoli di ciò che hanno subito.

Presento queste note sperando che possano influire positivamente sulla volontà di tutte le parti, ed in particolare di quella dello Stato, affinché si faccia qualcosa perché tutto ciò abbia termine.²

2. Mariana Amiruddin è membro Commissione Nazionale contro la Violenza verso la Donna. Ringraziamo il p. Matteo Rebecchi per la traduzione dall'indonesiano.

Il male, la fede e la libertà per Søren Kierkegaard

ALBERTO SICLARI

Ricordando che «nel mondo superno ogni essere è tutto l'essere, ma ogni cosa di quaggiù non è tutte le cose»,¹ Plotino ci dà anche un lucido commento delle parole di Montale, che canta «il male di vivere» e assieme «la divina Indifferenza».² «Il male di vivere» è il modo di esistere del «quaggiù», una vicenda intrecciata di vita e di morte, di bene e di male. «La divina Indifferenza» possiamo pensarla come il punto di vista di un Dio che tutto vede e comprende nella sua unità, senza turbamenti e senza preferenze.

Per liberarsi dal male l'uomo dovrebbe dunque far proprio questo sguardo divino, distaccarsi dal mondo e distaccarsi da sé, essere nel mondo senza essere del mondo, con tutta la paurosa ambiguità che grava su questa «indifferenza». Si può andare infatti dall'irreligioso neutralismo (*Neutralisme*) ipotizzato da Harald Høffding, per cui «gli uomini, convinti della sua perfetta, infinita indifferenza di fronte a tutto ciò cui si dà il nome di valore, assisterebbero al cammino dell'universo come passivi spettatori», all'imperturbabilità di cui parla Meister Eckhart. Come ha fatto osservare uno studioso della mistica, Eckhart «può... serenamente scrivere che, se in noi è presente il *Lògos*, il nostro cuore non si turba neppure se si vedono uccidere davanti a noi le persone più care».³ E si può giungere al nichilismo di Kirillov, il più filosofo dei demòni dostoevskijani, che, forzando la comune semantica del termine «bene», sostiene che tutto è bene per chi sa che tutto è bene: lo stupro della bambina, la condanna dello stupratore, la sua esecuzione. Lo sguardo divino non dà spazio al turbamento. E non dà spazio, sembra, alla fede. Nell'unione mistica la protensione che caratterizza qualsiasi fede è inimmaginabile.

Il fatto è che non tutti e non sempre gli uomini sono alla meta. Lo stesso Plotino, il mistico razionale per eccellenza, soltanto quattro volte si sarebbe accostato e unito «al Dio che è sopra tutte le cose».⁴ Normalmente, anche l'uomo di temperamento mistico è

1. Plotino 2015: «Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα, τὰ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον».

2. «Spesso il male di vivere ho incontrato: / era il rivo strozzato che gorgoglia, / era l'incartocciarsi della foglia / riarsa, era il cavallo stramazzone. / Bene non seppi, fuori del prodigio / che schiude la divina Indifferenza: / era la statua nella sonnolenza / del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato», Eugenio Montale, *Spesso il male di vivere ho incontrato*.

3. M. Vannini, *Tesi per una riforma religiosa* (Firenze: Le Lettere, 2006), 130.

4. Cfr. Porfirio, *La vita di Plotino e l'ordine dei suoi libri*. In Plotino, *Le Enneadi*, introduzione, testo critico, traduzione e note di Giuseppe Faggini, I-III (Milano: Istituto Editoriale Italiano, 1947), I, 63.

per via, e non può fare a meno della fede, non può rinunciare a porsi domande sul senso della vita cui si possono dare soltanto risposte di fede. Nessuna fra le forme della «divina Indifferenza» sembra occupare in ogni momento e a tal punto il cuore umano da escluderle.

Høffding, per il quale l'ipotizzato neutralismo sarebbe «l'opposto assoluto di ogni religione», non riusciva a immaginare un mondo dove la questione stessa del suo senso fosse scomparsa e il sentimento religioso, che chiamava anche poesia della vita, fosse affatto assente.⁵ E, a ben guardare, pure Eckart e Spinoza e Kirillov trascorrono la loro esistenza con l'aiuto di una fede. All'affidamento l'uomo non può sottrarsi; sebbene cerchi, s'intende, di sostenerlo con gli argomenti che può portare. L'esistenza si snoda attraverso un continuo confidare in realtà e dimensioni che si ritengono appunto affidabili: oggetti materiali, entità viventi, altri uomini, e infine il *deus sive natura* dello scienziata o di certa mistica, oppure il Dio trascendente o persino l'Arbitrio (*Svoevolje*) di Kirillov, la sublimazione dell'ostinata disperazione del peccatore kierkegaardiano. Ci si affida fidando anche sulle ragioni di cui si dispone; in nessun caso, però, queste costituiscono una garanzia assoluta. Nessuna esperienza o conoscenza permette, infatti, di penetrare nell'ultimità della realtà in cui «viviamo, ci muoviamo, ed esistiamo».⁶ Lo sa anche il nichilista Kirillov, che si dice «obbligato a credere di non credere»⁷ e lo sa il debolista Gianni Vattimo col suo «credere di credere».

La fede per Kierkegaard

E lo sapeva molto bene Søren Kierkegaard, che, valorizzando forse al limite questa consapevolezza, interpreta la complessità paradossale della realtà, la sua unità e la sua pluralità lacerata, come frutto di un'effettiva compresenza di alterità irriducibili, e su questa

5. H. Høffding, *Religionsfilosofi* (København, Det Nordiske Forlag: Bogforlaget Ernst Bojesen, 1901), 203–4: «L'opposto assoluto di ogni religione non sarebbe il pessimismo, e nemmeno l'ottimismo, ma il neutralismo (*Neutralisme*); allora ogni determinazione di valore all'interno degli scenari umani verrebbe assolutamente meno, e gli uomini, convinti della sua perfetta, infinita indifferenza di fronte a tutto ciò cui si dà il nome di valore, assisterebbero al cammino dell'universo come passivi spettatori. Secondo me, è difficilissimo stabilire se un tale neutralismo possa realmente esistere. Anche in chi è soltanto un semplice spettatore, col sorgere di una disposizione spirituale di natura intellettuale od estetica (per tacere dell'etica), si fa strada uno stato d'animo (*Stemning*) con accenti religiosi; il reale possiede un valore particolare per il semplice fatto che la visione o l'intelligenza che ne abbiamo ci procura della gioia, e la nostra concezione del mondo riceve, nostro malgrado, quel riflesso di maggiore o minore chiarezza che questi valori intellettuali od estetici vanno proiettando.»

6. *Atti* 17,28.

7. F. M. Dostoevskij, *Besy* (Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomah, 10, Leningrad: Nauka, 1974), 472: F. M. Dostoevskij, *I demòni*, <http://followers.altervista.org/i_demoni.F.M.Dostoevskij.pdf>.

convinzione elabora anche la propria comprensione del male e del suo unico possibile rimedio: la fede in Cristo. L'ultimità è per lui, notoriamente, il Dio dei cristiani, termine di una fede, paradossale e spesso contestata, che trae connotazioni specifiche dalla tradizione evangelico-luterana. Per mettere a fuoco che cosa fosse il male per Kierkegaard e perché questa fede ne fosse l'unico possibile rimedio qualche richiamo a Lutero è perciò necessario.

Lutero è espressione di un mondo che sta nascendo, ma anche della fine di un mondo e delle sue certezze: vive in un'epoca di trasformazioni e angosce profonde, nella quale quanto era parso salda realtà si rivela spesso fragile o illusorio. Distruzioni ed efferatezze, accompagnate dal timore della morte e della dannazione, sono all'ordine del giorno. La follia degli uomini, tutti per Lutero intimamente peccatori, attraversa il creato e sembra contaminarlo senza speranza.

Il problema che viene a imporglisi — centrale in tutta la sua riflessione — del male e del rapporto con il male oltre che dell'uomo della divinità, è da Lutero affrontato *ex professo* anche nelle battute finali del *Servo arbitrio*, dove espone le sue convinzioni sulla questione della giustizia e della giustificazione di Dio di fronte appunto alla constatazione dell'incombente realtà del male e, in un nesso inestricabile, del peccato. Quanto Lutero dice comporta la radicale distinzione dei punti di vista dell'uomo e di Dio. È una negazione della sensatezza di ogni umana teodicea, è però anche l'affermazione di una sorta di teodicea assoluta che soltanto alla fine dei tempi, nello splendore della gloria di Dio, risulterà evidente all'uomo, richiamato per altro verso alla consapevolezza della propria insuperabile condizione di peccatore. Le sue idee si possono così riassumere: la tessitura della realtà ha un'intima assoluta coerenza, nota soltanto a Dio, che si manifesterà alla fine dei tempi con la sua gloria ma che per l'uomo ora, nonostante la Rivelazione, non è affatto evidente. La comprensione di questo disegno alla luce della ragione umana è del tutto inadeguata, e inadeguata è la valutazione che l'uomo può darne sulla base del proprio sentimento della giustizia. I criteri di cui dispone sono sempre, infatti, come Lutero di continuo ripete, espressione della sua pretesa di voler riposare su se stesso, della pretesa, alla fin fine, di voler essere lui, l'uomo, il giudice dell'opera di Dio e di Dio stesso. Una pretesa folle, che è la sostanza del peccato e di ogni male.

Kierkegaard e la sua concezione del male, della fede e del loro rapporto vanno compresi su questo sfondo; ma con una sostanziale correzione, per cui il luterano Kierkegaard finisce col trovarsi d'accordo anche con la più nota controparte di Lutero, Erasmo, l'autore del paradossale *Elogio della follia* ma anche di quel *Liberio arbitrio* contro cui il Riformatore scrive appunto il *Servo arbitrio*. Come per Erasmo, così per Kierkegaard l'uomo

può e deve fare qualcosa per «collaborare» con Dio: deve in ogni caso costruirsi una disposizione alla scelta schietta e responsabile, sorretta dalla consapevolezza dei limiti del proprio sapere; e deve anzitutto, servendosi della propria ragione e della propria libertà, rinunciare senza compromessi all'ipocrisia.

Un Kierkegaard, dunque, guidato dalla ragione e paladino della libertà? Non soltanto questo ma anche, contro uno stereotipo corrente, questo. Harald Høffding, che con la sua interpretazione ha avuto un peso non indifferente nella comprensione di Kierkegaard, ha sostenuto che per lui «la fede può nascere solo per mezzo di un atto del tutto arbitrario, che assume una forma più o meno spasmodica».⁸ Ma la fede, secondo Kierkegaard, «è l'immediatezza *dopo* la riflessione»,⁹ e il suo spazio è preparato da «buone ragioni», ben riassunte in un appunto dei primi mesi del 1847. Vi si legge: «Qualora la scienza *umana* non voglia riconoscere che c'è qualcosa che essa non può capire, o, per essere ancora più precisi, qualcosa di cui essa con chiarezza può capire che non può capirlo, allora tutto viene confuso. L'uomo in quanto conoscente ha dunque il compito di capire che vi sono e quali sono le cose che non può capire. L'uomo in quanto conoscente si dà in generale tanto da fare per capire e capire; ma se vuole anche fare lo sforzo di capire se stesso deve semplicemente stabilire il paradosso. Il paradosso non è una concessione, ma una categoria, una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente, conoscente, e la verità eterna».¹⁰

La paradossalità è «una categoria, una determinazione ontologica» dell'esistenza dell'uomo, che si riflette anche nelle elaborazioni della scienza e della conoscenza in genere: è una cifra della realtà, che non può essere compresa sino in fondo. Cercando di risolverla in concetti o in numeri si trascura l'elemento essenziale della sua concretezza. Paradossale è anzitutto il divenire, la temporalità dell'esistere. Altra cosa dal movimento del pensiero, il divenire è un passaggio in assoluto inesplicabile da una determinata forma d'esistenza a un'altra. Non riconoscergli questo carattere ha implicazioni esiziali sul piano etico e sul piano religioso, ma anzitutto, se la ragione deve rispettare la realtà, è teoretica-

