

Volume 13 (2018)

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 • Filippine

Valentin Shukuru Bihaira • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

INDICE

VOLUME 13, N. 1

2018

- 3 Paolo e il «Cristianesimo ateo»
Slavoj Žižek e il materialismo paolino
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 13 Shanrang
Umberto BRESCIANI
- 17 All (Perspectives) from and for the Unity of the Body of Christ
Comment on *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*
Paulin BATAIRWA KUBUYA
- 28 The Teaching of Jesus on Non-violence
Franco SOTTOCORNOLA

CULTURA E SOCIETÀ

- 37 Novelle Bengalesi — III
La perla e il serpente
Il regalo del mese di Boishak
Il pappagallo rosso sgargiante
Antonio GERMANO
- 43 Giappone: un futuro senza figli?
Michel Augustinho DA ROCHA

IN MARGINE

- 51 Il nostro battesimo (2 parte)
Yasumitsu NOGAMI

Paolo e il «Cristianesimo ateo»

Slavoj Žižek e il materialismo paolino

TIZIANO TOSOLINI

Dai numerosissimi scritti del filosofo sloveno Slavoj Žižek non risulta immediatamente chiaro o evidente perché egli senta la necessità di soffermarsi a riflettere sull'apostolo Paolo. Questo è dovuto non solo al fatto che, al contrario di altri filosofi, Žižek non ha scritto alcuna monografia specifica sull'apostolo o sulle sue *Lettere*, ma anche e soprattutto perché i passi in cui Žižek discute di san Paolo sono collegati (o offerti di passaggio) ad una lettura critica del filosofo Alain Badiou e al suo *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, oppure ad una veloce e criptica discussione riguardante i risultati a cui è approdato G. Agamben nel suo *Il tempo che resta*, oppure ancora, e più in generale, all'interpretazione del Cristianesimo attuale nel quale Paolo è visto come colui che ha fatto emergere il Cristianesimo dall'ambiente giudaico¹. Se dunque ci si vuole accostare al pensiero di Žižek su san Paolo, occorre rivisitare i passi principali nei quali egli affronta, o rivisita in maniera critica, il pensiero di altri filosofi sull'apostolo.

Ne *Il soggetto scabroso* — testo in cui è inserito il capitolo «La politica della verità, ovvero Alain Badiou lettore di san Paolo» —, Žižek afferma che il punto più discutibile di tutte le riflessioni proposte da Badiou su san Paolo riguardi il problema del rapporto tra l'individuo e la legge descritto in *Rm* 7². Badiou afferma che in Paolo si possono delineare alcuni concetti che si oppongono tra loro e che dispongono le scelte fondamentali di un soggetto: la fede contro le opere, la grazia contro la legge, la carne contro lo spirito, la vita contro la morte e l'universalità contro la particolarità. Paolo, ovviamente, privilegia il primo elemento di ciascuna coppia e, secondo l'argomento di Badiou, ciascun termine è

1. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. a cura di F. Ferrari e A. Moscati, Cornoio, Napoli 2010; G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Per un commento a questi due testi, rimandiamo ai nostri contributi «Paulo fautore dell'universalismo. Alain Badiou e la grazia dell'evento» e «Paolo e "il tempo di ora"». Giorgio Agamben teorico del messianismo» apparsi rispettivamente sui *Quaderni del CSA* 12/2: 71–83; 12/3 141–48; e 12/4: 189–98.

2. S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, trad. D. Cantone e L. Chiesa, Cortina, Milano 2003. In questo articolo mi rifarò alla versione inglese del testo (S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000). Il capitolo in questione è stato poi ripreso con il titolo di «Paul and the Truth Event» in J. Milbank, S. Žižek, D. Creston, *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Michigan 2010, 74–99 (*San Paolo reloaded. Sul futuro del cristianesimo*, a cura di A. Gonzi e D. Bondi, Massa, Transeuropa Edizioni, 2012).

interscambiabile con qualsiasi altro presente sullo stesso lato delle altre coppie. Così, ad esempio, la legge si oppone alla grazia perché la grazia è innanzitutto universale, mentre «la legge per Paolo designa sempre una particolarità, dunque una differenza»³. E se la legge ha a che fare con la sfera del diritto, dello Stato, del salario (o del compenso) secondo il criterio del «dovuto», la grazia «è ciò che accade senza fondarsi in alcun predicato, ciò che è trans-legale, ciò che accade a tutti senza una ragione determinabile. La grazia è il contrario della legge perché essa viene *senza che sia dovuta*»⁴. Ora, poiché la grazia è un eccesso rispetto alla legge, essa è in eccesso anche rispetto al peccato — il quale deriva dal desiderio generato dalla legge. Il peccato, in questo senso, colonizza la vita del soggetto costringendola a prendere la via della morte, mentre lo scopo della redenzione è appunto quello di rovesciare questa situazione in modo tale che il peccato, come ripetizione del desiderio, occupi il posto della morte, non quello della vita.

Il peccato erra non tanto perché ha infranto la legge, quanto piuttosto perché non riesce a separarsi dalla legge e da quell'automatismo del desiderio che, fissandosi su un particolare oggetto, costringe il soggetto alla reiterazione dello stesso peccato. Detto altrimenti:

La vita del desiderio liberata e fissata dalla legge è ciò che, resosi eccentrico rispetto al soggetto, si compie come automatismo inconscio, rispetto al quale il soggetto involontario è capace soltanto d'inventare la morte. La legge è ciò che consegna il desiderio alla sua autonomia ripetitiva indicandogli il suo oggetto. Il desiderio acquista allora il suo automatismo nella forma della trasgressione. Ma come intendere «trasgressione?». Si dà trasgressione quando quel che la legge vieta — cioè nomina negativamente — diventa l'oggetto di un desiderio che vive per se stesso al posto del soggetto. Ecco come Paolo riassume questo incrociarsi dell'imperativo, del desiderio e della morte soggettiva: «In effetti il peccato, cogliendo l'occasione del comandamento, mi sedusse e così mi mise a morte» (*Rm 7,11*)⁵.

Il pensiero di Paolo mira dunque a una teoria dell'inconscio soggettivo strutturata dall'opposizione vita/morte, e l'interdetto del comandamento è ciò attraverso cui il desiderio dell'oggetto si compie inconsciamente come *vita* del peccato. Ecco perché, secondo Badiou, «Se il soggetto è dalla parte della morte, *la vita è dalla parte del peccato*»⁶. Ora, per passare ad una disposizione diversa nella quale invece il soggetto è dalla parte della vita mentre il peccato è dalla parte della morte, occorre necessariamente rompere con

3. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op. cit., 118.

4. Ibid., 119. Corsivo nell'originale.

5. Ibid., 123–24.

6. Ibid., 125. Corsivo nell'originale.

la legge e con quel suo automatismo della ripetizione. Questo, però, può accadere solo mediante un evento che non è inscrivibile all'interno del pensiero e dell'opera dell'uomo (i quali rimangono prigionieri la legge), ma accade solo mediante l'eccesso della grazia, cioè attraverso quel particolare evento che ir-rompe all'interno della dialettica viziata di vita/morte ristabilendole (o riassegnandole) al loro posto e alla loro condizione iniziale. Come scriverà Badiou:

La figura del chiasmo vita/morte organizzato dalla legge può essere superata, cioè di nuovo rovesciata, solo da un'operazione, illocalizzabile, che riguarda la vita e la morte, e questa operazione è la risurrezione. Solo la risurrezione rimette al loro posto vita e morte, mostrando che la vita non occupa necessariamente il posto del morto⁷.

Di più, per Badiou «L'evento-Cristo è proprio l'abolizione della legge, che era soltanto il dominio della morte», così che ora osservare i comandamenti significa nientemeno che negare la risurrezione e continuare vivere la vita della morte, cioè del peccato. Invece, «La risurrezione di Cristo è anche la *nostra* risurrezione, risurrezione che frantuma la morte nella quale, sotto la legge, il soggetto si era esiliato nella forma chiusa dell'io: "Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me" (*Gal 2,20*)»⁸. L'unica legge a cui il soggetto risorto è ora unito è quella dell'amore, una legge, questa, che è «al di là della legge», e che proprio per questo apre a tutti gli uomini la via della vita a cui essi possono accedere direttamente mediante la fedeltà all'evento-Cristo.

Partendo da questa ultima considerazione tematica, Žižek avverte innanzitutto come in Badiou sussista una certa qual relazione ideologica tra l'evento e il soggetto: quando l'evento accade (la risurrezione di Cristo), vi sono (e ci saranno sempre) alcuni che lo ignorano, altri che lo negano, e altri ancora che lo accolgono. Tuttavia, solo questi ultimi sono riconosciuti come *soggetti* a tutti gli effetti, e il loro tentativo di rimanere fedeli alle conseguenze dell'evento è definito da Badiou nei termini di un «processo di verità» (che per Paolo coincide con la predicazione del Vangelo). Ora, secondo Žižek, questa circolarità tra evento e soggetto avvicina pericolosamente l'intuizione di Badiou al concetto di «ideologia come interpellanza» di Louis Althusser: questo risulta evidente nel momento stesso in cui Badiou afferma che l'evento che costituisce il soggetto diventa «visibile» e riconosciuto come evento solo da colui (o coloro) ai cui occhi appare come

7. Ibid., 132.

8. Ibid., 133. Per un'analisi del rapporto morte-risurrezione in Badiou, si veda L. L. Welborn, «The Culture of Crucifixion and the Resurrection of the Dispossessed. The Interpellation of the Subject in the Roman Empire and Paul's Gospel as "Truth Event"» in W. Blanton and H. De Vries, *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York 2013, 127-40.

tale⁹. Nelle parole di Badiou: «Per Paolo si tratta d'indagare quale legge possa strutturare un soggetto sprovvisto di ogni identità e sospeso a un evento, la cui sola "prova" è proprio che il soggetto lo dichiari»¹⁰. Ecco allora la domanda ineludibile: come è possibile basare le condizioni di possibilità di un evento su un soggetto che è a sua volta costituito tale solo se egli lo nomina?

Žižek evidenzia un ulteriore elemento ideologico in Badiou quando quest'ultimo propone come esempio paradigmatico dell'evento la narrativa religiosa cristiana. Di fatto, però, la religione non compare tra i quattro ambiti in cui, secondo Badiou, può accadere l'evento-verità (l'arte, la scienza, la politica e l'amore)¹¹. Certo, una delle soluzioni che Badiou potrebbe offrire per uscire da questo impasse sarebbe quella di affermare che Paolo ha inteso semplicemente tematizzare le condizioni *formali* in cui un evento può aver luogo senza però indicarne il contenuto effettivo. Tuttavia, anche con quest'ultimo accorgimento, il problema non pare essere risolto, dato che la domanda seguente è quella che chiede al filosofo come sia possibile una descrizione formale dell'evento se l'elemento usato per l'intera argomentazione (la risurrezione di Cristo) è basato su una semplice «favola»¹².

Ma vi è un ultimo elemento problematico che Žižek individua nella tesi proposta da Badiou, e questo a partire dai due filosofi che costituiscono il riferimento fondamentale di tutto il pensiero žižekiano, e cioè Hegel e Lacan¹³. Badiou, secondo Žižek si allontana da Hegel quando egli privilegia il momento positivo della risurrezione a scapito di quello negativo della croce. Badiou, infatti,

Dissocia radicalmente la morte e la risurrezione: essi non sono la stessa cosa, non sono

9. Secondo il filosofo Louis Althusser, ogni ideologia ha la funzione di «costruire» gli individui concreti come soggetti, e questi soggetti ideologici sono prodotti mediante degli atti di «chiamata» o di «interpellanza». In questo contesto, Althusser usa l'esempio banale del poliziotto che chiama una persona: «Ehi! lei, laggiù!». Quando la persona si gira in risposta a quella chiamata, quella persona — in quanto interpellata — diventa parte del discorso del poliziotto. Alla stessa maniera, l'ideologia è una pratica materiale che crea degli individui che a loro volta sono soggetti a determinati schemi di pensiero e modi di comportamento. A questo riguardo si veda L. Althusser, *Lo stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti 1997, 190–96.

10. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op. cit., 13.

11. «Il tesoro (il glorioso vangelo di Cristo) non è altro che l'evento, cioè un aver-avuto-luogo completamente precario... Chiunque sia soggetto di una verità (d'amore, d'arte, di scienza o di politica), sa di essere il portatore di un tesoro e di essere attraversato da una potenza infinita» in *Ibid.*, 86.

12. «Perché invocare e analizzare questa favola? Sia chiaro, infatti, che per noi si tratta proprio di una favola. E soprattutto nel caso di Paolo che, come vedremo, riduce per delle ragioni cruciali, il cristianesimo a quest'unico enunciato: Gesù è risuscitato. Ed è proprio questo l'elemento favoloso...» in *Ibid.*, 11.

13. Per questa tematica mi avvalgo qui della suggestiva analisi di A. Kotsko, *Žižek and Theology*, T&T Clark, New York and London 2008, 71–100.

nemmeno interconnessi dialetticamente... Qui Badiou è apertamente anti-hegeliano: non vi è alcuna dialettica di vita e di morte... La Verità-Evento è semplicemente un nuovo inizio¹⁴.

Nei termini della psicoanalisi lacaniana questo significa che Badiou stabilisce una dissociazione radicale tra la pulsione di morte e la Verità-Evento¹⁵. In termini teologici si potrebbe affermare che Badiou è un «teologo della gloria» intento ad esaltare unicamente l'elemento della risurrezione di Gesù a scapito della sua morte in croce — e, di fatto, Badiou nel suo libro su Paolo minimizza per quanto possibile il significato della croce riducendola ad una semplice dimostrazione dell'umanità di Cristo. Ciò risulta evidente non solo dal fatto che Badiou oppone nettamente la legge alla grazia e la vita alla morte, ma anche dal fatto che egli descrive la relazione che il soggetto peccatore intrattiene con la legge come quella di un essere intrappolato nelle trame dei comandamenti e negli automatismi del desiderio — tutti elementi questi ultimi che rievocano il concetto lacaniano di pulsione di morte. Fintantoché il soggetto esiste all'intero della legge, il soggetto rimarrà per sempre diviso tra l'obbedienza cosciente alla legge e il desiderio inconscio di trasgredirla. Questa tensione tra legge e desiderio diventa così una specie di circolo vizioso in cui l'unica via di uscita risiede, per Badiou, non tanto nel reprimere il desiderio, quanto piuttosto nello spezzare definitivamente i legami che ci assoggettano alla legge. Si potrebbe così dire che, per Badiou, l'intera problematica esposta da Paolo in *Rm* 7 riguarda la rottura definitiva con la legge e, conseguentemente, con la pulsione di morte.

Ora, Žižek fa qui subito notare che il versetto di *Rm* 7,7 («Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*») è lo stesso versetto analizzato da Lacan in uno dei suoi vari seminari¹⁶. Anche per Lacan la legge corrisponde a ciò che istiga il desiderio a trasgredire i precetti, e lo stesso Lacan è convinto che si debba trovare una vita d'uscita dal circolo vizioso legge-trasgressione.

14. S. Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., 146. Su questo punto si veda G. Holsclaw, «Subjects between Death and Resurrection. Badiou, Žižek and St. Paul» in D. Harink, ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2010, 155–75.

15. Il concetto di «pulsione di morte» si rifà a Sigmund Freud il quale, nel suo *Al di là del principio di piacere*, *Opere IX* (Torino, Bollati Boringhieri, 1977) annota come esistano dei fenomeni dolorosi e ricorrenti (ricordi penosi, nevrosi traumatiche, incubi) che lo portano a individuare nella vita psichica dei soggetti una tendenza irresistibile alla ripetizione di quegli stessi eventi imponendo così al soggetto un soddisfacimento malefico ed enigmatico. A questa pulsione di morte freudiana, Lacan assocerà la dimensione di negatività originaria di godimento.

16. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book 7. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. Trans. D. Porter. London: Routledge, 1992, 83–4, 170ss.

Tuttavia, Lacan (al contrario di Badiou), afferma che il problema non risiede tanto nella volontà di recidere ogni rapporto con la legge, quanto piuttosto nel tentativo di sospendere una particolare *relazione* con la legge. Come afferma Žižek: «Il problema su cui si affanna san Paolo è quello di evitare la trappola della perversione, cioè della legge che genera la sua trasgressione, dato che essa ne ha bisogno per asserire se stessa in quanto legge»¹⁷.

Il termine «perversione» presente nel testo appena citato, non deve essere associato ad una deviazione sessuale: esso è piuttosto un termine tecnico lacaniano che indica la certezza che un soggetto possiede nel sapere esattamente ciò che l'Altro vuole¹⁸. Il «perverso» è definito da una mancanza di interrogazione, ed è precisamente questa mancanza che lo distingue dall'isterico. Infatti, mentre la relazione dell'isterico con l'Altro (cioè con l'ordine simbolico, con la legge) è una relazione conflittuale e di continua interrogazione nel tentativo di scoprire ciò che l'Altro desidera, il perverso è convinto di conoscere già il significato del desiderio dell'Altro. Detto altrimenti: mentre l'isterico, diventato cosciente del carattere contraddittorio dell'ordine simbolico, lo interroga e lo mette in questione aprendo così la via per un qualsivoglia cambiamento, il perverso rimane invece intrappolato, e quindi inibito, nella sua presupposta conoscenza dell'Altro.

Questa opposizione tra perversione e isteria è connessa a ciò che Žižek chiama «l'osceno supplemento superegoico». Al contrario della classica nozione freudiana di Super-io (cioè di una sorta di censore che giudica gli atti e i desideri istintivi dell'uomo rimuovendo e respingendo nell'inconscio ciò che la coscienza morale non può tollerare), Žižek segue Lacan nel considerare il Super-io come ciò che, invece di impedire, ordina o

17. S. Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., 148.

18. Lacan distingue nettamente l'«Altro» (maiuscolo) — l'ordine simbolico entro il quale il soggetto è iscritto, cioè l'ordine sociale, culturale, linguistico, ecc. —, dall'«altro» (minuscolo) — che indica invece un mio simile, l'altro inteso come un «altro io». Occorre qui tener presente che il campo psichico lacaniano è costituito non tanto dall'Es, Io e Super-io (come in Freud), quanto piuttosto da una diversa tripartizione di processi mentali: l'Immaginario (*l'imaginaire* — il modo con cui i soggetti si strutturano definitivamente all'interno dell'ordine simbolico. L'immaginario è il processo da cui nasce l'Io e corrisponde allo stadio dello specchio lacaniano mediante il quale i bambini si identificano con la loro immagine nello specchio — o anche in altro essere umano, soprattutto la madre —, ma non riescono a identificare pienamente la sensazione di se stessi con l'immagine che hanno di sé); il Simbolico (*le symbolique* — la rete di significati impersonali che avvolge, determina e precede il soggetto nella forma del linguaggio alienandolo a se stesso. Questo perché per Lacan il Simbolico è condizionato in tutto dal significante, e quindi non possiamo accedere al mondo così com'è in realtà, ma soltanto attraverso il medium della lingua); il Reale (*le réel* — è la parte di realtà che rimane esclusa e non simbolizzata, il «vuoto», o limite estrinseco, mediante il quale il simbolico si struttura. Il Reale è allo stesso tempo ciò che precede il simbolico e ciò che rimane dopo il processo di simbolizzazione. Per comprendere questo punto molto complesso possiamo rifarci ad un esempio rintracciabile in Wittgenstein riguardo il campo visivo: nel campo visivo la visione si origina dall'occhio ma, proprio in quanto possibilità della visione, esso rimane escluso dal campo visivo stesso, cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. A. G. Conte, Torino, Einaudi 1989, 135, pr. 5.633).

impera al soggetto di godere. Questo comando al godimento è «osceno» in quanto contraddice la legge morale ufficiale, ed è un «supplemento» in quanto serve da significato implicito e allusivo per legare ulteriormente il soggetto alla legge morale. Ciò significa che dietro ogni proibizione morale si nasconde, di fatto, un'incitazione a violare la legge, e questo precisamente per rafforzare (piuttosto che indebolire) il potere della legge stessa. Per Žižek, quindi, il soggetto di *Rm 7* è un soggetto «isterico» che è diventato conscio dei meccanismi della legge e la interroga cercando di capire che cosa essa voglia. Al contrario, l'autentica tentazione del soggetto è quella di assumere la posizione del «perverso» che evita di mettere in questione l'ambiguità della legge e si volge direttamente a tutte quelle proibizioni che la legge così palesemente desidera — o, nelle parole di coloro che si oppongono a Paolo: «Perché non dovremmo fare il male affinché venga il bene?» (*Rm 3,8*). Ecco spiegato allora perché Žižek afferma:

Il problema di san Paolo non coincide con quello standard del moralismo morbido (come sopprimere gli impulsi trasgressivi, come finalmente purificare me stesso dai desideri peccaminosi), quanto piuttosto con il suo opposto: come posso evadere dal circolo vizioso della legge e del desiderio, della proibizione e della sua trasgressione, all'interno del quale posso asserire le mie passioni vitali solo alla maniera del loro opposto, come una morbida pulsione di morte?¹⁹.

Detto altrimenti: come posso raggiungere una più completa e soggettiva affermazione della vita?