8. H. Høffding, *Religionsfilosofi*, op. cit., 117.

9. NB 4:159, SKS, 20: 363, *Pap.* VIII 1 A 649, 1848: «Thi Troen er Umiddelbarheden *efter* Reflexionen», corsivo mio.

10. NB 1:25, SKS, 20: 89, *Pap.* VIII 1 a 11, 1847: «Naar *menneskelig* Videnskab ikke vil erkjende at der er Noget den ikke kan forstaae, ell. endnu *nøiagtigere*: Noget hvorom den med Klarhed kan forstaae, at den ikke kan forstaae det: saa er Alt forvirret. Det er nemlig en Opgave for den msklige Erkjenden at forstaae at der er, og hvilket det er, den ikke kan forstaae. Den menneskelige Erkjenden har gemenligen travlt med at forstaae og forstaae, men hvis den vil tillige gjøre sig Umage for at forstaae sig selv: maa den ligefrem etablere Paradoxet. Paradoxet er ikke en Concession, men en Kategorie, en ontologisk Bestemmelse, der udtrykker Forholdet mellem en eksisterende, erkjendende Aand og den evige Sandhed».

mente insostenibile. Il bersaglio diretto di Kierkegaard è l'hegelismo, analoghe obiezioni si possono muovere però allo scientismo: le scienze della natura, e anzitutto la fisica che ne sta alla radice, comportano un riduzionismo metodologico senza il quale la trattazione in termini quantitativi dei loro oggetti non sarebbe possibile. In tal modo, però, la complessità del divenire (*vorden*), e in particolare del venire all'esistenza (*tilblivelse*), finisce con l'essere ignorata. Costatazione alla quale si collega il rilievo che l'esperienza della realtà è caratterizzata non meno dalla discontinuità che dalla continuità, e che questo sempre di nuovo impone all'uomo l'onere e gli dà il privilegio della scelta.

La scelta e la fede

La scelta condotta con la consapevolezza dei limiti del sapere è così riconosciuta come la categoria per eccellenza dell'umano esistere, e la fede in Dio è vista come il suo compimento positivo. L'ideale realizzatore di tutto ciò, al di fuori del Cristianesimo, è per Kierkegaard Socrate, in particolare il Socrate della *Postilla*, il ragionatore che davanti all'evidente compresenza nella realtà di bene e di male, di senso e di non senso, punta tutto su Dio, e su questa fede costruisce la sua esistenza. Nel 1848 Kierkegaard dichiarerà di non capire come un apostolo possa sapere di essere chiamato da Dio, ma di poter capire in termini socratici (*socratisk*) il rapporto a Dio e a Cristo di un uomo comune. Per l'uomo comune «lo schema» del rapporto di fede, anche della fede cristiana, è dunque socratico. Riallacciandosi a quanto detto nella *Postilla*, Kierkegaard osserva: «Socrate non sapeva con certezza se ci fosse un'immortalità (quella mente sottile sapeva bene che l'immortalità è una determinazione dello spirito, ed è *eo ipso* dialettica, e d'altro canto al di là di ogni certezza immediata. Neppure quindi sapeva se era immortale — cosa che tanti somari fanno invece perfettamente — lui, per contro, sapeva quel che diceva). Ma la sua vita esprime che l'immortalità c'è e che lui è immortale. La questione dell'immortalità, dice, mi occupa così infinitamente che su questa possibilità *io punto tutto*». Analogo sarebbe il rapporto a Cristo del cristiano. Qui Kierkegaard non considera la differenza fra l'incertezza dell'esistenza dell'oggetto della fede socratica e la paradossalità assoluta dell'oggetto della fede cristiana su cui la *Postilla* insiste, porta invece l'attenzione sull'impossibilità di avere la certezza immediata della realtà della propria fede che — mentre è e resta una grazia — *a parte hominis* consisterebbe proprio in «questo infinito preoccuparsi che ti tiene all'erta nell'arrischiare tutto».¹¹

11. NB 5:30, SKS, 20, p. 382, *Pap.* IX A 32: «Socrates vidste ikke med Bestemthed om der var en Udødelighed. (O, den Skjelm, thi Sagen er, han vidste at Udødelighed er en Aandens Bestemmelse, og eo ipso dialektisk,

La fede socratica e la fede cristiana sotto questo profilo non differiscono. Anche la contrapposizione socratismo-cristianesimo, che è il tema delle *Briciole filosofiche*, intercorre di fatto fra il cristianesimo e uno sviluppo improprio del socratismo che, attraverso il platonismo, si conclude nell'hegelismo diffuso fra i teologi dell'epoca di Kierkegaard.¹² Ma le considerazioni svolte in quello scritto, e con più chiarezza nella produzione successiva, mettono in luce come Kierkegaard abbia visto nella posizione ben intesa di Socrate un'effettiva preparazione al Cristianesimo e una sua indispensabile difesa. Per questo è giunto a scrivere, dopo aver dichiarato di attenersi al metodo socratico: «Certamente Socrate non era cristiano, lo so bene, ma sono convinto che lo è diventato».¹³ Nell'interpretare Kierkegaard non si può trascurare la sua radicata convinzione del carattere paradossale dell'esistenza. Paradossale non è infatti quell'assurdo la cui evidente insensatezza è trasparente per la ragione, ma l'inesplicabile, dove la ragione umana incontra i propri limiti.¹⁴ Socrate è il modello umano di Kierkegaard perché, ben conoscendo questi limiti,

og paa den anden Side af al umidd. Vished. Saa om han end ikke vidste, hvorvidt han var udødelig—hvilket saa mange Dosmere—ganske bestemt vide, saa vidste han derimod hvad han sagde.) Men hans Liv udtrykker, at der er Udødelighed og han udødelig. Dette med Udødeligheden siger han, beskæftiger mig saa uendeligt, at jeg sætter alt ind paa dette dersom. Saaledes med Forholdet til Xstus. Et Msk. prøver med sig selv om Xstus er ham Alt, og saa siger han, herpaa sætter jeg Alt ind. Men en umiddelbar Vished om mit Forhold til Christus kan jeg ikke faae. Om jeg har Troen, kan jeg ikke faae en umiddelbar Vished om—thi at troe er jo netop denne dialektiske Svæven, der idelig i Frygt og Bæven dog aldrig fortvivler, Troen er just denne uendelige Selvbekymring, der holder En vaagen i [at] vove Alt, denne Selvbekymring om man ogsaa virkelig har Troen—og see just denne Selvbekymring er Troen.»

12. Secondo J. Stewart, la critica del concetto di mediazione sviluppata nelle *Briciole* sarebbe rivolta in particolare contro Martensen e sosterrebbe, nel dibattito fra i due, la posizione (ragionevolmente) soprannaturalistica di Mynster. Alcuni aspetti della descrizione kierkegaardiana del paradosso sarebbero quanto mai simili alla descrizione hegeliana della mediazione. Cfr. J. Stewart, «The Paradox and the Criticism of Hegelian Mediation in "Philosophical Fragments"», in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004). A. Waaler e Ch. Fink Tolstrup, proseguendo sulla linea interpretativa avanzata da P. Lübke, che collega la prova omiletica con le opere di Climacus, sostengono invece che già nelle *Briciole* esiste un profondo disaccordo teologico fra Kierkegaard e Mynster a proposito del rapporto fra fede e ragione. Cfr. P. Lübke, «Guds og verdens visdom: Troen og forargelsen hos Kierkegaard, Mynster og Martensen», in *Filosofiske Studier*, C. A. Reitzel, 1994, 131–95 e A. Waaler e Ch. Fink Tolstrup, «"Philosophical Fragments"—in Response to the Debate between Mynster and Martensen», in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004), 208–34.

13. «Sandt han [Socrates] var ingen Christen, jeg veed det, medens jeg rigtignok ogsaa holder mig overbeviist om, at han er blevet det.» SFV, SKS 16: 36.

14. NB 15–25, SKS, 23: 23–4, *Pap.*, X 2 A 354, 1850: «L'attività della ragione consiste proprio nel conoscere (*at kjende*) il paradosso in modo negativo — ma non di più... Questo concetto dell'inverosimile, dell'assurdo, si dovrebbe allora svolgere: perché è una superficialità (*Overfladiskhed*) il credere che l'assurdo non sia un concetto e che all'ambito dell'assurdo appartenga in modo uguale qualsiasi genere di absurdità. No, il concetto dell'assurdo consiste proprio nel comprendere (*at begribe*) che non si può e non si deve comprendere. Una determinazione concettuale negativa, ma altrettanto dialettica come qualunque principio positivo. L'assurdo, il paradosso, è costruito (*sammensat*) in modo tale che la ragione non può con le sue forze risolverlo e mostrare che non ha senso. No, esso è un segno, un enigma, un enigma di sintesi (*en Sammensætningens Gaade*), di cui la ragione deve dire: non posso scioglierlo, concepirlo, ma non ne consegue affatto

sa e confessa di non possedere la verità e tuttavia in essa crede e ad essa si affida senza riserve, saggiando la realtà del suo affidamento con la coerenza del pensare e dell'esistere e fra il pensare e l'esistere.

Sul male e sulla fede

Il male, anche Montale ce lo ricorda, sembra connesso alla limitatezza e caducità di ogni forma esistente, per cui potremmo ben dire, di contro al noto enunciato della fisica, che tutto si crea e tutto si distrugge. Le figure della realtà sono effimere, e la sofferenza e la morte sono fedeli compagne della vita, sembrano appartenere al vivere. Per essere efficace, l'idea che tutto ciò non abbia spessore ontologico richiederebbe il venir meno di ogni valutazione negativa che stende la propria ombra sull'esistenza, e nello scenario kierkegaardiano richiederebbe l'uscita dalla temporalità, costitutiva dell'uomo, *sintesi di tempo ed eternità*.

Per Kierkegaard il problema del male viene però in piena luce col male morale, che cresce sul limite metafisico dell'esistenza: qui domina la scena una seconda relazione costitutiva dell'uomo, il rapporto fra necessità e libertà, o anche fra necessità e possibilità, ed è sotto questo profilo che la temporalità si definisce con chiarezza. L'uomo, infatti, non si trova soltanto dato a se stesso, ma entro i limiti di questa datità deve scegliere fra possibilità diverse, scegliere di divenire quel che vuol essere, di formarsi in un modo piuttosto che in un altro, non meno possibile del primo. E la scelta che sta alla base di ogni particolare scelta esistenziale e la qualifica verte, naturalmente, sul fondamento: nel rapportarsi a se stesso l'uomo può volersi fondare sul potere che lo ha posto oppure su se stesso; *volere, quest'ultimo, come Lutero sosteneva, in cui consistono il male e il peccato*. Il male nella sua essenza ultima, il peccato, è per Kierkegaard proprio la volontà dell'uomo di non essere soltanto *nel* principio, ma di essere *il* principio. Ed è peccato in quanto e per quanto l'uomo sia consapevole di non poter essere il fondamento di se stesso.

In entrambi i casi, va notato, l'uomo fa una scelta e compie un atto di fede. L'ultimità, sia essa il Dio trascendente o il nulla valoriale, l'Arbitrio, non può essere compresa, ma

che sia un nonsenso. S'intende, se si abolisce "la fede" e si fa sparire tutta questa sfera, la ragione diviene presuntuosa (*indbildsk*) e magari finisce col concludere: *ergo*, il paradosso è il nonsenso.... In generale, è un errore di fondo credere che non vi siano concetti negativi. I principi più alti di ogni pensare, o la loro dimostrazione, sono negativi. La ragione umana ha dei confini; è lì che stanno i concetti negativi. I combattimenti di confine sono negativi, cioè repulsivi». Cfr. anche C. S. Evans, «Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism?», in *Revista Portuguesa de Filosofia, Horizontes Existenciários da Filosofia, Søren Kierkegaard and Philosophy Today*, 2008/64, 2-4: 1021-35.

soltanto creduta. Lo stesso nichilismo, come ci ricorda Dostoevskij, è una fede. Il «credere di non credere» di Kirillov fa il paio, significativamente, con il titolo dato da Vattimo al suo autobiografico *Credere di credere*. L'ultimità è sempre oggetto di fede, e di una scelta che si ripropone in ogni istante.