Secondo Žižek, la via seguita sia da Paolo che da Badiou per raggiungere la condizione in cui l'«amore è oltre la legge» sfuggendo così all'osceno supplemento superegoico, è quella di identificarsi direttamente con la verità-evento, cioè con la risurrezione. Per Lacan (e quindi anche per Žižek), invece, si tratta di identificarsi con il suo opposto, e cioè con la crocifissione, con la pulsione di morte. Questo perché all'interno della teoria lacaniana la pulsione di morte opera come una specie di radicale «s-connessione» dall'ordine simbolico: la continua insistenza con cui l'isterico interroga l'ordine costituito tentando di capire che cosa esso voglia, può infatti portare il soggetto a scoprire che l'Altro non esiste, oppure anche a riconoscere l'incompletezza dell'Altro — cioè a scoprire che l'Altro non sa che cosa voglia dal soggetto, oppure che non esiste un contenuto preciso che il soggetto deve adempiere (e quindi trasgredire). La peculiarità della posizione lacaniana (come teologo della croce), rispetto a quella sostenuta da Badiou (come teologo della risurrezione) consiste quindi del fatto che lo spazio in cui un autentico evento *può* aver

19. S. Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., 149.

luogo è scoperto attraverso la radicale negatività della pulsione di morte, una pulsione che sospende l'ordine dell'essere permettendo al soggetto di contrarsi, di ritirarsi, di non identificarsi immediatamente con la legge. Solo così il soggetto sarà in grado di recidere i suoi legami con l'ordine simbolico e lasciare che l'osceno supplemento superegoico si dissolva da sé. «Lacan» — scrive Žižek — «non è un relativista culturale postmoderno: esiste senz'altro una differenza tra un'autentica Verità-Evento e la sua parvenza, e questa differenza risiede nel fatto che nella Verità-Evento il vuoto della pulsione di morte, della radicale negatività, un spazio vuoto che sospende momentaneamente l'Ordine dell'Essere, continua a risuonare»²⁰. Badiou, invece, nega questo spazio vuoto (la discesa con Cristo negli inferi), e procede nel suo ragionamento come se la risposta all'evento (della risurrezione) da parte del soggetto fosse spontanea e diretta.

Ora, se la critica žižekiana a Badiou sembra essere relativamente chiara, la sua posizione rispetto a Paolo rimane però ancora ambigua ed evanescente. Se da una parte Žižek si schiera per una lettura lacaniana di *Rm 7*, non si comprende però ancora se Paolo debba essere inteso come colui che annuncia la Verità-Evento nel senso inteso da Badiou o in quello di Žižek. Il filosofo sloveno si dedicherà ad approfondire questa problematica ne *Il cuore perverso del cristianesimo*²¹.

*La seconda parte dell'articolo
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

20. Ibid., 162–63.

21. S. Žižek, *Il cuore perverso del cristianesimo*, trad. G. Illarietti e M. Senaldi, Meltemi Editore, Roma 2006. Anche per questo testo useremo la versione inglese, S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge 2003. Si deve notare che esistono altri due libri di Žižek che trattano del Cristianesimo come di «quel gesto che mina la globalizzazione capitalista dal punto di vista della Verità universale, così come il Cristianesimo paolino ha fatto con l'Impero Romano globale» (S. Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., 211), e cioè S. Žižek, *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Verso, London 2000, (*La fragilità dell'assoluto (ovvero perché vale la pena combattere per le nostre radici cristiane)*, trad. B. Amali, Transeuropa, Massa 2007), e S. Žižek, *On Belief*, Routledge, London 2001 (*Credere*, trad. M. Senaldi, Meltemi Editore, Roma 2004). Per un'interessante studio di questi testi a partire dal concetto di «grazia», si veda R. Boer, «Paul and Materialist Grace. Slavoj Žižek's Reformation» in W. Blanton and H. De Vries, *Paul and the Philosophers*, op. cit., 186–209.

Religioni e missione



Shanrang

UMBERTO BRESCIANI

All (Perspectives) from and for the Unity of the Body of Christ
Comment on *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic
Common Commemoration of the Reformation in 2017*

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

The Teaching of Jesus on Non-violence

FRANCO SOTTOCORNOLA

Shanrang

UMBERTO BRESCIANI

Taking a panoramic view of history of our Western society, one realizes that the loftiest ideals of Christianity have been applied to social life to a certain extent, in some ages better than in others, and with occasional setbacks. The Christianization of Europe has been a gradual (and on-going) process. The same has happened in the Far East. Even though it is a habit to attribute the Chinese culture of the last two millennia to Confucianism, the «Confucianization» of Chinese culture has been an ongoing process as well, with high and low moments, and with a serious setback during the last century.

Special initials (CIT: Confucian Imperial Tradition) have been coined to indicate the standard features of China's millenarian history, and most people share the idea that the tradition was so well entrenched and lasted so long that it was superseded only thanks to the cultural—and military—encroachment of the West. Many people fail to realize that Chinese society has been «Confucianized» through the centuries, but only to a certain extent. Not all the ideals and dreams of Confucius actually came true. As a matter of fact, were Confucius alive today, he would not recognize some dominating traits of the imperial tradition. One could mention the rule of reciprocity. In the five relationships (father and son, ruler and subject, husband and wife, elder and younger brother, friend and friend), duties should be mutual. It was so in Confucius' mind. In reality, for the last twenty centuries (at least since the Han dynasty), relationships were heavily unilateral, especially regarding the three most essential relationships in society (father-son, ruler-subject, husband-wife), assigning a much stronger authority to father, sovereign, and husband respectively.

Another point worth mentioning is political life. The political structure of the last twenty-odd centuries (the Imperial Tradition) cannot be considered utterly «Confucianized,» simply because it was not conforming to the mind of Confucius. It came into being again during the Han Dynasty. For so many centuries, political power was transmitted from father to son (the so-called «dynasties»). This was not what Confucius had in mind. Confucius envisaged the transmission of political power neither from father to son (blood lineage), nor through revolutions. As implied in Book 20 of *Analects*, but also disclosed in several other instances, Confucius admired most—and indicated as models for

posterity—the sage kings of old, people such as Yao and Shun. The mythical emperor Yao was praised for his peaceful abdication (*shanrang* in Chinese) in favor of Shun. Yao did not hand in his throne to his son; he chose Shun, a person he thought was very virtuous, and handed the throne to him. In his turn, Shun did the same, when it was time to pass the baton. Confucius was enchanted by the virtuous maturity and wisdom of such people and pointed them out as models for posterity.

The legendary Chinese ruler Yao—also known as Tang Yao, said to have reigned from c. 2356 to 2255 BC—has been extolled in ancient records as the morally perfect and wise sage-king, a model for all future rulers because of his benevolence and diligence. According to legend, Yao became the ruler at 20 and died at 119. He had nine sons, but they spent their days with wine and songs, and Yao was worried about the future. Yao felt it was not fair, if one of his sons would succeed him as a ruler. Therefore, at the age of 73, feeling he had reached old age, Yao abdicated (*shanrang*) and left the throne to Shun.

Shun was originally a commoner, actually a peasant, toiling hard every day in his field, but a very wise and virtuous person. He was well-known for his filial piety toward his family, even though his father, his brother and stepmother were nasty toward him to the point of trying to kill him. Shun was also quite capable of organizing people among themselves and pacifying grievances. Yao heard about Shun's virtue and summoned him to his palace, where he tested him in various ways for three years. First, Yao entrusted to him the administration of a small district and gave him his two daughters as wives, together with a small house and a small dowry. Shun did his job fairly well, continuing also to toil in the fields and even convincing his two wives to work as commoners among the people. Thereupon Yao took Shun as his prime minister. After three years, Shun had put everything in order in the country. Seeing his accomplishments, and considering that Shun was good at preserving harmony in his own family, Yao finally decided to abdicate and left the throne to him. From then on, Yao lived in retirement until his death.

This is the story, or legend, of the beginning of the system of *shanrang* (abdication in favor of some person instead of one's own son) for the transmission of political power. In China's history, Confucians have always extolled meritocracy as the basic precondition for accessing political power, and the story of how Yao chose the most virtuous and meritorious person in the whole empire by way of seeking and testing became the foremost model for the Confucian political theory and the inspiring story for the millenarian tradition of the civil examination system.

Shun traditionally lived from 2294 to 2184 BC, and reigned c. 2233–2184 BC. Shun had an official in charge of water conservancy, who worked hard to check the water of the

Yellow River, but with poor results. The official's son, named Yu, was a capable man with an upright moral character, and Shun entrusted him with the water works. For thirteen years Yu worked hard building dikes. He was not committed to saving the people from floods, that he never took time to visit his home, even though «seven times» (so says the legend) he passed by. Shun was so impressed by Yu's engineering work and diligence that he passed the throne to Yu instead of handing it to his own son, whom he considered unfit for the job. Yu is said to have initially declined the throne, but was so popular with other local lords and chiefs that he agreed to become the new emperor, at the age of fifty-three. He is known in Chinese tradition as Yu the Great.

Yao, Shun, and Yu the Great were glorified in the Confucian tradition as the supreme examples of virtue. Their pronouncements figure at the very beginning in the ancient sacred classic *Shujing* (*Book of Documents*, also known as the *Classic of History*).

Yu the Great was the unwitting founder of the Xia Dynasty. In fact, according to ancient traditional accounts, Yu had chosen as his successor Gaotao, his minister of justice, not his own son Qi. Gaotao, however, died soon later, and Yu chose Boyi, another worthy person in his entourage. But Yu's son Qi was also very popular. Many people liked him. After Yu's death, most people went to Qi for all their problems. In the end, Boyi thought better of stepping aside and letting Yu's son be the ruler, and so the Xia Dynasty started, and the *shanrang* system was abandoned. The Xia Dynasty, according to recent scholarship, lasted from c. 2070 to 1600 BC.

This is the Confucian tradition, based on legend. Many scholars in China have studied ancient sources to ascertain the facts of such a remote antiquity. The Bamboo Annals, a document discovered in a tomb many centuries ago, and buried around 300 BC, depicts a different story: that Shun stole power from Yao by force, etc. In recent years, though, archeologists have discovered other ancient texts—also belonging to around 300 BC—which extol *shanrang* and the legendary tradition. A possible conclusion we can draw is that around 300 BC intellectual life in China was rich and varied. There were Confucians (spreading their doctrines, including the *shanrang* ideal); there were legalists (supporting centralization and autocracy, and believing in force), and there were numerous other philosophies.

Now, back to the present age. When Mao Zedong died, all over China, among rumors of troubles ahead, the masses lived in suspense, holding their breath, until some unexpected twist brought Deng Xiaoping to power. Deng ruled for long years, opening up new routes and trying new ways in many fields, including government organization.

When reaching old age, Deng Xiaoping chose a man to take his baton, and Jiang

Zeming came to the fore. In his turn, Jiang passed the power to Hu Jintao; Hu passed it to Xi Jinping. Now, the handing down of political power has become a fixed system.

The party in power in China has some criteria for its political succession system. The supreme party leader is supposed to choose his successor, and he will choose:

- a) a person belonging to the ruling party;
- b) a person liked (in a way, then, «chosen») by the whole country;
- c) a person groomed for the job for a long period.

The choosing process is supposed to:

- a) follow clear age rules;
- b) the person is chosen to rule for a definite time;
- c) when time expires, he will step aside, and the country will get a new ruler.

Presently, in China many people are enthusiastic about the situation of their country, because it is not perfect, but it is going better and better. Definitely, it is the best situation ever seen since at least 1840 (the start of the Opium War and of the Imperialist Age). They are enthralled to realize that in the world now, their country is developing faster than any other country. They feel that China fares well even if compared to the most advanced countries, where progress has reached stagnation if not economic crisis, and which are suffering from the shortcomings of democracy: never-ending gimmicks polluting democratic processes; social conflicts of all kinds; a waste of time and money from electoral campaigns; a multiparty system where the winning party in an election hurries to undo whatever others had previously built.

Present-day China is a socialist country, but «with Chinese characteristics.» The *shanrang* method of transmission—traditionally defined as «transferring one's power to a worthy person rather than to one's own son»—is a Chinese characteristic.

Of course, it could be further improved. For example, choosing the next leader only inside the party is a limitation. Nevertheless, to many Chinese eyes the political system China is now using is somewhat borrowed from remote antiquity. This is enough to make very happy all those who inside their hearts nurture nationalist feelings and cherish their cultural heritage.

Were he alive today, even Confucius might feel happily surprised to find that his ideal of *shanrang*—what people were not able to do for so many centuries—is becoming more or less reality in our age.¹

1. Umberto Bresciani received his ma and phd in Chinese Literature from National Taiwan University. He has lived in Taiwan for more than forty years. His main research interest is Chinese philosophical and religious thought and comparative cultural and theological studies.

All (Perspectives) from and for the Unity of the Body of Christ

Comment on *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*

PAULIN BATAIRWA KUBUYA

«When Lutheran Christians remember the events that led to the particular formation of their Churches, they do not wish to do so without their catholic fellow Christians.»¹

These words were spoken by Martin Junge, the General Secretary of the Lutheran World Federation, in the introduction to the ecumenical prayer in Lund Cathedral, on 31 October 2016, as a Joint Catholic-Lutheran commemoration of the Reformation. They transmit the new spiritual and theological trend on how Lutherans and Catholics are choosing to deal with their common heritage. What Lutherans and Catholics have in common are, on the one hand, five hundred years of separation, marked by mutual criticism and even mutual condemnation; on the other hand, there are fifty years of dialogue stemming from Vatican II.

As Cardinal Kasper observes, a change has taken place. In the present situation, dialogue has replaced controversy. Unlike in 1517, Lutherans and Catholics are not on the path to division and separation as opposed to unity, a unity that still requires an accommodating or welcoming ecumenism, in that it enables each side to learn from the other.² Lutherans and Catholics are no longer enemies, trading on five centuries of theological controversies, canonical disputes and mutual excommunications etc. They are fellow baptized Christians who have engaged in dialogue for the last fifty years, searching for a better and deeper understanding of each other and the sense of a common divine mission for this world.

1. «Together in Hope: Common Prayer» at <<http://www.bing.com/videos/search?q=from+conflict+to+communion+&&view=detail&mid=10B7D9FC63C2E212392010B7D9FC63C2E2123920&FORM=VRDGAR>>.

2. Cardinal Kasper, «Regard sur Luther à la veille du Ve centenaire de la Réforme» at <<http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Saint-Siege/Regard-Luther-veille-Ve-centenaire-Reforme-2016-06-08-1200767278>>.

From Conflict to Communion³

From Conflict to Communion, the reference document for this symposium, was particularly conceived as a tool to accompany Lutherans and Catholics in the commemoration of the Reform. It is a well-studied document that examines the issues that divided Lutherans and Catholics for centuries. The inner structure of the work however is girded to the promotion of ecumenical unity, the goal for which both Churches have been striving. Even though the imperatives for that unity only come in the last chapter, it is advisable to look at them as a thread that links all the parts discussed in the document. Moreover, each section, especially those addressing theological issues, can be considered as concrete applications of those imperatives. I will try to illustrate this point when referring to the debates following Martin Luther's question regarding the ultimate authority to which one could call upon in time of interpretative impasse, scripture or tradition. The question was essential because of its ramifications for other areas of Christian life and institutions, including ecclesiology, ministry, sacraments... But, first of all, what are the five ecumenical imperatives?

Ecumenical Imperatives

The Ecumenical imperatives accompanying the commemoration of the 500th anniversary of Reformation are drawn from a deeper awareness of a change of situation between the sixteen century and today; an awareness that has to lead to a change of attitude. The realization is that Catholics and Lutherans, as individuals as well as communities, «Belong to the one body of Christ;»⁴ that they recognize each other as Christians, put an end to their past conflicts and boldly declare that «The reasons for mutually condemning each other's faith have fallen by the wayside.»⁵ In order to maintain the trend, they are «To think from the perspective of the unity of Christ's body and to seek whatever will bring this unity to expression and serve the community of the body of Christ.»⁶

The first of the five imperative is that «Catholics and Lutherans should always begin from the perspective of unity and not from the point of view of division in order to strengthen what is held in common even though the differences are more easily seen and

3. Lutheran World Federation and Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013).

4. *From Conflict to Communion* n. 238.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, n. 239.

experienced».

The second imperative is that «They [Lutherans and Catholics] learn from each and «Let themselves be continuously transformed by the encounter with the other and by the mutual witness of faith» as they learn through dialogue that «Communion among them can have different forms and degrees.»⁷

The third imperative concerns a renewed commitment to seeking visible unity by preventing rereading their tradition in an apologetic manner and falling back into the old confessional oppositions. «Catholics and Lutherans should again commit themselves to seek visible unity, to elaborate together what this means in concrete steps, and to strive repeatedly toward this goal.»

The fourth and fifth imperatives are reminders calling them to rediscover the gospel and the common mission to preach and bear witness to its content. «Lutherans and Catholics should jointly rediscover the power of the gospel of Jesus Christ for our time» and «Witness together to the mercy of God in proclamation and service to the world.»

What Can be Learned from These Imperatives?

We will see that the approach to controversial doctrines changes. The attitude of finding faults, condemning and defending oneself at any cost becomes a search for an understanding that leads to sympathy, remorse for past behavior and passion for a common ground. In this way, all the parties involved learn from each other. Moreover, the process leads both sides to realize and to effectively experience the different forms and degrees of communion that Christians can achieve when they accept the impulse of unity.⁸

While the dialogue between Lutherans and Catholics can already be enlisted as an illustration of a communion being realized and celebrated,⁹ I would refer to a succinct ecumenical theologizing informed by the five evoked principles and which has developed in the context of the Lutheran- Roman Catholic Dialogue. The example in question regards Scripture, tradition and the relation between the two in defining means of salvation.¹⁰

7. Ibid., n. 241.

8. Ibid.

9. In reference to the Common Statements of the Lutheran–Roman Catholic Commission on Unity. See *From Conflict to Communion*, n. 91.

10. The argument is developed concisely in *From Conflict to Communion*; these questions are addressed in numbers 195 to 210. Moreover, being part of a bigger debate, the reflection presented here must be seen in connection with the other theological debates dating back from the reformation period and which had been the subject of the Lutheran – Roman Catholic dialogue. These concern «justification,» «the Eucharist,» «ministry,» and views of the priesthood of all believers.

Scripture and Tradition: Which is Authoritative?

The relation between Scriptures and Tradition was a matter of consequence in the debates of reformation. The historical background is still that of the diffusion and immediate responses to the Ninety-five Theses on indulgences. Luther considered the preaching and practice of indulgence to have gone astray. He further believed that a clear understanding could emerge from a theological discussion of his 95 theses. As might be expected, the diversity of answers led to the consequential question of the reformation: in case of conflict or struggle in the understanding and interpretation of a Church's doctrine or practice, which authority should be called upon as a last referee? In the specific case of indulgences, to what instance should the last judgment be owed: to Scripture or to Church Tradition?

Among the immediate responses to Luther's theses on indulgences, the papal Court theologian, Sylvester Prierias, had undoubtedly pointed to the Pope and threatened those who thought differently with condemnation: «Whoever does not hold to the teaching of the Roman Church and the pope as an infallible rule of faith from which the Holy Scripture also derives its power and authority: he is a heretic.» John Eck reminded Luther that «Scripture is not authentic without the authority of the Church.» Martin Luther insisted that scripture was that authority, the sole ultimate judge. It was not only the first principle (*primum principium*¹¹) on which all theological statements must directly or indirectly be grounded, but also the «Matrix of God in which he conceives us, bears us and gives us birth.»¹²

For centuries, Lutherans and Catholics had separately investigated the controversy. As might be expected, the exercise could not yield anything better than further controversies. In fact, in many cases, it was primarily aimed at self-justification and finding fault with the other. But as both sides agree to re-visit together their respective history, they discover small elements left unchallenged and yet with great implications for unity. For instance, in highlighting authority as the main issue, the impact and implication of the metamorphosis of the debate is often downplayed.

In fact, what initially was a controversy about doctrinal questions (the right understanding of indulgences, penance, and absolution) quickly metamorphosed into a question of authority in the Church.¹³ Adhering to the ecumenical principle enables each part to listen to the other. In reading together the history, both Catholics and Lutherans discover how rapidly a controversy about doctrinal questions metamorphosed into a ques-

11. *From Conflict to Communion*, n. 196.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

tion of authority in the Church. Luther's considerations on the authority of the scriptures were defined in the circumstances of that background. Moreover, the efforts of dialogue in the past bore the mark of that transformation.

The re-visitation of history together expands the view and, as a result, Catholics and Lutherans can now penetrate the meaning and implications of Luther's *sola scriptura*, the connotation he gave to it and how it became referential in his life as a preacher and reformer. They understand why Luther called the scriptures «The matrix of God in which he conceives us, bears us and gives us birth» and the *primum principium* ground for all theological statements. It is also an opportunity to understand the place of the Bible in Luther's personal life and how he used it as a theologian and interpreter, for example, how he did not read the Scriptures alone, but with reference to the Trinitarian, Christological, and kerygmatic heritage of the Church Fathers and of the early Church, or again, his efforts to make the bible easy to read by promoting the translation and publication of catechisms. More important, it is also an opportunity for Catholics to realize that Luther himself rarely used the expression *sola scriptura*,¹⁴ and in his criticism of authority, he held that the Holy Spirit did «Not oppose all tradition but only so-called human traditions.»¹⁵

From a Catholic perspective, the application of ecumenical principles in re-reading the history of the reformation leads to concentrate on the Council of Trent. In fact, it was the venue designed to offer the official responses to the demands of reform that Martin Luther had requested. Responses which remained apologetic thus far, have now been brought to the awareness of Lutherans in the context of the initiated dialogue. In dialogue, Catholics have explained the relation between scripture and tradition by explaining the answer of the Council of Trent as it «Asserted that scriptural interpretation was to be guided by the teaching authority of the Church.»¹⁶

Following the Council of Trent, they explained that for Catholics, «Ecclesial life is enriched and determined by diverse factors not reducible to Scripture alone.»¹⁷ The Council of Trent referred to the task of interpreting and handing on the Gospel as to the task of the apostolic tradition. Accordingly, apostolic traditions are of two kinds; the written (scripture) and the non-written apostolic tradition. The two sources work hand in hand in the transmission of the Gospel. The explanatory note concerns the distinction between *apostolic traditions* and *Church traditions*.¹⁸ The distinction shows that the Catholic side

14. Ibid., n. 199.

15. Ibid., n. 200.

16. Ibid., n. 201.

17. Ibid.

18. Ibid.

is aware of the preoccupation and fear of Luther and his followers that Catholics belittled the authority of scripture at the expense of indiscriminate power of some Church leaders. Hence, the explanation states that the Church's traditions are «important» yet, «secondary and alterable.»¹⁹

The explanation Catholics gave their Lutheran partners included an expanded understanding of the source of authority and revelation in the Catholic tradition. Looking back at history, it mentions the ten loci or sources of theology that Dominican Bishop Melchior Cano (1509–1560), used to explain the complexity of the authority of Catholic Teaching.²⁰ In the auto-critical reflection of Lutheran-Catholic dialogue, the Catholic side has identified several tendencies with regard to the handling of those loci. The first observation is that there was a tendency «To isolate the magisterium as a binding interpretative authority from other theological loci;»²¹ the second was to confuse or equate Ecclesiastical traditions with apostolic traditions. The third is that, compared to other sources, there was a reluctance to criticize ecclesiastical traditions. And finally, the Catholic side rejoices in the change brought about by Vatican II, namely the clarification *Dei Verbum* brought to the question when for the first time it declared that the teaching office of the Church is «Not above the Word of God but stands at its service»²² and explained that Tradition and Scripture are two sources of revelation, and are not to be seen as antagonistic elements, but as two cooperative parts of a common revelation from God.²³

The Fruits of Dialogue on Scripture and Tradition

The fruit of Ecumenical Dialogue with regard to the argument of Scripture and Tradition can be asserted in many ways. Dialogue is helping Lutherans and Catholics: «Lutherans and Catholics arrive at a more differentiated view of the distinct points of reference and authorities which play a role in the process of realizing what the Christian faith means and how it should shape the life of the Church.»²⁴

Dialogue is helping both sides shed their apprehensions regarding the others. As a

19. Ibid.

20. The ten loci or sources of theology according to Melchior Cano were: Scripture, oral tradition, the Catholic Church, the councils, the church fathers, the scholastic theologians, the value of nature, reason as manifested in science, the authority of philosophers, and the authority of history. *From Conflict to Communion*, n.202.