La malattia per la morte

Sono tesi sviluppate, come è risaputo, appunto nella *Malattia per la morte*.¹⁵ In sostanza, l'uomo senza fede in Dio è un disperato fedele di se stesso. Disperato perché il suo voler essere l'*arché* giovannea è un conato senza speranza. Anti-Climacus osserva che chiunque non abbia la fede in Dio è disperato, anche chi non creda di esserlo.¹⁶ Ma osserva poi che il potenziamento della disperazione, il peccato, raggiunge il suo vertice col rifiuto della Rivelazione, dopo che all'uomo è stata rivelata la sua condizione ed è stata data la possibilità della vera fede.¹⁷ Il peccato, radice e culmine di ogni male, non è dunque un difetto ma una presa di posizione, per cui l'uomo scientemente, volutamente, ostinatamente, rifiuta la potenza che lo ha posto e illuminato.¹⁸ Rifiuto cui si contrappone l'atto con cui ad essa si affida, nella figura finita e con il compito finito che gli è dato.

15. In questo scritto la trattazione si snoda e si chiarisce presto in una prospettiva teologica e cristiana, la definizione dell'uomo che si legge agli inizi ha però un significato antropologico pre-confessionale: l'uomo, il sé, è un plesso di rapporti che si rapporta a se stesso e che «deve aver posto se stesso o essere stato posto da un Altro». Se è stato posto da un Altro, è un rapporto che «si rapporta a ciò che ha posto l'intero rapporto». Questo rapporto derivato, conclude Anti-Climacus — e siamo già nella prospettiva della fede in Dio — «è il sé dell'uomo, un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro». *SD*, *SKS*, 11: 129, S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*. A cura di E. Rocca (Roma: Donzelli Editore, 1999), 15. La pretesa dell'autonomo conferimento (o negazione) di realtà e di senso al proprio sé, ossia il voler essere se stesso da se stesso, ha nell'impossibile e per ciò appunto disperato rifiuto di questo rapporto fondativo la propria radice.

16. Appunto in questo, sostiene Anti-Climacus, lo pseudonimo autore della *Malattia per la morte*, «sta la responsabilità cui ogni disperazione [cioè la pretesa senza speranza dell'uomo di fondarsi su se stesso] soggiace e soggiace per ogni istante in cui esiste, per quanto a lungo e ingegnosamente il disperato inganni sé e gli altri». *Ibid.*, *SKS*, 11: 132, S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, op. cit., 18.

17. «Il peccato è: davanti a Dio, o con la rappresentazione di Dio, disperatamente non voler essere se stesso, o disperatamente voler essere se stesso.» Anche il poeta religioso, quale Kierkegaard riteneva di essere, per quanto non sa «essere se stesso davanti a Dio» è disperato, pur «amando Dio sopra ogni cosa». Qui, tuttavia, la disperazione è anche «il primo stadio della fede». *Ibid.*, *SKS*, 11: 191–92, S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, op. cit., 79–80.

18. Una forma assieme estrema e ingenua di questo rifiuto potrebbe essere per Kierkegaard il postumanesimo dei giorni nostri, apoteosi dell'*homo creator* che in virtù della tecnica si fa costruttore di se stesso, convinto di poter giungere a decidere *in toto* del proprio destino. Apoteosi che ha un suo documento esemplare nei sette emendamenti della provocatoria lettera di Max More «a madre natura», dall'estensore ringraziata per quanto ha fatto sino ad oggi per l'uomo ma licenziata in nome delle superiori capacità tecnologiche da lui ormai maturate. Cfr. D. Sisto, *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano* (Pisa: Edizioni ETS, 2013), 184–85.

Si potrebbe osservare che in tal modo la fede viene ad essere, contraddittoriamente, anche la condizione per avere la fede: se rifiuto la Rivelazione è perché non ho la fede, se l'accolgo ciò dipende dal fatto che ho la fede. Ma la fede non è un fatto, è un dono e assieme un impegno. Il *bisogno* di Dio, la perfezione dell'essere umano¹⁹ che nel Cristianesimo, con la Rivelazione e la coscienza del peccato che è assieme coscienza del perdono, ha il suo estremo potenziamento, è suscitato dall'amore di Dio ma è attestato dall'esistenza dell'uomo: richiede, oltre all'ortodossia, l'ortoprassi.

Sotto il profilo formale il referente di Kierkegaard è sempre Socrate. Da etico qual era, si legge nella *Malattia per la morte*, Socrate ha distinto infatti fra due forme di comprensione: quella che si esprime nell'esistenza e quella che in essa non trova riscontro e ne è per ciò stesso smentita, risultando comica o, peggio, mistificante. L'errore della greicità, nella modernità aggravato dal suo disporre della Rivelazione, risiede in ciò cui già Socrate presta attenzione e, «fino a un certo grado, sopperisce: la mancanza di una determinazione dialettica circa il passaggio tra l'aver compreso qualcosa e il farlo». E prima ancora consiste nella mancanza di un'adeguata nozione dello stesso comprendere, che Socrate invece aveva raggiunto. È ben vero, infatti, che per lui il peccato è ignoranza e che chi pecca non lo fa volontariamente, ma è altrettanto vero che soltanto il comportamento verifica l'effettività della comprensione o, al contrario, ne rivela ironicamente il carattere illusorio. Socrate, di fatto, mette in luce non soltanto l'incoerenza nel ragionare, ma anche quella, che sulla prima si riverbera e finisce col qualificarla, tra il comprendere e il fare, e in questo si colloca oltre «l'intellettualità greca».

Neppure lui, tuttavia, poteva avere la chiara visione del ruolo che gioca la volontà nel passaggio dal comprendere al fare. Proprio da qui, invece, il Cristianesimo prende le mosse, e «procedendo per questa via esso giunge a mostrare il peccato che sta nella volontà, giunge al concetto di ostinazione; e per rendere davvero ferma la fine, aggiunge il dogma del peccato originale».²⁰

L'obiettivo polemico di Kierkegaard non è dunque certamente Socrate, che costituisce anzi il vertice della religiosità precristiana; è la modernità, che disponendo della Rivelazione non vuole comportarsi in conseguenza e non vuole riconoscere il proprio stato di difetto. All'epoca, non lo si dimentichi, l'attuale laicissima Danimarca si dichiarava e forse si riteneva cristiana.

19. Nel 1844 Kierkegaard pubblica un discorso edificante dal titolo *Aver bisogno di Dio è la perfezione dell'essere umano* (*At trænge til Gud er Mennekets høieste Fuldkommenhed*, in SKS, 5: 291ss.), dove la perfezione consiste nel bisogno di Dio e il bisogno di Dio cresce con la perfezione in una protensione, un'*epéctasi*, che non conosce quiete.

20. SD, SKS, 11: 201ss., S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, op. cit., 89ss.

La fede cristiana, Dio nell'uomo, una fede operativa e non certamente una semplice confessione verbale, è dunque per Kierkegaard l'unico «rimedio» in grado di curare in tutte le sue forme il male, che in radice è appunto il rifiuto della potenza che ha posto e amato l'uomo e sola può restituirlo a se stesso nella fede. A tal proposito vanno fatte però alcune precisazioni. Non è dato sapere quale sarà la figura di questa possibile restituzione, che si compirà soltanto in una vita futura e *non senza l'apporto della libertà dell'uomo*, «in quanto Dio può aiutare per quel che solo la libertà tuttavia può fare», come si legge nell'ultimo appunto lasciatoci da Kierkegaard.²¹ In ogni caso, la nota in questione contrappone all'annichilimento di coloro che hanno condotto un'esistenza da nulla la trasfigurazione di chi, avendo cercato in Dio, libertà onnipotente, la libertà, diverrà un vivente libero inno in sua lode. E va poi ricordato che, negli anni successivi alla pubblicazione della *Malattia per la morte*, l'attenzione di Kierkegaard si concentra sempre più sull'origine delle contraddizioni della cristianità anche lì messe in luce, origine identificata con crescente chiarezza piuttosto che in un'autoillusione in un atteggiamento ipocrita. Non soltanto, infatti, i sedicenti cristiani non si sforzano di condurre un'esistenza in carattere con la fede professata, ma per occultare questa mancanza modificano la dottrina, adattandola ai loro desideri. In sostanza, fanno quel che gli uomini tendono a fare quando non vogliono piegarsi alla verità che pure riconoscono, come già Socrate sapeva quando distingueva fra «il comprendere e comprendere (*at forstaae og forstaae*)», *il concetto astratto e la comprensione che ti riguarda e deve tradursi in esistenza*.²² L'ultimo Kierkegaard è più socratico che mai. Si appella alla capacità umana di intendere e di volere, e più precisamente alla *redelighed*, la *parresia* socratica, la chiarezza e la schiettezza dell'uomo che può e quindi deve distinguere fra ciò che sa e ciò che non sa e scegliere e comportarsi in conseguenza. Quel che Kierkegaard ha ritenuto di fare denunciando i compromessi e le ipocrisie della sua Chiesa.

Kierkegaard e la sua opera

Ci siamo così inoltrati su un terreno minato, dove non è in questione soltanto quel che Kierkegaard dice sulla fede di fronte all'esperienza del male, ma quale effettiva figura ha avuto in lui questo rapporto. In sostanza, siamo di fronte alla dibattuta questione dell'uomo Kierkegaard, dei suoi interessi e della sua fede. Le interpretazioni sono molte e molto diverse: si va da una delineaazione riduttiva, sommaria e talora persino squallida,

21. SKS, 27: 696–98, *Pap. XI 2 A 439*, 1855.

22. SD, SKS, 11: 203–4, S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, op. cit., 92.

della sua figura a una celebrazione acritica della sua genialità e della sua religiosità. Fuori discussione, di norma, è soltanto il talento dello scrittore. Lasciare ai margini la questione dell'uomo Kierkegaard, d'altronde, è troppo rischioso per un pensiero che rivendica l'irriducibile centralità dell'esistenza contro le astrazioni del concetto: chiedersi chi era Kierkegaard sembra necessario anche per capire quel che Kierkegaard ha voluto dire e perché lo ha detto in un certo modo. Il filosofo Kierkegaard è, stante la sua filosofia, anche l'uomo Kierkegaard.

Ma è vero pure il contrario, non lo si può dimenticare. Per lui l'uomo, nei limiti che gli sono posti, è essenzialmente scelta, di se stesso e del proprio fondamento; la scelta, però, se anche è un passo ulteriore indeducibile dalla riflessione, deve avvenire dopo di questa; lo mette bene in chiaro il suo Socrate. E la fede, lo si è visto, «è l'immediatezza *dopo* la riflessione».

E vi è dell'altro: in lui la riflessione filosofica e teologica è sempre intimamente collegata all'estetico. Kierkegaard si è definito un dialettico-poeta, e sulla correttezza di questa auto-definizione l'accordo fra gli interpreti è pressoché unanime. Va però ricordato che il termine «estetico» può significare, nel suo universo, dimensioni e realtà distinte: l'ambito della creazione artistica, con le sue specifiche attrattive; oppure uno stadio dell'esistenza, una disposizione esistenziale caratterizzata dall'adesione all'immediatezza e alla razionalità finita, nel disperato tentativo di trovare qui l'appagamento delle proprie esigenze costitutive; e può anche significare la realtà di un determinato uomo inteso come concrezione realizzata, con i suoi talenti e i suoi limiti, concrezione distinta dall'uso che il soggetto umano che ne risulta può farne. Sono dimensioni e realtà che, a vario titolo, entrano tutte in gioco nella vita e nell'opera di Kierkegaard.