21. Ibid., n .209.

22. *Dei Verbum* 10.

23. Ibid.

24. *From Conflict to Communion*, n.205.

result of dialogue, Lutherans have realized that Catholic doctrine «Does not hold what Reformation theology fears and wants at all costs to avoid, namely, a derivation of scriptural authority as canonical and binding from the authority of the Church's hierarchy which makes known the canon».²⁵ Moreover, by calling on the theology of Vatican II, as explicated in *Dei Verbum*, Catholics have shown the closeness of their views with the convictions of Reformation.

For instance, while the Lutheran tradition vindicates the efficacy of the spirit inspired biblical text, as affirmed in *2Tim* 3:17, Catholics reiterate the different ways Scripture has made itself efficacious in the tradition of the Church. *Dei Verbum* 21–25 explains that «This efficacy has been operative in the Church over time, not only in individual believers but in the ecclesial tradition as well, both in high-level doctrinal expressions such as the rule of faith, creeds, and conciliar teaching, and in the principal structures of public worship.»

Still, the observation is that «Vatican II does not say that the tradition gives rise to new truths beyond Scripture, but that it conveys certainty about revelation attested by Scripture».²⁶ These kinds of subtleties are made possible because of the new framework fostered by the application of the dialogic principles. Moreover, they lead both sides to acknowledge an extensive ground of agreement that should defuse past mistrusts and conflicts and foster instead what they call «unity in reconciled diversity.»²⁷ In the words of the document, the conclusion is expressed as follows: «Thus, Lutherans and Catholics are able jointly to conclude, “Therefore regarding Scripture and tradition, Lutherans and Catholics are in such an extensive agreement that their different emphases do not of themselves require maintaining the present division of the Churches. In this area, there is unity in reconciled diversity”»²⁸.

As with scripture and tradition, dialogue has also enabled both sides to have a broader and deeper understanding of each other. Catholics come to a further understanding of the Lutheran tradition of the Church as «The assembly of saints in which gospel is taught purely and the sacraments are administered rightly» (CA VII)²⁹ and the image of the Church as «The mother that begets and bears every Christian through the Word

25. *The Apostolicity of the Church*, n. 400.

26. *Ibid.*, n. 410.

27. *Ibid.*, n. 210.

28. *Ibid.*

29. According to the explanation, Church refers to «Local congregation gathered around pulpit and altar. Nonetheless, the local congregation materializes the universal dimension of the church, which is assured by the established ministry of pure preaching the right celebration of the sacraments.» *From Conflict to Communion*, n. 213.

of God which the Holy Spirit reveals and proclaims.»³⁰ Lutherans, on the other hand, learn about the recent ecclesiology of the Catholic Church and the role of the Church in salvation history as formulated in Vatican II. «The Church is in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely-knit union with God and of the unity of the whole human race» (LG 1).³¹ The Church is a mystery and a sacrament, with a visible and an invisible part. It is the community of faith, hope and charity, established and sustained here on earth by Christ, «As an entity with visible delineation (hierarchy) through which He communicated truth and grace to all.»³² As a sacrament, it has both visible and invisible sides. Further explanation on the complex nature of the Church in Catholic tradition is that «The society structured with hierarchical organs and the Mystical Body of Christ, are not to be considered as two realities, nor are the visible assembly and the spiritual community, nor the earthly Church and the Church enriched with heavenly things; rather they form one complex reality which coalesces from a divine and a human element» (LG 8).³³

Dialogue does not only establish areas where consensus has been reached but also deciphers issues that still require further exploration. The consensus in question concerns the conclusions of the dialogue that led to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification (*JDDJ*) signed in 1999³⁴ and celebrated as a milestone in Lutheran and Catholic dialogue for putting an end to the doctrinal condemnations that existed between the two denominations.³⁵ Though the document recognized that it did not cover all teachings on justification, it nevertheless asserted that it did cover the basic ones reached together in dialogue. «On the basis of their dialogue the subscribing Lutheran Churches and the Roman Catholic Church are now able to articulate a common understanding of our justification by God's grace through faith in Christ.»³⁶

30. Ibid.

31. Ibid., n. 214.

32. Ibid.

33. Ibid., n. 215.

34. Justification was one among the theological issues of the reformation in the sixteen century with lasting repercussions for ecumenism. Held as the «first and chief article» and at the same time the «ruler and judge over all other Christian doctrines,» during the reformation, Lutheran and Catholic dialogues have re-visited it on many occasions and in particular ways in *Gospel and the Church* 1972, *Church and Justification* in 1994, and finally in *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed in 1999.

35. *JDDJ* n. 5, Ibid., n. 41 «Thus the doctrinal condemnations of the 16th century, in so far as they relate to the doctrine of justification, appear in a new light: The teaching of the Lutheran churches presented in this Declaration does not fall under the condemnations from the Council of Trent. The condemnations in the Lutheran Confessions do not apply to the teaching of the Roman Catholic Church presented in this Declaration.»

36. *JDDJ* n. 5

What is the consensus about if not on a common ground for the interpretation of two fundamental articles of the Creed, namely, the justification of sinners and the role of the Church? «In the Lutheran-Catholic conversations a clear consensus has emerged that the doctrine of justification and the doctrine of the Church belong together.»³⁷ In fact, after years of dissension and as a result of dialogue, the common understanding is that «Catholics and Lutherans together testify to the salvation that is bestowed only in Christ and by grace alone and is received in faith. They recite in common the creed, confessing one holy Catholic and apostolic Church.»³⁸

JDDJ even brings the reasoning on justification to a higher theological sphere. Justification is the work of the Triune God. «In faith we together hold the conviction that justification is the work of the triune God. The Father sent his Son into the world to save sinners. The foundation and presupposition of justification is the incarnation, death, and resurrection of Christ. Justification thus means that Christ himself is our righteousness, in which we share through the Holy Spirit in accord with the will of the Father. Together we confess: By grace alone, in faith in Christ's saving work and not because of any merit on our part, we are accepted by God and receive the Holy Spirit, who renews our hearts while equipping and calling us to good works.»³⁹

It is on the basis and in the purpose of clarifying further the spirit of the consensus expressed in *JDDJ* that the present reiterates earlier expressions as those found in *Church and Justification*: «Strictly and properly speaking, we do not believe in justification and in the Church, but in the Father, who has mercy on us and who gathers us in the Church as his people; and in Christ who justifies us and whose body the Church is; and in the Holy Spirit who sanctifies us and dwells in the Church. Our faith encompasses justification and the Church as work of the triune God which can be properly accepted only in faith in him.»⁴⁰

Despite all the results achieved, there are still too many unresolved issues to subscribe to the agenda of Lutheran-Catholic dialogue. On-going dialogue needs to explore further the relation between the visibility and invisibility of the Church, the relation between the universal and local Church, the Church as sacrament, the necessity of sacramental ordination in the life of the Church, and the sacramental character of episcopal consecration.⁴¹ As an on-going dialogue, the achievements of the past must be put at the

37. *From Conflict to Communion* n. 216.

38. *Church and Justification*, 1994 n. 4, *From Conflict to Communion* n. 216.

39. *JDDJ* n. 15.

40. *Church and Justification*, n. 5.

41. *From Conflict to Communion* n. 218.

service of the investigation. Dialoguers are not inventing the wheel; they can profit from the implementation of the consensus already reached. In fact, the reception and implementation of the work already done, and other important documents, are crucial to rendering ecumenism real and believable.

Conclusion

The commemoration of the 500th anniversary of the Protestant Reformation by both Lutherans and Catholics bears witness to the fact that the dialogic journey began over fifty years is now yielding its first fruits. There is a growing awareness of the need of a «welcoming ecumenism,» which according to Cardinal Kasper is a form of ecumenism which enables all parts to learn from each other.⁴² This awareness highlights benefits both denominations acquire when they decide to act together, to search together, to listen and learn from each other and all this is done no longer from the perspective of division and faultfinding but that of a recognized «unity in reconciled diversity.»⁴³ Lutherans and Catholics have a common ground, a shared deposit of faith which for centuries was explained monolithically. Now for the sake of a more visible unity among Christians, Lutherans and Catholics have explored that deposit together with a spirit of humility and non-despicable truth seeking. In the end, the exercise has helped each side to face its limitations at the same time as it provided the other with an enriching learning experience.

As a commemorative document, the reflection and themes developed in *From Conflict to Communion* provide a special occasion to assess the dialogic journey which Lutherans and Catholics have embraced for the last fifty years. If the final goal is a realized Christian unity, expressed in a full-fledged communion between the two denominations, the results of the present are minimal. In fact, the only official consensus to the present is regarding the doctrine of justification, as articulated in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* finalized in 1994 and signed by all in 1999. The reception of the document and its application of its implications in both denominations can by itself inaugurate a revolutionary era in the respective denominations.

While still waiting for that to happen, the biggest achievement of the dialogic pilgrimage in question is perhaps on the theological options and principles Lutherans and

42. «Nous avons besoin d'un œcuménisme accueillant, en mesure d'apprendre les uns des autres» Cardinal Kasper, «Regard sur Luther à la veille du Vème Centénaire de la Réforme» at <<http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Saint-Siege/Regard-Luther-veille-Ve-centenaire-Reforme-2016-06-08-1200767278>>.

43. *From Conflict to Communion* n. 210.

Catholics have articulated as guidance for the on-going dialogue. Because of this, they can name together issues that matter to them as Christians sharing the same deposit of faith, that among these they can voice out the areas of disagreements, areas where consensus have been reached, areas or issues that still need to be explored. More important is that they have found together the necessary attitude for searching the visible unity dreamt of. All has to be from and for the perspective of the unity of Christ's body.⁴⁴

44. Fr. Paulin Batairwa Kubuya is a Xaverian Missionary and a professor of the Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University, Taiwan. He is also the Executive Secretary of the office for Interreligious Dialogue of the Chinese Regional Bishops' Conference.