Questa pluralità di significati, che spesso convivono, si raccoglie in modo esemplare in un suo scritto ben noto, *Il diario del seduttore*. Esso teorizza e realizza il potere seduttivo della parola, ed è una sublimazione letteraria, tanto trasparente da suscitare l'indignazione del recensore Heiberg, della storia di Søren e Regine, la fidanzata di un anno da lui abbandonata. Operazione con la quale Kierkegaard, trasfigurando la sua vicenda personale, la decanta e si libera in parte del suo peso, ma con la quale vorrebbe anche indurre un analogo movimento liberatorio in Regine. Come poeta-letterato e come dialettico, utilizzando i suoi talenti, il suo estetico, Kierkegaard compie di continuo operazioni simili. Non per nulla elegge a proprio compagno di viaggio Socrate, signore della parola, da lui definito il più grande seduttore ma anche, fra gli uomini, il liberatore per eccellenza: colui che, dialogando, libera se stesso e aiuta gli altri a liberarsi dalle illusioni senza tuttavia scadere nell'arbitrarietà e nel relativismo. Quando ricorda la complessità dell'uso

dell'estetico da parte di Socrate, Kierkegaard illustra anche la sua personale disposizione esistenziale: lo dichiara a tutte lettere nell'ultimo numero de *L'istante*, rimasto inedito per il malore che lo porterà di lì a poco alla morte, dove rivendica con forza la natura socratica del proprio compito e celebra in Socrate, che lo ha accompagnato dal *Concetto di ironia* sino appunto a *L'istante*, l'unico vero martire dell'intellettualità e il modello formale della propria esistenza. Come scrittore, come poeta e come dialettico, Kierkegaard è stato dunque un seduttore, ma ha voluto anche essere un seduttore/liberatore. Ed è stato l'una e l'altra cosa assieme.

Il mito, l'uomo, l'opera, lo stile di Kierkegaard risultano da questa combinazione, che naturalmente non agevola il compito di chi voglia definire, determinare, in qualche modo fissare in un'unica forma una realtà così piena di contrasti, complessa e sfuggente. In altre parole, possiamo dire che c'è l'uomo Kierkegaard, con la sua genialità ma anche con i suoi limiti e le sue meschinità, c'è il mito di Kierkegaard, da lui stesso sapientemente o involontariamente favorito, e c'è infine l'opera di Kierkegaard. Realtà e aspetti che non possono essere separati e tuttavia vanno mantenuti distinti. Distinguere l'uomo dalla sua fama e dalla sua opera non sempre è però facile, e meno che mai lo è nel caso di Kierkegaard, postosi ben presto alla ricerca di un'idea per la quale, come si esprime in una celebre annotazione di gioventù, poter vivere e morire, proteso verso una verità che potesse divenire forma della sua esistenza, che lo interessasse intimamente, radicalmente. Una verità, dunque, che formasse la sua persona, che stesse e fosse mantenuta al centro della sua attenzione; una verità edificante della sua realtà e in tal senso soggettiva; una verità, però, che per essere tale deve includere la cura dell'oggettività.²³

Gli interessi di Kierkegaard

Per tentare di capire chi è stato veramente Kierkegaard bisogna allora chiarire quali fossero i suoi effettivi interessi, e che cosa soprattutto lo interessasse. A queste domande

23. «Che cosa mi gioverebbe — si legge nella conoscitissima nota — scoprire qualcuna di quelle cosiddette verità oggettive, impegnarmi nei sistemi dei filosofi... sviluppare una teoria dello Stato...? Che cosa mi gioverebbe poter spiegare il significato del Cristianesimo, e chiarirne molti aspetti particolari, quando *per me e per la mia vita esso non avesse un significato più profondo?*» Kierkegaard non sottovaluta l'importanza della conoscenza, ma vuole che essa sia tale da impossessarsi del suo essere, da formare il suo modo di esistere: «Non nego certamente di ammettere ancora un *imperativo della conoscenza*, e non nego che, per suo mezzo, si può agire sugli uomini, *ma bisogna che io l'assorba vitalmente, ed è questo* che io ora riconosco come essenziale» (AA:12, SKS, 17: 24–5, *Pap. I A 75*, 1835). Come risulta da successive considerazioni che si leggono nella medesima nota, il carattere socratico di questa ricerca condotta all'insegna del «conosci te stesso», che smaschera le illusioni e mette in luce i limiti delle certezze oggettive ma con ciò stesso sollecita una precisa scelta di vita, gli è già ben evidente.

ha cercato di dare una risposta Joakim Garff con la sua monumentale biografia, uscita nel 2000 e ora tradotta anche in italiano.²⁴ È un lavoro tematicamente demitizzante, ricchissimo di dati, attento anche agli aspetti marginali dell'esistenza di Kierkegaard, che si spinge sino alle annotazioni di natura clinica relative al suo ultimo mese di vita; un lavoro pieno di interrogativi e di inviti a dubitare, in particolare a non credere troppo e troppo immediatamente a quel che Kierkegaard dice di se stesso, magari in buona fede, quando si fa interprete della propria esistenza. Dall'insieme emerge la figura di un personaggio geniale e assieme tormentato, ambiguo, estremamente suscettibile e non di rado anche irritante, collocato con scrupolo quasi ossessivo nel suo ambiente, che si muove in un'atmosfera dominata appunto dalla categoria dell'interessante e da quella, che ad essa spesso si accompagna, della seduzione. La figura di un personaggio il cui percorso esistenziale e di pensiero va, d'altra parte, dalla cura dell'interiorità alla denuncia spietata dell'ipocrisia, culminante nell'attacco diretto alla sua Chiesa sferrato nell'ultimo anno di vita.²⁵

Categorie ricorrenti in questo percorso sono, in ogni caso, l'interessante e la seduzione, che Kierkegaard esercita in particolare attraverso la scrittura. E la scrittura, va precisato, ha sedotto anzitutto Kierkegaard stesso, che ha vissuto profondissimamente il fascino della sua lingua materna. Se ne legga la celebrazione che ne fa nell'*Epistola al lettore* di Frater Taciturnus: è una vera e propria dichiarazione d'amore. E da questo amore è nata una progenie estremamente seducente, una prosa ricchissima.

In un convegno di oltre quarant'anni fa, F. J. Billeskov Jansen ha replicato all'osservazione di un partecipante (A. Mercier) che giudicava la lingua di Kierkegaard «extremement lourde» con parole che giova ricordare: «Per quanto riguarda la lingua, credo vi sbagliate; non c'è un danese più puro, più essenziale del suo... La poesia di Kierkegaard risiede nel suo stile, o meglio nei suoi stili, perché ne aveva molti. Quando Kierkegaard compone un'opera, individua il suo avversario; e per toccarlo imita il suo stile. In *Enten-Eller*, la prima parte ha lo stile sciolto, discontinuo, del romanticismo tedesco, e la seconda lo stile borghese, posato, della controparte. Le *Briciole filosofiche* sono scritte, per così dire, in greco, intenzionalmente, poiché la controparte è Socrate. Il *Concetto di angoscia* è scritto in latino, essendo destinato ai suoi colleghi teologi. E così di seguito. Nei *Discorsi*

24. J. Garff, SAK. *Søren Aabie Kierkegaard—En biografi* (Copenhagen: Leonhardt & Høier Literary Agency A/s, 2000) e J. Garff, SAK. *Søren Aabie Kierkegaard—Una biografia*. Trad. it. S. Davini e A. Scaramuccia (Isola del Liri: Castelveccchi, 2013)..

25. Percorso che porta Kierkegaard all'apparente rifiuto della dimensione naturale dell'uomo e a una teologia che Joakim Garff definisce «folle». Ci sono buoni motivi, secondo lui, «per sospettare Kierkegaard di trasferire la sua propria eterogeneità, la sua radicale incommensurabilità al Cristianesimo», J. Garff, SAK. *Søren Aabie Kierkegaard—Una biografia*, op. cit., 550.

edificanti, ad esempio, si ritrovano tre o quattro stili diversi, scelti a ragion veduta. Una delle grandi qualità di Kierkegaard è la naturalezza del suo stile. Stile che talvolta ha qualche pesantezza, ma anche finezze e soprattutto, credo, è senz'altro poetico».²⁶

Sotto il profilo letterario l'opera di Kierkegaard è indiscutibilmente un capolavoro che seduce. Come accennato, ha sedotto anzitutto il suo autore, che guardando retrospettivamente a essa, ne *Il punto di vista per la mia attività di scrittore* se ne esce così: «Questa penna, cosa non è stata capace di rappresentare, quanto ad audacia, entusiasmo, esaltazione fin quasi ai limiti della follia».²⁷ D'altro canto, con la scrittura Kierkegaard ha contribuito potentemente alla costruzione del proprio mito. Nelle sue pagine egli parla anche, o soprattutto, di se stesso, trasformando «poeticamente dati di fatto reali» e in tal modo inducendo «il lettore a fare altrettanto».²⁸ E la scrittura è stata, inoltre, una fondamentale terapia dei suoi personalissimi mali.

Kierkegaard combina, trasforma e confonde dunque, dando spazio al mito; ma nella forma dell'arte decanta e oggettiva la propria vicenda, superando l'oscura disperazione del mutismo.²⁹ E così facendo le conferisce un illuminante valore emblematico. «La chiusura è appunto il mutismo», si legge ne *Il concetto di angoscia*. «Il linguaggio, la parola è appunto ciò che salva, ciò che salva dalla vuota astrazione della chiusura»,³⁰ ciò che libera dal demoniaco. *Il concetto di angoscia* è un trattato sulla seduzione — angoscia e seduzione sono due volti, e quasi soltanto due nomi, della stessa esperienza — ma è anche un trattato, non si può trascurarlo, sul rapporto tra angoscia e libertà.

Ciò detto, che cosa rispondere al quesito sui veri interessi di Kierkegaard e sulla sua effettiva realtà umana? Una recensione del menzionato lavoro di Garff si chiude con queste considerazioni: Kierkegaard credeva che l'idea per la quale voleva vivere e morire «fosse il rapporto con Dio, sua «spina nella carne». Ma Garff è d'altro avviso: l'idea per la quale volle vivere e morire fu la sua grandiosa attività di scrittore. Mentre riconosce al linguaggio un ruolo guida nella elaborazione delle idee di Kierkegaard, Garff sembra però più problematico, più articolato nelle argomentazioni e più cauto e aperto nelle conclusioni. E lo dichiara anche nell'introduzione alla recente traduzione italiana della sua biografia, che pure, come si è detto, è tematicamente demitizzante. «Il pericolo di diventa-

26. J. Billeskov, «Le climat philosophique du Danemark au temps de Kierkegaard», in *Danish Yearbook of Philosophy*, 8 (University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1971), 30.

27. È ancora Garff a ricordarlo. Cfr. J. Garff, «L'uomo è un rapporto a se stesso — e a un racconto», in *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*. E. Rocca ed. (Brescia: Morcelliana, 2008), 43.

28. J. Garff, *SÅK. Søren Aabie Kierkegaard—Una biografia*, op. cit., 272.

29. *Ibid.*, p. 280.

30. BA, SKS, 4: 425–26: «Det Indesluttede er netop det Stumme; Sproget, Ordet er netop det Frelsende, det Frelsende fra det Indesluttedes tomme Abstraktion.»

re involontariamente coautori del *mito* Kierkegaard, vi si legge, è... sempre in agguato nel materiale documentario, che in tal senso fornisce le premesse alla celebrazione acritica del genio. Il mio approccio è più critico, più storico, meno riverente. Non ho voluto soltanto indagare le vicende rilevanti della vita di Kierkegaard, ma ho anche cercato le minuzie e le casualità, le crepe nell'immagine granitica del genio, la follia e la bassezza, l'intensità, i costi economici e psicologici della sua orgia di scrittura, *oltre al fondo vibrante e insondabile di un personaggio di cui non si viene mai interamente a capo*».³¹ Kierkegaard rimane anche per lui, dunque, «un personaggio di cui non si viene mai interamente a capo». E c'è dell'altro. Sempre Garff mette in luce, ad esempio, che *La ripresa e Timore e tremore* sublimano il rapporto di Søren e Regine, purificano «il trauma della dimensione privata per farlo risorgere come arte». Ma poi aggiunge che questi scritti trattano, «com'è ovvio, d'altro e di più di Kierkegaard stesso. In modo implicito ed esplicito le due opere si interrogano sullo status dei testi veterotestamentari in epoca moderna, l'estensione della loro applicabilità». E si chiede, ma la domanda è retorica, se esse non «mettano a nudo profonde e fondamentali situazioni esistenziali e conflitti eterni, che il tempo non può dunque lasciarsi alle spalle».³²

L'estetico e il suo uso

Certamente Kierkegaard non si può separare dalla scrittura di Kierkegaard, ma bisogna ribadire che i suoi interessi non erano soltanto di natura estetico-letteraria, che non aveva soltanto intenti autocelebrativi, e che distinguere fra il mito, l'uomo, l'opera e il suo messaggio è necessario proprio per non ricadere ancora in figure mitiche. Kierkegaard stesso distingue espressamente l'uso dell'interessante con finalità estetiche dal suo uso con finalità etiche e religiose, come mette in chiaro già in *Timore e tremore*, dove si dice che «l'interessante è una categoria limite, ai confini dell'estetica e dell'etica», e si ricorda quanto sia costato a Socrate essere interessante.³³ Non si deve dimenticare, inoltre, per non sottovalutare o fraintendere la categoria dell'interessante, che l'uomo opera tramite

31. J. Garff, *SAK. Søren Aabie Kierkegaard—Una biografia*, op. cit., 8 (corsivo mio).

32. *Ibid.*, 209. Aggiungo che in una nota stesa all'epoca Kierkegaard dichiara: se avessi avuto la fede sarei rimasto con Regine. Vale a dire, per restare con Regine bisognava saper compiere il doppio movimento della fede. E c'è di più: già all'epoca comincia a profilarsi l'esigenza di chiarire se e come possano convivere la rinuncia al mondo e l'esistenza nel mondo.

33. Cfr. *FB, SKS*, 4: 173. Non per nulla «Socrate fu... il più interessante degli uomini che siano vissuti, e la sua vita la più interessante fra le vite». Resta però il fatto che «quell'esistenza gli fu assegnata dalla divinità, e che, per quanto dovette conquistarsela da sé, ha dovuto far esperienza di pene e dolori». In conclusione, «chiunque esamini la vita con qualche serietà non prenderà alla leggera un'esistenza simile», *ibid.*

l'interessante in quanto è, *costitutivamente*, interesse. Kierkegaard lo ha detto e ripetuto: l'uomo non è una sostanza, nella sua antropologia l'uomo è un plesso di rapporti, è esistere-fra, appunto inter-esse.

È quanto meno possibile, dunque, che l'idea per cui Kierkegaard voleva vivere e morire, la verità per lui *essenzialmente* interessante, avesse carattere religioso, o anche etico-religioso. In altre parole, che fosse quella verità in funzione della quale Kierkegaard ha finito per individuare il compito della sua vita: ridefinire il concetto di Cristianesimo, liberando il messaggio originario dalle illusioni che storicamente lo hanno offuscato e distorto, e richiamare se stesso e il prossimo a questa consapevolezza; e per questo e prima ancora di questo richiamare l'uomo al dovere dell'onestà intellettuale, aiutarlo a liberarsi dalle illusioni e dalle finzioni, senza tuttavia rinunciare a tendere alla verità. Un compito, ha precisato, socratico; carico dunque delle difficoltà, delle ambiguità e delle sofferenze che si presentano in Socrate. E poi, in un mondo che si diceva cristiano, di quelle specifiche del cristianesimo.

Sedurre e liberare

Sedurre, dunque, ma per stimolare la liberazione. Anche Socrate, il liberatore *kat'exochén*, per aiutare gli altri a diventare liberi ha dovuto prima sedurli: andare a trovarli là dove essi quasi sempre si trovano, sul terreno della prima immediatezza, e renderli attenti con l'interessante. Un aspirante cristiano, quale Kierkegaard si riteneva, ha un compito analogo sebbene più complesso. Per le sue finalità liberatorie l'opera socratica è stata giudicata da Kierkegaard un'anticipazione imperfetta della carità, che è per lui il compimento della libertà e della liberazione; ma neppure l'uomo più caritatevole può rinunciare ai mezzi umani, in qualche misura sempre qualificati dalla seduzione e quindi più o meno sottilmente costrittivi. Chi non abbia avuto da Dio un ordine diretto è tenuto anzi a studiare le strategie più efficaci di esercizio dell'amore, deve servirsi di tutti i suoi talenti per interessare, attrarre e concentrare l'attenzione del prossimo sul problema religioso e sulla necessità dell'autogiudizio. La chiusura nell'interessante, rappresentata in modo paradigmatico nelle figure della seduzione proposte in *Enten-eller*, costituisce il culmine dell'estetismo, ma l'interessante è per l'uomo una categoria tanto rischiosa quanto irrinunciabile.³⁴

Questa ambivalenza aiuta anche a capire il frequente ricorso di Kierkegaard all'iro-

34. Come riconosce lo pseudonimo Johannes de Silentio quando afferma che è qualificata da una irriducibile ambivalenza. Cfr. *ibid.*

nia, che lacera il velo delle illusioni ed è per sua natura repulsiva, e può ridurre il rischio che il momento della seduzione si consolidi e non risulti funzionale alla liberazione. Purché, però, l'operazione non si risolva nel gioco estetizzante dell'ironia romantica, che intesse fra uomo e uomo vincoli sottili e insidiosi, e sia spinta invece sino alle sue estreme conseguenze, sino a coinvolgere e annientare se necessario l'ironista stesso. Per questo la rovente polemica finale con la Chiesa, condotta all'insegna dell'ironia e del sarcasmo, deve essere considerata anche l'esito coerente della comprensione kierkegaardiana dell'estetico. Qui Kierkegaard ha dato fondo a tutta la propria dimensione umano-naturale, con un'operazione che nel far piazza pulita delle illusioni della cristianità travolgeva assieme l'«interessante» maestro di seduzione che egli era.³⁵ Certamente, anche nel fare l'ultimo passo si è dovuto servire dell'estetico, ha dovuto programmare e condurre il suo attacco in modo tale che risultasse massimamente efficace, pur sapendo che una volta ancora la sua azione di smascheramento avrebbe potuto essere accolta come *soltanto* interessante. E per compierla Kierkegaard si è esposto al «martirio del ridicolo», accettando di essere considerato privo di serietà o persino pazzo. La compresenza in lui dei due atti, quello della seduzione e quello della liberazione, è espressione di una condizione umana insuperabile.

Sedurre e attirare

Nell'universo kierkegaardiano, soltanto il Dio-uomo è stato immune dalla seduzione. Cristo non ha mai voluto sedurre gli uomini, bensì *attirarli a sé*.³⁶ La differenza fra questi due modi di operare, quello vincolato alla dimensione umano-naturale, e quindi alla seduzione, e quello di Cristo, è messa in luce con particolare chiarezza nell'*Esercizio di Cristianesimo*, dove le condizioni e le modalità dell'«attirare a sé» (*at drage til sig*) sono precisate proprio per confronto con quelle del sedurre (*at forføre*), operazione qualificata sempre da un elemento di non verità, da un apparire cui non corrisponde l'essere, dal non voler chiarire subito e senz'altro la vera natura del rapporto. Qui si precisa che soltanto quanto ha in sé effettiva realtà può attirare senza ingannare. Ciò che è sensibile, mondano, momentaneo, molteplice, e non ha dunque in sé vera consistenza, appunto per questo può soltanto illudere e deludere (*kan kun bedrage*). Qui viene precisato che soltanto di ciò

35. Con il riconoscimento e la confessione della propria insufficienza insuperabile di fronte alle esigenze del Cristianesimo, Kierkegaard ha fatto coincidere quest'operazione con l'esercizio compiuto dell'«umana onestà» e con la coscienza che, di fronte a Dio, l'uomo è sempre colpevole.

36. Cfr. IC, SKS, 12: 161ss.

che è superiore si può dire propriamente che attira, perché ogni vera attrazione deve elevare, mentre quanto è inferiore non può che aiutare a cadere, e quindi, una volta ancora, ingannare. Qui, infine, si sottolinea come chi attira debba rispettare la natura di chi viene attirato. L'attrazione esercitata su di un sé deve essere di conseguenza un atto duplice, che mentre lo attrae lo aiuta anche a diventare se stesso. L'uomo è una sintesi di libertà e di necessità chiamata alla libertà della fede, e può quindi venir attirato soltanto attraverso la sua libera scelta, nella quale, rapportandosi a ciò che lo attrae (mentre si fonda trasparente in Dio, secondo la nota formula di Kierkegaard), diviene se stesso nella propria irripetibile concretezza.

La differenza sostanziale che intercorre fra il sedurre e l'attirare consiste dunque nel fatto che consentendo a quest'ultimo movimento il sé trova la propria autenticità, il proprio compimento, mentre nella seduzione (in cui sempre vi sono i momenti dell'illusione e della delusione) si consegna in ogni caso alla dipendenza dal relativo. Nei rapporti interumani, in una certa misura questo non può non accadere, anche quando l'operazione di seduzione sia portata avanti a fin di bene, quando voglia essere una «pia menzogna» per stimolare l'attenzione e l'autogiudizio, per aiutare l'altro a diventare se stesso nella libertà. Soltanto l'onnipotenza divina può attirare e assieme portare a compimento la realtà libera di un sé. A questa operazione l'uomo è in grado di collaborare, ma la sua azione sarà sempre in qualche misura difettosa, legata alla seduzione e intrisa di autocompiacimento.

Soltanto un onnipotente Dio creatore può dunque far esistere altri esseri rendendoli al contempo liberi, attirarli a sé senza costringerli. Ne ha il potere e ne ha il diritto, perché soltanto Dio è a rigore *in sé* ed è superiore al sé dell'uomo. Viceversa, la seduzione è sempre espressione di un potere finito, esercitato nei confronti di realtà di pari dignità da poteri finiti. D'altro canto, come aveva ben compreso Socrate, il modello umano di Kierkegaard, l'uomo è chiamato a operare nella e per la libertà, e ciascuno ha quindi il dovere fondamentale di servirsi delle sue doti naturali, dell'estetico di cui dispone, per realizzare il proprio compito etico-religioso, per aiutare se stesso e ciascun altro a diventare libero. La tensione che attraversa tutta l'opera e l'esistenza di Kierkegaard deriva appunto dal rapporto fra questo dovere e la sostanziale impotenza dell'uomo.

Forte di queste convinzioni, nell'*Esercizio di Cristianesimo* Kierkegaard ha sottolineato che Cristo non ha e non fa nulla che possa lusingare l'uomo naturale. L'ammirazione che in un primo momento lo circonda è frutto di un fraintendimento, ed è destinata a svanire quando «la verità», fedele a se stessa nell'essere la verità, poco a poco si palesa

in modo sempre più chiaro come la verità».³⁷ L'illusione e la delusione sono in tal caso imputabili soltanto alla durezza di cuore degli uomini. Cristo non inganna mai, e fa anzi sin dall'inizio quanto sta in lui per evitare qualsiasi equivoco, operando in modo diametralmente opposto a quello del seduttore, usando della propria dimensione estetica non per portare l'uomo a distrarsi e dimenticarsi, ma soltanto per costringerlo a guardare in se stesso e a rendere manifesti i pensieri del suo cuore: la sua fede o la sua incredulità. Qui la possibilità di ingannare se stessi, prendendo per fede un momento estetico, di ammirazione o di emozione, è d'altronde esclusa appunto dalla verifica fornita dall'amore, che è sempre fattivo. «Hai tu creduto?»... equivale a chiedersi: «Vediamo se la tua vita esprime che tu hai creduto». Perché questa è l'unica prova».³⁸

Nell'universo kierkegaardiano, solo Cristo dunque è il liberatore che in nessun modo seduce, che attira a sé l'uomo per farlo esistere nella sua autenticità, indipendente da ogni potere finito, sempre in qualche misura costrittivo. Per questo appunto l'uso dell'estetico da parte di Kierkegaard, per quanto legittimo e doveroso (con un *télos* edificante, etico e religioso), doveva aver fine; e con esso, poiché l'uomo non può operare senza l'interessante, doveva aver fine anche la sua vicenda terrena. Il tormento e l'ansia di consumazione che attraversano le ultime note delle *Carte* ci aiutano a capire quanto egli ne fosse consapevole.