The Teaching of Jesus on Non-violence

FRANCO SOTTOCORNOLA

There is an interesting parallel between what Buddhists consider the «fundamental teaching» of the Buddha, i.e. his famous first sermon, given right after his enlightenment, at the Deer Park of Benares,¹ and the so called Sermon on the Mountain put by the Gospel of Matthew at the beginning of Jesus' public activity.² Both are somehow a synthetic presentation of the teachings of the Buddha and of Christ respectively: the «foundation charter»—so to say—of Buddhism and Christianity, presented at the start of their preaching life.

In this «sermon,» actually a summary of Jesus' teachings, i.e. of the «way of life» He proposes to His disciples, Jesus is presented as the new Moses who on Mount Sinai had received the Law from God for His people, the «Law» which is the foundation on which the Covenant between God and the People of Israel is established.³ In fact, in this sermon, Jesus, while stating clearly that He has not come to abolish the Law, but to bring it to its perfection,⁴ repeatedly lays side by side «What has been said» and what «He now says:» the refrain is «You have heard that it was said... But I say to you...»⁵

It is within the solemnity of his Sermon on the Mountain, that we find also the strongest statements of Jesus about nonviolence, as a fundamental attitude, he requires from His disciples.

In this Sermon Jesus refers explicitly to the Ten commandments or the core of the Law given by God to Moses on Mount Sinai, correcting the interpretation given to it «of old,» with His new, radical, authoritative, interpretation, which—as already mentioned—is not meant to abolish the Law, but to bring it to its perfection. Jesus thus considers one

1. The First Sermon of the Buddha. Discourse on *Turning the Wheel of the Dharma* (*Dhamma Cakka Pavattana Sutta*) in *Samyutta Nikaya*, 56,11. In his first sermon, at Deer Park, the Buddha taught the Four Noble Truths by addressing the existence of suffering, its cause, and its end.

2. Cf. M. De Giorgi-F. Sottocornola, «A Christian-Catholic Appraisal of Buddhism» in *Catholic Engagement with World Religions*, ed. By Karl Becker and Ilaria Morali (New York: Maryknoll, 2010), 443-45.

3. Cf. *Ex* 19-24.

4. *Mt* 5,17.

5. *Mt* 5,21-22. 27-28. 31-32. 33-34. 38-39. 43-44. The quotations from the Holy Bible given in this paper are taken from *The Catholic Prayer Bible*. Lectio Divina Edition. New Revised Standard Version (New York: Paulist Press, 2008).

by one the commandments forbidding murder, adultery, perjury, and finally the «great commandment» that was already known as the «sum» of the whole Law: «Love your neighbor as yourself.»⁶

The «Root» or «Foundation» of Non-violence in the Teaching of Jesus: «Love your neighbor as yourself»

The teaching of Jesus on nonviolence is based on His radical interpretation of this commandment that demands that we love others as we love ourselves.

A Greater Love

The Law knew the commandment of loving one's own neighbor like oneself,⁷ but Jesus asks that this love be greater, deeper, truer, than it was thought:

You have heard that it was said to those of ancient times, «You shall not murder;» and «Whoever murders shall be liable to judgement.» But I say to you that if you are angry with a brother or a sister, you will be liable to judgement; and if you insult a brother or sister, you will be liable to the council; and if you say, 'You fool,' you will be liable to the hell of fire... (Mt 5,21-24).

Love for All, also for One's Own Enemies

Jesus further emphasizes the wide scope of this commandment by stressing clearly that it encompasses also one's own enemies:

You have heard that it was said, «You shall love your neighbor and hate your enemy.» But I say to you, Love your enemies and pray for those who persecute you, so that you maybe children of your Father in Heaven; for he makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the righteous and on the unrighteous... (Mt 5,43-47).

The Way of Non-violence

It is within this context, that Jesus clearly and forcefully proposes nonviolence as the way to overcome evil, hatred, contrasts, enmities:

You have heard that it was said, «An eye for an eye and a tooth for a tooth.» But I say to you, Do not resist an evildoer. But if anyone strikes you on the right cheek, turn the other also; and if anyone wants to sue you and take your coat, give your cloak as well; and if

6. Cf. Mt 34,39.

7. Cf. Lev 19,17.

anyone forces you to go one mile, go also the second mile... (*Mt 5,38-42*).

Here Jesus asks His disciples to refrain from vengeance, and to reject the use of violence in response to violence. This does not mean, of course, that Jesus' disciples do not have to contrast evil, or that they should approve it in any way! Nor does it deny the right to a proportioned and just self-defense. But it clearly refuses the idea that violence should be contrasted with violence, evil repaid with evil.

Forgiveness, the Way to Healing Past Wounds and Build a New Future

The way to promote nonviolence is, first of all, to avoid violence; and the commandment to love even one's own enemies ensures that. But while this is enough to bring one to avoid violence, it is not enough to do away with enmities and wars, with violence as such! There is violence from the other side, violence one does not cause, but receives!

As we have seen here above, Jesus' teaching on the way to oppose violence, begins with His commandment to love also one's enemies. But it goes further, and it suggests the way, the only way, to root out hatred and violence from the heart of the other. It is the way of pardon, forgiveness.

In the only prayer that Jesus taught His disciples, He who prayed so often, and used to spend whole nights in prayer (*Lk 6,12*), there are few things He suggests His disciples should ask for, when praying to God (*Mt 5,9-13*). But to one of these, namely to the request that God the Father forgive our sins, He clearly adds a condition: «Like we also have forgiven...» (*Mt 5,12*). And, as a sort of commentary to this condition, He adds forcefully: «For if you forgive others their trespasses, your heavenly Father will also forgive you; but if you do not forgive others, neither will your Father forgive your trespasses» (*Mt 5,14-15*).

The insistence of Jesus on forgiveness is one of the strongest points of His teaching. Remarkable in this regard is the answer of Jesus to the Apostle Peter about «How often should I forgive? As many as seven times?». «Not seven times, but, I tell you, seventy times seven,» followed by the severe words of the parable of the «unforgiving servant» (*Mt 18, 21-35*).

Forgiveness is the answer to violence that Jesus prescribes. It is the only weapon which can overcome violence. As my Buddhist master, Ven. Furukawa Tairyu, used to say: «One cannot put out fire with fire. To put out fire we need something opposed to it. We need water!». Only the fresh waters of forgiving love can put out the flames of hatred and violence in human hearts!

Jesus Teaches by His example.

Jesus taught not only by words, but especially by His example. As His Apostle and eye-witness, Peter, writes in his letter: «Christ suffered for you, leaving you an example, so that you should follow in his steps. He committed no sin, and no deceit was found in his mouth. When he was abused, he did not return abuse; when he suffered, he did not threaten; but he entrusted himself to one who judges justly» (*1Pt 2, 21-25*).

When Jesus was about to be captured and to be handed on to those who were planning His death, and Peter drew a sword in a futile attempt to defend him, Jesus reproached Peter saying: «Put your sword back into its place; for all who take the sword will perish by the sword» (*Mt 26,52*).

When rejected by His people, unjustly condemned to death, nailed to a cross, He was about to die, His last words were words of pardon and intercession in favor of those who were procuring His death: «Father, forgive them; for they do not know what they are doing» (*Lk 23,34*).

The Symbolism of the Lamb of God

This teaching of Christ, and His personal example of nonviolence are well expressed by the symbol of the «lamb.» The lamb is a meek and harmless animal that the people of Israel, a people of shepherds, knew very well. Moreover, as a precious source of their daily life, the lamb was also their most common offering to God. According to an ancient very meaningful custom, the lamb was offered to God as a 'sacrifice', that is, by being slaughtered. The death of the lamb would obtain life and blessing for the person, the family or the people who offered it. The most known case of such sacrificial rite in the history of Israel was the offering of the lamb which signaled the departure from Egypt, the liberation of the people of Israel from slavery and despair. Every year, for the feast of the Passover, on the night of the first full moon of the year, the Israelites would offer the sacrifice of a lamb, and eat of it, in memory of their liberation from the slavery of Egypt.

The prophet Isaiah already speaks in a mysterious way of the Servant of God, the Savior of Israel, portraying him like

a man of suffering... despised... wounded for our transgressions, crushed for our iniquities; upon him was the punishment that made us whole, and by his bruises we are healed. All we like sheep have gone astray; we have all turned to our own way, and the Lord has laid on him the iniquity of us all. He was oppressed, and he was afflicted, yet he did not open his mouth; like a lamb that is led to the slaughter, and like a sheep that before its shearers is silent, so he did not open his mouth (*Is 53, 3-7*).

Christ, the night He was betrayed, while eating the Passover supper as a last meal with His disciples, took bread, broke it and gave it to His disciples saying: «Take this and eat it, this is my body offered in sacrifice for you...».⁸ From the very beginning Christ's disciples following His command and renewing his gesture, saw and proclaimed Him as the «Lamb of God» who takes upon Himself and carries away the sins of the world – just like John the Baptist, the last of the prophets sent by God to prepare the way for the coming Savior had presented Him (*Jn* 1,29,36).

In the Book of Revelation, the Apocalypse, John the disciple portrays the victory of Christ over evil and death, the accomplishment of His mission as Savior of humankind, with the symbol of a slaughtered lamb (cf. *Rev.* 5,6).

Even today, in the celebration of the Eucharist, the most important rite of Christian Liturgy, at the «Breaking of the Bread» that symbolizes Christ's sacrificial death, all stand and acclaim three times: «Lamb of God...!».

The symbol of the slaughtered, but victorious, Lamb, is for Christians the symbol of Christ's victory over violence and all evil. It symbolizes the victory of love over hatred and enmity: active nonviolence, where love for one's own enemies reaches the highest level, that of offering one's own death for the life of the other.

Non-violence. A Task for Interreligious Cooperation

Non-violence is a common fundamental teaching in both Buddhism and Christianity. It is a field where we, Buddhists and Christians can, indeed must, join hands for cooperation, as suggested in the guidelines of the PCDI given in 1991, calling for «the dialogue of action,» as one of the main forms of interreligious dialogue.⁹

Yes, Buddhists and Christians are certainly actively present in such international and interreligious organizations as *Religions for Peace*, or at the national level, like in the *Association of Religions for the safeguard of art. 9 of the Constitution*, in Japan, but I think that, precisely as Buddhists and Christians, we have a special mission to carry out in order to create and spread a spirituality of nonviolence, of mercy, of love. Because nonviolence, the fruit of love and mercy, begins in the hearts of human beings. And it is the task of Religions to educate the human heart to what is good. Yes, cooperation in rooting out violence from the heart of humanity should be a priority issue in our «dialogue of action,»

8. Cfr. *Lk* 22,19. I slightly altered the translation to make its meaning more explicit.

9. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation. Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, 1991, n. 42b.

a very practical and socially meaningful aspect of Buddhist-Christian dialogue.

The Teaching of Jesus and Modern Problems of World Peace

I think that a word should be added here on the concrete implications of Jesus' teaching on nonviolence and the intricated problems of world peace in our modern world.