La trappola della libertà

Detto questo, resta vero che le considerazioni di Kierkegaard sulla seduzione e la liberazione possono essere lette come superfetazioni del cervello di un «eremita da salotto», definizione che figura nel titolo della ricordata recensione un po' *tranchant* del lavoro di Garff, un cervello sollecitato nel profondo da interessi e pulsioni di tutt'altra natura. È possibile che l'unico vero amore di Kierkegaard sia stato la scrittura, o anche l'interessante immagine di se stesso da lui costruita anzitutto, sebbene non soltanto, con la parola; immagine interessante nonostante o forse proprio perché sfuggente, ambigua, e anche intrigante e immodesta sino a risultare talora repulsiva. In altre parole, si può pensare che l'unico vero amore di Kierkegaard sia stato il suo mito, l'elaborazione del suo mito, declinabile al plurale grazie alla complessità del personaggio. In ogni caso, Kierkegaard resta sempre un prosatore affascinante e affascinato, del quale si può ben dire, con Garff, che «lo scrittore non è solo colui che scrive, è anche colui che viene scritto quando scrive»,

37. *Ibid.*, 238.

38. NB 5:123, SKS, 20, 420, *Pap.* IX A 127, 1848.

e aggiungere che «la passione non solo scorre sublimata dall'uomo all'opera, ma rifluisce anche in modo sublime dall'opera all'uomo».³⁹

Ma Kierkegaard è certamente altro ancora. Nel suo «messaggio», in tutti i suoi scritti e nel suo comportamento, c'è un motivo ricorrente che emerge anche nella problematicità che lo accompagna, e che mentre li divide accomuna i suoi lettori, un motivo che non può essere sottostimato: *l'obbligo di scegliere*. Il riconosciuto fondamento dell'universo kierkegaardiano è la libertà, che nell'uomo si definisce come *libertà di scelta entro l'ambito delle possibilità date*, e che viene meno soltanto col venir meno dell'uomo. Su questo punto Kierkegaard difficilmente è opinabile. Tale obbligo si presenta anche ai suoi interpreti: a quelli che ne subiscono il mito, a quelli che nelle sue opere cercano il filo del pensiero, confermato o meno che sia dalla sua esistenza, a quelli che di Kierkegaard e della sua vita intendono dare una rappresentazione puntuale e circostanziata scevra da precomprensioni, pur riconoscendo la presenza di un «fondo vibrante e insondabile di un personaggio di cui non si viene mai interamente a capo». E infine, loro malgrado, a quelli che pensassero di possedere il Kierkegaard autentico in forza di una comprensione che si impone, e non una figura più o meno convincente ma pur sempre scelta fra le diverse che appaiono possibili.

Qualsiasi scelta, però, preciserebbe Kierkegaard, deve farsi non a cuor leggero ma con quel rigore che la libertà, per mantenersi fedele a se stessa, comporta. La libertà umana è anche una disposizione storica, frutto di una vicenda che può avere come esito persino lo sfinimento della capacità di scegliere, l'annichilimento di quel che propriamente fa uomo l'uomo. La libertà è anche figlia di se stessa, e può crescere o diminuire. Per questo l'uomo non deve «lasciarsi scegliere», consegnarsi all'arbitrio o alla casualità, quasi che le alternative siano sostanzialmente equivalenti, come tende a fare l'estetico di *Enten-El-ler*, ma deve prendere coscienza, quanto meglio sa, dei suoi interessi profondi, delle sue esigenze costitutive, e farne la forma della propria esistenza. L'autenticità, infatti (Kierkegaard dice: lo spirito), «è il potere che la conoscenza (*erkjendelse*) di un uomo esercita sulla sua vita».⁴⁰ Anche in questo Socrate è maestro.

Kierkegaard, per concludere, è stato certamente un seduttore, a sua volta sedotto dal fascino del linguaggio, ma ha anche cercato, come scrive riferendosi appunto a Socrate, di «rappartarsi oggettivamente alla propria soggettività», considerando questo impegno «il compito» dell'uomo. «Altrimenti, osserva, una delle due: o si è qualcosa di oggettivo, un arnese oggettivo che dovrebbe essere un uomo, o si è un miscuglio di accidentalità e

39. J. Garff, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, op. cit., 59.

40. NB 22:114, SKS, 24 164, *Pap.* x 3 A 736, 1851. La conoscenza di cui qui si parla è l'idea di Dio.

arbitrarietà». E precisa: la soggettività umana, in ogni caso manchevole e imperfetta, nel cercare di rapportarsi a se stessa oggettivamente e di adeguarsi all'ideale deve di continuo correggere la propria presunzione di essere criterio a se stessa, togliere o aggiungere a se stessa ciò che va tolto o aggiunto.⁴¹ La libertà e la verità si richiedono infatti a vicenda, e non sono mai un possesso, come spesso l'uomo presume. Al contrario, ad esse ci si deve consegnare. Se l'esercizio della libertà è un obbligo — di continuo siamo costretti a scegliere — la verità è una trappola. «Non puoi averla senz'essere preso, scrive Kierkegaard. Tu non puoi avere la verità prendendola in trappola, ma solo così, lasciandoti prendere in trappola».⁴² Vale a dire testimoniandola con l'esistenza. Quel che Socrate ha fatto e Kierkegaard ha cercato di fare con sempre più coerenza, sino all'attacco finale alla sua Chiesa; passo per lui molto pesante se è vero, come si legge in una nota, che aveva sperato di esserne dispensato dalla morte.⁴³

SIGLE ABBREVIAZIONI

- BA S. Kierkegaard, *Begrebet Angest* [Il concetto di angoscia], in SKS, 4.
- FB S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven* [Timore e tremore], in SKS, 4.
- IC S. Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom* [Esercizio di Cristianesimo], in SKS, 12.
- SD S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* [La malattia per la morte], in SKS, 11.
- SFV S. Kierkegaard, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* [Punto di vista sulla mia attività di scrittore], in SKS, 16.
- SKS *Søren Kierkegaards Skrifter*. A cura di N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup *et al.* (København: Gads Forlag, 1997–2013); <<http://sks.dk/forside/indhold.asp>>.

41. NB 33:23, SKS, 26: 265, *Pap.* XI 2 A 97, 1854. Corsivo mio.

42. NB 31:27, *Pap.* XI 1 A 355, 1854.

43. Alberto Siclari per oltre quarant'anni ha svolto la sua attività accademica presso l'Università di Parma, dei quali più di trenta dedicati all'insegnamento di Storia delle dottrine teologiche e Storia della teologia. Il saggio riprende e rielabora la relazione *Kierkegaard. La fede di fronte al male*, presentata al convegno «Il "Leviatano". Il sapere di fronte allo scandalo del male», Parma, 16–17 ottobre 2015.

In
margine



Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
Quarta parte: p. Augusto Luca
LUIGINO MARCHIORON

Desiderio di Battesimo
MINORU MATSUSHIMA

Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan

Il contesto generale

Quarta parte: p. Augusto Luca

LUIGINO MARCHIORON

Nella lettura del testo che segue, il lettore noterà che l'autore rimanda a quattro testimonianze scritte per avvallare la ricostruzione degli eventi presi in esame. Poiché queste citazioni sono abbastanza corpose e potrebbero interferire con la lettura continuata del testo sminuendone così la ricchezza, i documenti e le lettere di riferimento verranno pubblicati sul prossimo numero della rivista — Ndr



Noi della seconda generazione dei Saveriani, siamo cresciuti con il cuore rivolto alla Cina e siamo stati educati all'idea dell'adattamento missionario, sull'esempio dei padri Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto De Nobili. Le conversazioni con i Padri reduci dalla Cina ci avevano fatto concepire una grande stima per quel popolo. Io, in particolare, ebbi occasione di tenermi informato sulle nostre missioni della Cina, perché fui per vari anni Direttore della nostra rivista *Le Missioni illustrate-Fede e Civiltà*.

Le vicende dell'occupazione della Cina da parte del Giappone negli anni 1937-45 ci avevano tenuti con il cuore sospeso per la sorte dei nostri missionari. In quel tempo abbiamo avuto la morte del p. Giovanni Botton durante la guerra sino-giapponese, e la morte del grande vescovo, mons. Luigi Calza, che lasciava un grande vuoto nella Missione. Venne poi la conquista del potere da parte del Partito Comunista Cinese con la persecuzione che ne seguì.

Non è da meravigliarsi se io, tornando in Italia dal Giappone per il Capitolo generale del 1966, abbia scelto un volo che facesse scalo a Hong Kong, perché volevo sapere che cosa si pensava colà, sulla nomina dei Vescovi senza il benestare di Roma.

Mi dissero che i comunisti volevano distruggere la Chiesa cattolica, per cui avevano cacciato i preti e i vescovi stranieri tra il 1951 e il 1954. Inoltre, avevano messo in prigione le personalità più in vista tra i vescovi e i sacerdoti cinesi.

La Chiesa perseguitata sentiva bisogno di vescovi per tener viva la fede e trasmettere il sacerdozio a chi si era preparato nei Seminari. I primi, prescelti dagli stessi vescovi cine-

si e dai preti della provincia, furono due Francescani, per le rispettive sedi di Wuchang e Hankou. Oggi devono essere diventate una città unica. Essi si preoccuparono di scrivere a Roma per averne l'approvazione, con la motivazione che i vescovi esteri di quelle due città erano stati espulsi e non c'era nessuna speranza di un ritorno.

Propaganda Fide rispose negativamente, comminando la scomunica se si fosse proseguito nonostante questo divieto. Questo divieto era dovuto al fatto che a Roma si presumeva che i vescovi fossero stati imposti dal partito comunista e dall'Associazione patriottica istituita da poco. Tra i sacerdoti cinesi alcuni erano specializzati in Teologia e in Diritto canonico. Discussero e pensarono che la necessità di salvare la Chiesa dovesse avere il sopravvento sulle decisioni di Propaganda Fide, tanto più che erano state dettate da informazioni errate.

Fu così che cominciarono le nomine dei vescovi senza il benestare di Roma. «Il tale e il tale altro» — mi dissero, facendo tre o quattro nomi — «forse hanno accettato per ambizione, ma tutti gli altri lo hanno fatto per salvare la Chiesa».

Verso il Capitolo Generale 1966

Arrivato in Italia ebbi modo di informarmi sulla situazione generale del Comunismo. Seppi che alla morte di Stalin nel 1955 o 1956, il suo successore, Kruscev, in un discorso al Plenum della direzione del partito, aveva denunciato le malefatte di Stalin: massacri di intere popolazioni, uccisioni degli avversari e deportazione di numerosi cittadini nei campi di lavoro della Siberia. Sembrò un discorso liberatorio che faceva pensare a una svolta epocale del comunismo russo.

Pochi anni dopo, nel 1962, anche in Cina ci furono rivelazioni compromettenti contro il grande capo, Mao Zedong. Egli, col *Grande Balzo in avanti*, aveva costretto i contadini alla collettivizzazione dell'agricoltura e alla forzata industrializzazione delle campagne, impedendo una razionale coltivazione dei campi. A ciò si era aggiunta una siccità terribile, per cui negli anni 1958–1959 erano morti di fame dai 20 ai 40 milioni di cinesi. Mao Zedong fu accusato di essere stato causa della grande carestia e perciò dovette dimettersi da Presidente della repubblica.