First of all, this teaching should lead us to the rejection of all forms of war, conceived as a means to contrast and oppose violence in the world. The Vatican Council II declares:

It is our clear duty, then, to strain every muscle as we work for the time when all war can be completely outlawed by international consent. This goal undoubtedly requires the establishment of some universal public authority acknowledged as such by all, and endowed with effective power to safeguard, on the behalf of all, security, regard for justice, and respect for rights. But before this hoped-for authority can be set up, the highest existing international centers must devote themselves vigorously to the pursuit of better means for obtaining common security. Peace must be born of mutual trust between nations rather than imposed on them through fear of one another's weapon. Hence everyone must labor to put an end at last to the arm race, and to make a true beginning of disarmament, not indeed a unilateral disarmament, but one proceeding at an equal pace according to agreement, and backed up by authentic and workable safeguards.¹⁰

However, this longed for goal will never be achieved unless human beings change their hearts, and their lives. Therefore, the Council's document thus concludes:

But, while we say this, the Church of Christ takes her stand in the midst of the anxiety of this age, and does not cease to hope with the utmost confidence. She intends to propose to our age over and over again, in season and out of season, this apostolic message: «Behold, now is the acceptable time» for a change of heart; «Behold, now is the day of salvation.»¹¹

Bibliographical Note

— A reference to the nonviolent teaching and behavior of Jesus can be found in Pope Francis' Message for the 50th World Day of peace, 1 January 2017, n. 3 <w2.vatican.va>.

10. Vatican Council II, *Gaudium et spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, n. 82, where the encyclical letter of Pope John XXIII *Pacem in Terris* is quoted.

11. Ibid. The quotation is 2Cor 2,6.

The article is the speech delivered by Fr. Franco Sottocornola at the *Christians and Buddhists: Walking Together on the Path of Non-violence. VI Christian-Buddhist Colloquium Ling Jiou Monastery, Taiwan, 12-16 November 2017*. P. Franco Sottocornola è un missionario Saveriano, dal 1978 vive in Giappone dove nel 1987 ha fondato il centro di incontri e studi per il dialogo interreligioso «Shinmeizan». Il Centro svolge un importante lavoro nel complesso mondo delle religioni orientali. È consultore del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e della Commissione della Conferenza episcopale giapponese per il dialogo interreligioso.

— The teaching of the Catholic Church on nonviolent resistance to evil, peace, and on the ways to avoid the violence of war, can be found in *Catechism of the Catholic Church*, (United States, 2000), nn. 2302-2330.

— On the nonviolent approach of Jesus in violent situations: J.-M. Muller, «The Non-violent Resistance of Jesus,» and «Jesus' Refusal to Condemn the Woman Caught in Adultery,» at <<https://nonviolentjustpeace.net/2017/03/22/when-jesus-frees-the-animals-from-the-temple/#more-1604>>.

Cultura e società



Novelle Bengalesi – III

La perla e il serpente

Il regalo del mese di Boishak

Il pappagallo rosso sgargiante

ANTONIO GERMANO

Giappone: un futuro senza figli?

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Novelle bengalesi — III

A CURA DI ANTONIO GERMANO

La perla e il serpente

Sulla luna viveva una fata. Essa soleva dire:
«*Khoda* concede il premio e la pace solo dopo la morte. Io voglio premiare gli uomini e concedendo loro la pace vita natural durante. Facendo così, essi diventeranno immediatamente buoni».

Detto fatto, la fata, assunte le sembianze di una vecchietta, e cominciò a girare di villaggio in villaggio.

Un giorno arrivò alla reggia. Uno dei servi stava lavando i panni al *pukur*.² La vecchietta disse:

«Quale grande pace, si respira qui da voi!».

«Alcuni anni fa, *khalamma*,³ ce n'era ancora di più. Il comportamento della grande principessa ha il sapore delle foglie del *nim*.⁴ Tutti la chiamano *Tetuli*.⁵ La piccola principessa invece è buona, ma nessun le mostra un po' di affetto. Eccola, vedi, viene ad attingere acqua alla fonte. Il suo nome è *Komoli*»⁶.

Arrivò un suono dolce e armonioso:

«*Salam, khalamma!* (Buon giorno, zia!)».

«*Ma*,⁷ mi dai un po' d'acqua da bere?».

La principessina, col sorriso sulle labbra, versandole sulla mano l'acqua da bere, disse:

«Hai bevuto abbastanza, *Khalamma?*».

«Sì, *ma!* Ragazze come te, figlie di *Lakshmi*⁸ non se ne trovano più. Nel tuo sorriso splende

1. Uno dei vari nomi per Dio comune tra i musulmani bengalesi.

2. Uno stagno d'acqua, che si trova quasi in ogni raggruppamento di case in Bangladesh. È una fonte di ricchezza: vi si coltivano i pesci, vi si fa il bagno e una volta vi si attingeva acqua da bere e per cucinare.

3. Zia materna per i musulmani.

4. Una pianta con le foglie dal sapore amaro.

5. *Tetul* è un altro albero con frutti dal sapore aspro.

6. Fior di loto. È anche l'appellativo della dea Lakshmi. La pronuncia è Lokkhi.

7. *Ma* significa mamma ed è il modo affettuoso con cui la madre si rivolge alla propria figlia.

8. È la dea della prosperità, della bellezza e della grazia.

una perla e dalla tua bocca le parole fluiscono come petali di rosa».

Quando *Komoli* tornò a casa, la regina, piena di rabbia, le chiese:

«Come mai così in ritardo?».

«Io ero all'ombra del *banyan*,⁹ quando una vecchietta mi chiese da bere».

«Cosa succede? Dalla tua bocca escono petali di rosa ed una perla brilla sulle tue labbra!».

«Oh, Sì!... La vecchietta mi ha detto che nel mio sorriso splende una perla!».

«Sul serio! Vieni a sentire, *Tetuli*; domani andrai a prendere l'acqua e ti sederai all'ombra del *banyan*. Quando arriverà la vecchietta, molto gentilmente, le offrirai da bere».

L'indomani *Tetuli*, recandosi alla fonte a prendere l'acqua, sostò ai piedi del *banyan*. La vecchietta, però, non arrivò. Arrivò invece un giovane, che le disse:

«*Bon*,¹⁰ mi dai, per favore, un bicchiere d'acqua?».

Per tutta risposta, *Tetuli* disse:

«Sono forse venuta qui a prendere acqua per te? Vai via di qui!».

«Oibò! Le tue parole sembrano denti di serpente!».

Tetuli, abbandonato il *kolshi*,¹¹ in preda alla rabbia, tornò a casa. La madre, di corsa, si precipitò da lei e le chiese:

«Che cosa è successo, *Tetuli*? La perla splende?».

Tetuli rispose:

«La vecchietta non è venuta! È tutta una invenzione di quel diavolo di *Komoli*».

Mentre parlava, un serpente cominciò a uscirle dalla sua bocca.

Komoli, spaventata, si diede alla fuga. La madre e la figlia, ciascuna con un bastone in mano, si misero ad inseguirla. *Komoli*, arrivata nel cuore della foresta, trovò pace. Pianse a lungo e alla fine si addormentò. All'improvviso, un giovane, in abiti regali, la svegliò dal sonno e le disse:

«*Rajkumari*,¹² tutto il giorno sono stato in cerca di te, perché piangi?».

«Nessuno mi vuole bene».

«Cosa dici mai! Ci sono io che ti voglio bene! Andiamo nella mia reggia: tu sarai la mia regina!».

9. Albero sacro per gli Hindu.

10. Sorella.

11. La brocca.

12. Principessa.

Il regalo del mese di Boishak

Col mese di Boishak, dal 14 aprile al 14 maggio, incomincia il calendario bengalese, che è un calendario lunare. Nel mese di Boishak, che coincide col cambio dei monsoni, scoppiano dei grandi temporali e spesso anche rovinosi cicloni. Il Poela Boishak (il primo del mese e quindi il primo dell'anno) in India e Bangladesh viene festeggiato con grande folklore. La gioia si manifesta cospargendosi il corpo e i vestiti di polveri colorate. La gioia è più grande se possono cospargere di polvere anche te.



Le condizioni del contadino Golam erano molto precarie. Alla fine del mese di Boishak, gli alberi di mango e *kathal*,¹³ le papaie e le piante di banana erano carichi di frutti. Anche il riso stava maturando nei campi. Ma, un certo giorno, si scatenò un furibondo ciclone, che seminò distruzione dappertutto. Il contadino Golam con moglie e figli non avevano di che mangiare. Un giorno la moglie, nella disperazione, così si lamentò: «Il comportamento distruttivo di Boishak è stata una vera ingiustizia. Ci dovrebbe riparare i danni provocati. Se io fossi stato un uomo, mi sarei certamente recato da lui».

Il contadino Golam pensò:

«Allah è misericordioso, altrimenti come avrei io potuto avere una moglie così intelligente?».

Detto fatto, si recò da Boishak e gli disse: «*Hujur*¹⁴, ogni anno lei viene, mi bastona e scappa via. Questa volta io sono in fin di vita e prima di morire ho deciso di venire da lei». «Fratello, perdonami, ma io non me ne sono accorto. Prendi questa scatola, tienila sempre vicino a te e non darla in mano a nessuno. Aprila solo quando manca il cibo. Così a casa tutti potranno mangiare».

Il contadino Golam tornò a casa. Aperta la scatola, la moglie e i figli mangiarono a volontà. Alla moglie disse:

«Mi raccomando: non dirlo a nessuno!».

La moglie, per alcuni giorni, tenne la bocca chiusa. Ma un giorno, recatasi a lavorare nella casa del *jomindar*¹⁵ le scappò detto della scatola misteriosa. Il *jomindar* volle vedere la scatola, se ne impadronì e non la restituì più indietro. Il contadino Golam si trovò di nuovo nell'indigenza. Allora si diresse di nuovo verso la montagna. *Boishak*, dopo averlo ascoltato, gli disse:

13. Frutti di giaca.

14. *Hujur*: «Mio signore». È un termine con cui ci si rivolge ad un principe, giudice, maestro, ecc.

15. Ricco proprietario terriero.

«Questa volta, però, la colpa è tua!».

«È vero! Lei ha proprio ragione! Ma per questa volta mi perdoni, non farò più una tale sciocchezza». *Boishak* disse:

«Prendi questa scatola d'oro; stai attento a non aprirla, se non in tempo di fame».

Il contadino Golam se ne tornò a casa. Appena arrivato, si rese conto che non c'era né riso, né *daul*.¹⁶ Sua moglie disse:

«Stiamo morendo di fame, apri la scatola».

Il contadino Golam aprì la scatola. Immediatamente ne uscì un bastone che cominciò a bastonare sua moglie. Il contadino Golam, chiusa la scatola, disse:

«Riferisce al *jomidar shaheb*¹⁷ che ho ricevuto una scatola ancora più bella della prima».

Il *jomindar* fece chiamare di nuovo il contadino, che portò con sé la scatola. Appena l'aprì, ne uscì fuori un bastone, che cominciò a percuotere il malcapitato *jomindar*, che, sotto le ripetute bastonate, cominciò a gridare:

«Basta! Basta! Io ti restituisco tutto!».

Il *jomindar* restituì la prima scatola e visse in pace. Da quel giorno in avanti il contadino Golam non soffrì più la fame.