Tutto faceva pensare che anche il partito comunista cinese fosse a una svolta. Si faceva questo ragionamento: «Se in Russia il comunismo ha messo cinquant'anni a sfasciarsi, in Cina, dove è stato importato, non dovrebbe durare più di trenta». Si cominciò quindi a progettare un *pied-à-terre* a Taiwan per un piccolo gruppo che si preparasse per il ritorno in Cina.

Il ragionamento risultò sbagliato, perché in Russia ci fu «il colpo di coda» con i successori di Kruscev; e la stessa cosa successe in Cina. Nessuno poteva prevedere che Mao, rimasto a capo del Partito, con l'aiuto del Capo dell'esercito, Lin Piao, sarebbe tornato al potere e avrebbe organizzata la cosiddetta *Rivoluzione culturale*, che tanti danni e tante morti portò alla Cina.

Il Capitolo Generale speciale del 1966

Nella «Commissione Missioni» del Capitolo speciale del 1966, dopo la trattazione di vari problemi, il relatore, p. Augusto Luca, propose l'apertura a Taiwan. [TESTO N. 1] La proposta fu bene accolta e il Capitolo Generale approvò la seguente Delibera:

Il Capitolo Generale, in considerazione dei profondi legami del nostro Istituto con le Missioni della Cina, e dell'importanza di quel grande popolo, raccomanda alla Direzione generale di prendere in considerazione la proposta di inviar, quando le condizioni della Congregazione lo permetteranno, un ristretto numero di missionari nell'isola di Formosa (Atti del Capitolo, Delibera VI, pag. 18).

Diffusa la voce dell'apertura a Formosa, due studenti della Casa Madre del quarto anno di teologia, Umberto Bresciani e Arnaldo De Vidi, chiesero di far parte della prima spedizione. P. Amatore Dagnino, rettore della teologia, diede buone referenze.

Era necessario scegliere un Padre più anziano, da mettere a capo della spedizione. Al Padre Generale io suggerii il p. Ercole Marcelli, già sui 35 anni e sacerdote dal 1959. Era un uomo equilibrato, buono di cuore, semplice e familiare nel comportamento. Mi pareva adatto a dirigere una nuova impresa nella quale ci sarebbe stato bisogno, più di una volta, di una parola d'incoraggiamento. Egli aveva già fatto esperienza nelle nostre Case apostoliche.

Il progetto di apertura a Taiwan venne subito a conoscenza di tutta la Congregazione, e due ex missionari della Cina, chiesero d'esservi mandati. Uno era il padre Enrico Frassinetti che si trovava negli USA dove aveva introdotto i Saveriani fin dal 1941 e aveva fondate le prime Case della Congregazione negli anni 1950. Ora la Regione dell'America si era bene sviluppata e funzionava senza più bisogno della sua assistenza, perciò aveva chiesto di andare a Formosa. Aveva passato da poco i 60 anni. L'altro era il padre Ermanno Zulian, di 57 anni, andato in Cina quasi appena ordinato presbitero, nel 1936, ed espulso con gli altri nel 1951. Dopo lavorò per molti anni nel Messico.

Il padre Generale accolse le loro domande ed essi giunsero a Taiwan entro l'anno. Io ero piuttosto perplesso, perché avevo veduto i missionari venuti in Giappone dalla Cina

che conservavano abitudini non sempre adatte a un ambiente diverso. Taiwan era parte della Cina, ma aveva avuto uno sviluppo eccezionale e probabilmente aveva impostato il modo di vivere e l'evangelizzazione in un modo diverso dal passato e con mentalità nuova.

Mons. Gazza s'impegnò personalmente alla realizzazione del progetto. Perciò nella sua visita alle Missioni dell'Oriente, incluse anche di recarsi a Formosa per consultare i vescovi sulla fondazione saveriana in quel paese. [Segue la lettera che egli scrisse da Formosa nel gennaio 1968 — **TESTO N. 2**]

Quando fu tutto combinato, partirono dall'Italia per Taiwan i tre giovani prescelti. Mentre i tre giovani si immergevano nello studio della lingua, gli altri due presentarono al Vescovo i loro progetti¹. Il Padre Frassinetti volle fondare un convitto per studenti universitari pensando a quanto fosse importante far conoscere il Cristianesimo a coloro che avrebbero un giorno formato l'opinione pubblica. Padre Zulian, invece, scelse di lavorare nell'apostolato spicciolo.

Le diverse scelte furono oggetto di discussioni e di qualche contrasto. Il padre Zulian si confidava scrivendo a me, che l'avevo conosciuto in Italia, mentre il padre Frassinetti scriveva al padre Generale. Io facevo leggere le lettere di Zulian al Superiore, mentre lui mi comunicava solo qualche cosa, perché — come mi ebbe a dire una volta — riteneva che le lettere al Generale, quando non trattassero di cose pubbliche, dovessero ritenersi riservate.

Mons. Gazza aveva certamente parlato del suo viaggio a Taiwan allo zio Giovanni Gazza, superiore generale emerito. Dovendo io recarmi in visita in Indonesia, il padre

1. Alla richiesta del p. Luigino Marchioron circa alcune date, il p. Augusto Luca risponde con la seguente nota: «Ho consultato il *Notiziario Saveriano* di quei tempi. In quello del 15 luglio 1967 a pag. 112, trovo questa nota: «Formosa: Per incarico del Superiore Generale e in relazione al voto espresso dall'ultimo Capitolo Generale, il p. Enrico Frassinetti si recherà prossimamente a Formosa, in forma provvisoria, con il compito di esplorare le possibilità del nostro impegno nell'Isola e raccogliere informazioni utili alla Direzione Generale»».

Nel *Notiziario Saveriano* dell'11 ottobre 1967 a pag. 165, trovo: «27 settembre, Ritorna (in Italia) dal Messico il p. Ermanno Zulian, destinato a Formosa».

Nell'anno seguente in *Notiziario Saveriano* del 25 gennaio 1968 c'è una lettera del Superiore Generale, da Taipei, scritta il 15 gennaio 1968, nella quale si dice di essere arrivato una settimana prima e di ripartire il 16. Si parla di p. Enrico Frassinetti già a Formosa dall'agosto 1967.

Nel *Notiziario Saveriano* n. 38, (data e pagina del 1968 non trascritto) è scritto che si è accettato il distretto di Longtan (*una zona di mezza montagna andando da Taoyuan verso i monti. Faceva parte della giurisdizione di Taoyuan affidata ai Francescani di Mons. Lacchio, parte della diocesi di Xinzhu. NdR*) e si è aperta una piccola sede a Taipei.

Il 16 febbraio 1968 p. Ermanno Zulian parte da Roma per Formosa. In data 21 febbraio 1968 c'è una lettera di p. Ermanno Zulian da Taipei.

Nel *Notiziario Saveriano* del 28 Maggio 1968, nell'elenco dei destinati a Formosa c'è anche il nome di p. Agostino Yang, allora in Giappone».

Gazza senior mi disse: «Perché dall'Indonesia non va anche a Formosa?». Diceva questo perché sapeva di un certo dissidio interno.

Risposi che ne parlasse al padre Generale. Il Superiore Generale già si occupava personalmente del problema e preferì evitare interferenze.

Il Capitolo Generale del 1971

Il IX Capitolo generale si svolse nei mesi di settembre-ottobre 1971. In attesa di un più approfondito studio sul come comporre le nuove *Costituzioni* secondo le direttive del Concilio, il Capitolo operò una selezione di regole dalle *Costituzioni* del 1931 del Fondatore, conservando ciò che era essenziale e più significativo, tralasciando piccole particolarità da Direttorio. Ne uscì un bel volumetto di 80 articoli che venne denominato *Regola Fondamentale*: conteneva il meglio delle *Costituzioni* originali ed esprimeva tutto lo spirito del Fondatore. Si noti che nella Congregazione per i religiosi, agli inizi del secolo XX, si era fatto fatica a far approvare quelle *Costituzioni*, perché contenevano norme ascetiche ed elevazioni mistiche che non erano ammesse, secondo le direttive della Congregazione dei Religiosi del 1900.

Ora erano diventate un documento prezioso di vita spirituale. La *Regola Fondamentale* doveva essere premessa alle Nuove Costituzioni insieme con quella bella sintesi della vita religiosa che viene chiamata *Lettera-Testamento*. (Per iniziativa di non so chi, i due testi vennero poi collocati in appendice alle Costituzioni, anziché come premessa).

C'era nella Chiesa, al tempo del Capitolo, un movimento di contestazione contro ogni autorità, in consonanza con i moti studenteschi del 1968. Tra i Capitolari si parlava di chiedere le dimissioni del Superiore Generale, nonostante nessun lamento concreto fosse emerso. Non trovando argomenti contro il Superiore Generale, alcuni mostrarono malcontento verso il Vicario generale, p. Teodori. Anche qui, senza alcuna motivazione. Egli era un uomo portato più a lavori di ufficio, ma non aveva dato fastidio a nessuno ed era ammirevole per la sua pietà e l'osservanza regolare.

Quando si arrivò a parlare della Fondazione di Taiwan, si manifestarono alcune contestazioni. Era il sistema del 1968: abbattere, senza sapere perché, e che cosa ricostruire. Il Superiore Generale, avuto sentore di quell'opposizione, rivolse ai Capitolari un discorso per dire che egli aveva personalmente eseguito la decisione del Capitolo VIII, recandosi a Formosa e avvicinando gran parte dei Vescovi dell'isola. Quindi, alludendo alle voci di contestazione, invitava i votanti a riflettere seriamente se fosse opportuno disfare quello che un Capitolo precedente aveva deciso.

Il Delegato del Giappone era passato da Formosa per raccogliere motivi contro quella fondazione e diffondeva tra i Capitolari il dubbio che la fondazione non fosse che un'opera inutile. Da Taipei era arrivato il padre Frassinetti, con il proposito di difendere la fondazione. Anche il p. De Vidi era venuto in Italia per ragioni di salute.

Io raccomandai al p. Frassinetti di insistere sull'importanza del popolo cinese e sulla necessità di preparare personale per l'interno: «Se non sarà possibile rientrare in Cina, avremo almeno alcuni competenti per i rapporti col clero cinese». Mi promise, ma poi si lasciò prendere dalla voglia di difendere le proprie realizzazioni nel campo universitario, in contrasto con il confratello che lavorava nell'apostolato diretto. L'impressione del discorso fu piuttosto negativa.

Quanto a padre De Vidi non ricordo se abbia parlato in pubblico o solo in privato, ma lasciò l'impressione del disagio e delle difficoltà presenti a Taipei. Anche questo servì a un giudizio non favorevole a Formosa.

Si passò alle votazioni. I contestatori volevano ottenere qualche voto contrario per manifestare dissenso, e non la soppressione della Fondazione; ma tra loro mancò l'intesa, per cui fu una sorpresa per tutti la bocciatura della Fondazione per un solo voto. Qualcuno provò un senso di colpa come se quel voto decisivo fosse stato il suo. Mons. Gazza sciolse l'adunanza senza dire parola.

Il padre Paolucci, presente al Capitolo, mi avvicinò e mi disse: «È possibile rifare la votazione?».

«Sì», risposi, «giuridicamente è possibile, se una certa parte lo richiede. Ne parli al Superiore generale». Andò a parlarne. Era passata poco più di un'ora dalla votazione e mons. Gazza rispose asciutto: «Ho già scritto la lettera al Vescovo di Taipei, annunciando il nostro ritiro da Formosa».

Il *Notiziario Saveriano* dell'8 febbraio 1972 notificava che il Superiore Generale aveva informato personalmente e direttamente i Padri di Formosa sulla Delibera di soppressione della Fondazione di Formosa. In seguito ebbe pure un incontro personale a Roma con il vescovo di Taipei e concordò con lui i tempi e i modi del nostro ritiro.

«In base a tale accordo i nostri confratelli lasceranno Formosa entro la prossima estate e tutte le opere costruite o iniziate dai nostri, passeranno alla Diocesi. Il Vescovo di Taipei ebbe parole di vivo elogio per quello che i nostri hanno saputo fare nella Diocesi e di vivo ringraziamento per la loro opera e la loro attività. Il piccolo gruppo dei Padri ha cominciato a separarsi. Il p. Zulian è già in Italia, gli altri sono in attesa di recarsi in altri campi di lavoro» (*Notiziario* n. 97, pag. 1-2). [TESTO N. 3]

Si riparte da capo

Sento il bisogno di porre una premessa all'ultima parte di questo scritto. Nel 1977 fu eletto Superiore Generale il padre Gabriele Ferrari. In Cina, nel 1976, era morto Cina Mao Zedong. Dopo due anni di lotta per il potere, nel 1978, andava al governo Deng Xiaoping, che iniziò vaste riforme e attenuò la lotta contro la Chiesa cattolica, permettendo l'apertura di molte chiese. Nello stesso tempo si cominciò ad autorizzare visite dall'estero e forse a promuoverle, in vista di un allacciamento di rapporti col mondo occidentale.

Monsignor De Marchi, sacerdote di Trento e professore all'Università, prese l'iniziativa di condurre gruppi in Cina per motivi turistici, ma in realtà per prendere contatto con la Chiesa della Cina. Io ero in amicizia col Professore, e così altri Saveriani. Lo era in particolare anche il padre Ferrari, che proveniva dal Seminario di Trento e che godeva grande stima tra il clero di quella diocesi.

Un giorno il professore mi disse: «Dica al suo Generale di interessarsi della Cina, in questa nuova fase della politica». Gli risposi: «È stato per anni missionario in Burundi ed è troppo entusiasta della missione d'Africa, per pensare alla Cina».

Ma qualche anno dopo, il padre Ferrari, partecipando alle Conferenze internazionali dei Superiori religiosi, ebbe occasione di venire a conoscenza dell'importanza della Cina e dello sviluppo del Cristianesimo avvenuto in quel paese. Durante la persecuzione e forse a causa di essa, i cattolici da tre milioni e mezzo nel 1949, si erano triplicati, e i protestanti si erano moltiplicati ancor di più.

Da allora il Padre Ferrari cominciò a interessarsi della Cina. Negli anni 1980 vari Padri Saveriani si erano recati in Cina e rivedere i luoghi dell'antica missione e i loro rapporti erano entusiasti. Non so da chi sia partita la proposta di riprendere contatti con Taiwan. Data l'intelligenza e la cultura missionaria e l'onestà intellettuale del padre Ferrari, propendo a credere che l'iniziativa sia sua. Il fatto è che proprio nel secondo sessennio del suo superiorato, nel 1985, si riprese il «Progetto Cina». Mi permetto poi di dissentire sull'opinione espressa da padre Ferrari, nella pagina riportata dalla sua Relazione, e cioè che la scelta del tempo della prima apertura non sia stata la migliore perché erano gli anni in cui la Cina di Mao apriva le porte a Richard Nixon e chiedeva di essere ammessa all'Onu.

Al contrario, io ritengo che «Il disgelo con l'Occidente» sarebbe stato un buon segno di speranza per le modifiche interne della Cina, anche nel campo religioso, non il contrario. Ma nel 1966 si era ben lontani da quella svolta perché l'incontro con Nixon avvenne nel 1972, almeno sei anni dopo la decisione di aprire Taiwan.

Io penso, invece, che la scelta del tempo di iniziare la fondazione a Taiwan «non sia

stata la migliore», anzi che sia stato «il momento più critico» per la Cina e specialmente per i rapporti con la Chiesa cattolica. In quel tempo, infatti, infuriò la *Rivoluzione culturale* che, oltre ai danni recati ai tesori di arte e oltre alle violenze al popolo cinese, si accanì contro la Chiesa cattolica, distruggendo chiese e usando violenze sui cristiani.

Purtroppo non sapevamo niente di questo fatto, e quando il dittatore Mao lo fece conoscere al mondo, lo fece nella maniera più edulcorata e falsa, tanto da suscitare «il Sessant'otto» in America e in Europa.

Di qui in avanti lasciamo la parola a lui stesso nella Relazione che preparò per il volume *I Missionari saveriani*, edito in occasione del centenario della fondazione dell'Istituto (Parma 1996, pp. 243–248). [TESTO N. 4]².

Come indicato, i testi e le lettere citate da p. Luca nell'articolo verranno pubblicati sul prossimo numero dei Quaderni del CSA.

2. 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. Durante il periodo storico preso in esame dall'autore in questo articolo, ricopriva la carica di Consigliere Generale e Prefetto delle Missioni.

Desiderio di Battesimo

MINORU MATSUSHIMA

Ho incontrato il signor Matsushima (nome di battesimo Michele) il giorno della mia prima celebrazione eucaristica come parroco della chiesa di Kaizuka. Mi fu presentato dal missionario Saveriano p. Anzanello informandomi che da due mesi circa frequentava assiduamente la celebrazione eucaristica domenicale. Negli anni seguenti, eccetto che in qualche sporadica occasione, ho sempre notato la sua attenta presenza, e soprattutto la sua attenzione alle parole dell'omelia. A volte anche con la richiesta di spiegazioni o chiarimenti in un momento successivo la celebrazione. Dopo il nostro primo incontro, mi rese noto la sua passione per l'arte cristiana, e soprattutto degli studi che stava facendo sull'arte romanica francese. Spesso mi portava immagini di antiche chiese o conventi e delle sculture presenti in questi luoghi, chiedendomi informazioni su quelle opere d'arte e sul significato dei simboli che essi portavano impressi. Queste domande si rivelarono un'ottima occasione per una catechesi biblica sui fondamenti della fede cristiana.

Dopo circa tre anni, il signor Matsushima mi scrisse una lettera nella quale esprimeva la sua intenzione di ricevere il battesimo a cui fece seguito un anno di incontri settimanali nei quali venivano utilizzate le immagini sacre della tradizione artistica cristiana. A conclusione del percorso annuale, la notte di Pasqua del 2014, il signor Matsushima ricevette il battesimo. Il giorno seguente sarebbe partito alla volta di Tour, in Francia, per completare la sua appassionata ricerca. Lo incontrai di nuovo dopo 6 mesi, al suo rientro a Shizuoka, dove si sarebbe inserito nella comunità cristiana più vicina.

Riporto di seguito il testo con il quale il signor Matsushima, nella domenica di Cristo Re 2013, ufficializzava alla comunità cristiana il desiderio di ricevere il battesimo —Claudio CODENOTTI



Mi chiamo Matsushima Minoru. La mia famiglia è di Shizuoka e appartiene alla Scuola buddhista dello Jōdo Shinshū. I miei genitori sono stati dei fedeli seguaci di quella religione, mentre io mi sono sempre limitato a partecipare alle grandi celebrazioni del capodanno e alla festa dei defunti in cui mi recavo a far visita alla tomba dei miei antenati. Pur non essendo un osservante delle tradizioni familiari, e pur non frequentando alcun ambiente religioso, ho però sempre pensato (e ne sono tuttora convinto) che l'attuale società giapponese, con il suo razionalismo e il suo ostentato materialismo, stia perdendo il prezioso senso del divino che la distingueva e il conseguente senso di gratitudine per il dono della vita.

È in questa situazione di disinteresse religioso, e di lontananza per cause lavorative, dalla famiglia e dal mio paese d'origine, che ho iniziato a frequentare la chiesa cattolica di Kaizuka. Questo soprattutto perché, pensando di scrivere un libro sull'arte cristiana

europea medioevale, ho ritenuto che mi sarebbe stato di estrema utilità conoscere maggiormente il Cristianesimo. Al tempo stavo anche attraversando un periodo di profondo stress causato dall'ambiente di lavoro che mi aveva fatto perdere la voglia di proseguire i miei studi, e mi aveva ridotto a trascorrere intere giornate in uno stato di completa abulia.

Inoltre, durante la scorsa estate, è deceduto il marito 58enne di una mia sorella, e nell'autunno dello stesso anno è morta anche una mia cugina: il primo è scomparso improvvisamente mentre stava uscendo di casa per recarsi al lavoro, la seconda è spirata a 66 anni dopo una lunga malattia. Questi tragici avvenimenti mi hanno rinchiuso in un profondo stato di crisi nel quale ho avvertito distintamente il senso della transitorietà della mia condizione umana. È anche per questo che, compiendo da poco i 63 anni, ho sentito il bisogno di ritornare urgentemente alle radici e al senso della mia esistenza.

Io, che nella mia vita, e soprattutto in quei frangenti esistenziali, mai avevo pensato alla trascendenza, alla mia anima e a essere disponibile ad aiutare a qualcuno, mi sono trovato ad essere grato per la calorosa accoglienza offertami dapprima dal parroco e poi da tutti i fedeli della comunità cattolica di Kaizuka. Accoglienza, questa, che mi ha fatto profondamente riflettere e che ha mutato anche le mie intenzioni iniziali: il mio frequentare la messa domenicale a Kaizuka e il desiderio di ricevere il Battesimo non sono più soltanto un incentivo per conoscere il Cristianesimo con lo scopo di scrivere un libro d'arte, ma li ritengo piuttosto una necessità interiore e di fede nei confronti di Dio.

Una fede, me ne rendo conto, certamente ancora imperfetta e debole, tanto che a volte mi chiedo se io, ancora imbevuto di Buddhismo, possa essere davvero degno di ricevere in futuro il Battesimo cristiano. Pochi mesi or sono, mentre confrontavo il racconto evangelico del Giudizio Universale con gli insegnamenti Buddhisti ricevuti (tutte riflessioni che mi portavano a disperare della mia salvezza), ho riletto un passo tratto dal *Tannisho* laddove si afferma che non solo i bonzi, ma anche i peccatori come me e tanti che vivono immersi in questo mondo di desiderio e di passioni, possono essere salvati. Ciò mi ha fatto ricordare tante espressioni del Vangelo e molte omelie sentite dai padri durante la celebrazione Eucaristica.

Da quanto ho ascoltato e ho vissuto insieme ai cristiani nella liturgia, oggi posso dire di essere convinto che la salvezza che sto cercando mi viene gratuitamente offerta da Gesù Cristo. Questo perché sono consapevole che posso accogliere la salvezza e realizzare la vocazione a cui il Signore mi chiama non tanto attraverso i miei sforzi e le mie opere, quanto piuttosto mediante il riconoscimento di questo immenso dono che Dio mi offre, un dono che provoca in me un profondo e traboccante senso di gratitudine.

Per questo, superando i miei ultimi dubbi oso chiedere il Battesimo. Sono convinto che la mia anima sopravviverà il disfacimento di questo mio corpo mortale. La certezza della vita eterna mi aiuta a ripensare il senso della mia vita e della mia vocazione.

Parlando dei compiti che mi spetteranno come cristiano, è mia intenzione trasmettere e far conoscere attraverso le immagini dell'arte cristiana, soprattutto l'arte romanica francese, il rispetto che si deve nutrire verso Dio, l'uomo e il creato — e questo soprattutto in una società come quella giapponese malata di materialismo e pragmatismo, oltre che dominata dall'egoismo, dall'individualismo e dal relativismo. Intendo poi spiegare e testimoniare, in modo semplice ma concreto, la pace interiore che deriva da questo rispetto e amore che si prova nei confronti di Dio. Portare a termine il libro su cui sto lavorando da anni, forse rappresenta un primo passo verso la realizzazione di quella mia intenzione. A tutti chiedo una preghiera affinché si possa realizzare questo desiderio e possa prepararmi degnamente ad accogliere la grazia del Battesimo.¹

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