16. Lenticchie.

17. Al signor proprietario.

Il pappagallo rosso sgargiante

C'era una volta un re che aveva due figli ed una figlia. Ma essi non avevano alcun potere, perché i nemici ne avevano usurpato il trono e, fattili prigionieri, li avevano relegati in una piccola isola. Un bel giorno un pappagallo rosso sgargiante stava volando in direzione della montagna. Era tanto bello a vedersi che da quel giorno la *rajkumari*¹⁸ non poté più dimenticarlo e pensava sempre a lui.

I due *rajkumar*¹⁹ volevano molto bene alla sorellina. Un giorno il più grande disse:

«Sorellina mia, non tormentarti più: vedrai che io andrò a cercare il pappagallo rosso e te lo porterò qui».

Detto fatto, s'incamminò verso la montagna. Sulla strada incontrò un *rishi*²⁰. Il principe gli chiese:

«Sai dove si trova il pappagallo rosso?».

Il *rishi* rispose:

«Egli vive sulla cima della montagna dentro la reggia. Ma se tu, entrato nella reggia, dici qualche parola, anche tu come tanti altri diventerai di sasso. Tu prendi una penna del pappagallo rosso e con essa tocca le statue, che così diventeranno di nuovo esseri viventi».

Il principe, entrato nella reggia, vide centinaia e centinaia di statue di giovani guerrieri. Il pappagallo rosso giunse volando e si appollaiò sulla sua spalla. Poi disse:

«Anche tu sei venuto per morire? Nessun problema, nessuno piangerà, perché tuo padre è già morto!».

Il principe immediatamente rispose:

«Cosa dici mai? Poco tempo fa egli stava bene!».

Sull'istante egli fu trasformato in pietra.

Passò una settimana. L'altro principe disse:

«Come mai mio fratello non torna? Esco a cercarlo e poi torno».

Così anche lui, dopo aver ascoltato le parole del *rishi*, salì sulla montagna e si introdusse nella reggia. Subito si trovò di fronte alla statua di suo fratello. Scoppiò a piangere dicendo:

«Fratello, fratello mio!».

Di colpo anche lui fu mutato in una statua di pietra.

Alcuni giorni dopo la sorellina pensò:

«Per causa mia, i miei fratelli sono caduti in pericolo».

18. Principessa.

19. Principi.

20. Uomini saggi dell'antico mondo Hindu.

Si mise anche lei in viaggio, ma prima ascoltò attentamente le parole del *rishi*. Salì sulla montagna ed entrò nella reggia. Appena il pappagallo rosso si appollaiò sulla sua spalla, ella gli afferrò il becco, che legò strettamente con un nastro. Poi da una delle ali strappò una penna e con essa cominciò a toccare le statue dei giovani guerrieri, che ritornarono in vita. Alla fine con essa toccò la testa del pappagallo rosso, che, trasformato misteriosamente in una grande nave, finì in mare. Allora tutti, in preda ad una grande gioia, scesero dalla montagna e si recarono dal re. Insieme al re i giovani guerrieri salirono sulla nave ed intrapresero il viaggio per andare a riscattare il trono.²¹

21. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano *Das*.

Giappone: un futuro senza figli?

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Il Giappone può vantare l'aspettativa di vita più elevata sul pianeta — in media i giapponesi vivono 81.9 anni. Tuttavia, ciò può rappresentare più un problema che un traguardo se i tassi di natalità dello stesso Paese sono tra i più bassi del mondo, con soli 1.25 nati per donna. Chi sosterrà le legioni crescenti dei pensionati?

Con il numero di decessi che ogni anno superano il numero di nascite in Giappone, la percentuale di persone anziane è cresciuta più rapidamente che in qualsiasi altro Paese del mondo, mentre il tasso di natalità ha raggiunto dei livelli storici a dir poco preoccupanti.

Il numero delle nascite in Giappone, leggermente aumentato nel 2008¹, per calare di nuovo di 22.000 unità l'anno successivo. Il numero totale di bambini nati è stato di 1.069 milioni, mentre i numeri di decessi registrato nello stesso periodo è stato di 1.144 milioni di persone.

Una lieve ripresa si è registrata nel 2010 (con un tasso di natalità del 1,37), ma il numero di nascite dei bambini rimane ancora basso, perché anche se la percentuale di bambini per numero di donne in età fertile è leggermente aumentata, il numero di giovani giapponesi è diminuito. Ciò significa che, a meno che non ci sia un notevole ripresa del tasso di natalità, la popolazione giapponese continuerà a diminuire.

I numeri offerti dal Ministero della Sanità, del Lavoro e del Benessere non sono incoraggianti: la prospettiva è che nel 2050 nasceranno meno di 500.000 bambini in un anno e la popolazione totale del Giappone scenderà sotto i 90 milioni di persone, mentre attualmente la popolazione del paese è di 125.831 milioni di abitanti.

Nel 1925, il tasso di fertilità era di 5.11 bambini per donna. Questo numero è gradualmente diminuito scendendo al di sotto del tasso di sostituzione (2.1 bambini per donna) per la prima volta nel 1957. Al tempo, tuttavia, questi numeri non avevano allarmato il governo o la società perché nel frattempo era cresciuta nel Paese l'aspettativa di vita. Ma oggi, con la popolazione dei settantenni che raggiunge più di 2 milioni di persone, la nascita dei bambini non rappresenta più soltanto un problema per le coppie: il basso tasso di

1. *Statistical Handbook of Japan*, 2009.

sostituzione della popolazione mette in pericolo la società giapponese stessa, in quanto in futuro ci saranno meno giovani per sostenere le persone anziane.

Gli esperti demografici mondiali sembrano incerti sul discernere cosa stia esattamente accadendo al Giappone, e ciò è dovuto al fatto che al momento non esistono dei precedenti a cui far riferimento. L'unica cosa che sembra certa e assodata è che entro il 2050, il Giappone perderà quasi 40 milioni di abitanti, (quasi un terzo della popolazione attuale) e che questo scenario inciderà in maniera drastica sulle abitudini sociali del Paese, in generale, e sul comportamento delle donne, in particolare.

Cosa succede a una società prospera e pacifica, le cui le donne sembrano riluttanti al pensiero di avere bambini? Nessuno conosce con certezza la risposta a questa domanda, anche se il Giappone lo scoprirà presto. Le giovani donne del Paese si ritrovano a godere di libertà personali e professionali senza precedenti. Tuttavia, le dinamiche familiari paiono essere ancora legate ai vincoli tradizionali della società causando quasi uno rigetto collettivo da parte delle donne al pensiero di costruirsi una famiglia e avere dei bambini.

Da un diverso punto di vista, gli ambientalisti affermano che il declino della popolazione per una nazione sovraffollata e dipendente dall'importazione come il Giappone, rappresenta di fatto un vantaggio, soprattutto in un momento in cui la popolazione mondiale sta aumentando dai 6.1 miliardi di oggi ai 9,3 miliardi entro l'anno 2050.

Gli economisti invece avvertono che la scarsità dei bambini potrebbe gettare il Giappone in uno stato di recessione semi-permanente. Il crescente rapporto tra pensionati e lavoratori porterà grandi sfide ai sistemi pensionistici, sanitari e sociali, alle pratiche del lavoro, al mercato azionario, e forse anche alla redditività del sistema finanziario².

Per più di un decennio, i politici giapponesi hanno cercato di convincere e persuadere le donne ad avere neonati, ma fintanto che gli uomini continueranno a mettere il lavoro come priorità alle loro abitudini di vita e non decideranno invece di partecipare attivamente ad allevare i loro figli e a condividere la fatica dei lavori di casa, saranno sempre di più le donne che si rifiuteranno di barattare la carriera per i figli³.

Il Giappone non è il solo a fronteggiare questi difficili nuovi problemi sociali ed economici. Un fenomeno analogo influenzerà la maggior parte delle principali nazioni industrializzate. Secondo alcune previsioni, nei prossimi 50 anni negli Stati Uniti i tassi di fertilità dovrebbero scendere al di sotto del cosiddetto livello di sostituzione. Tuttavia,

2. Y. Fujino, «Japão ainda dificulta a carreira de mulheres. Jornal Nippo-Brasil» in <<http://www.nippobrasil.com.br/especial/561.shtml>>.

3. S. Norht, «Limited Regular Employment and the Reform of Japan's Division of Labor» in *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, 2014, 15/1.

secondo le proiezioni della Divisione Popolazione delle Nazioni Unite, a metà di questo secolo circa 39 paesi avranno popolazioni più ridotte di oggi. È stato stimato che entro il 2050, per esempio, Russia, Georgia, Ucraina, Bulgaria, Italia, Ungheria, Estonia, Lettonia e Cuba perderanno circa un quarto delle loro popolazioni.

Mai i tassi di natalità sono diminuiti così drasticamente e velocemente nel mondo e ciò, come dicevamo, specialmente in Giappone. Siamo agli inizi di un fenomeno di cui davvero si sa pochissimo, e di cui anche gli analisti possono solo avanzare delle ipotesi o delle congetture.

Possibili cause di questo fenomeno

Un'analisi superficiale del fenomeno può portare alla conclusione che il basso tasso di natalità in Giappone sia legato alla partecipazione delle donne al mercato del lavoro. E, di fatto, nei decenni appena trascorsi, mentre il numero delle donne lavoratrici è aumentato, il tasso di fertilità in Giappone ha subito un calo. Tuttavia, molti indicatori inducono a pensare che le ragioni siano più complesse di quella appena sopraccennata.

Le cifre del governo⁴ mostrano chiaramente che il numero di bambini per coppia è rimasto invariato dal 1972: ciascun nucleo familiare continua ad avere circa due figli. Lo stesso si può affermare per il numero di figli che, idealmente, le famiglie vorrebbero avere: nel 1977 le coppie ritenevano che il numero di figli ideale fosse quello di 2.61 a famiglia, mentre nel 2015 la percentuale è scesa leggermente fino a toccare i 2.48 di media.

Ciò che invece sembra essere drasticamente cambiato, è sia la percentuale di persone che sono rimaste (o hanno deciso di rimanere) singole sia l'età in cui un individuo decide a sposarsi: nel 1970 gli uomini contraevano il matrimonio all'età di 27.46 mentre le donne a quella di 24.65; nel 2015, invece, la media è salita rispettivamente a 31.14 e 29.42. Nel 1970 il numero di persone rimaste single all'età di 50 anni o più era superiore all'1,7 per cento per gli uomini e al 3,34 per cento per le donne. Nel 2005 le donne non sposate al di sopra dei 50 anni rappresentavano il 7,25% del totale della popolazione, mentre la percentuale degli uomini sfiorava il 16%: ciò significa che il numero di uomini non sposati all'età di 50 anni è aumentato di ben nove volte in 45 anni.

Questo aumento di persone nubili e celibi può essere legato alle politiche neoliberiste (adottate e promosse a partire dal primo ministro Koizumi Jun'ichirō avvenuta nel

4. *National Institute of Population and Social Security Research in Japan*, in <<http://www.ipss.go.jp/index-e.asp>>.

2001), per tentare di uscire dalla cosiddetta «decade perduta»⁵. Uno degli elementi più significativi di questa nuova politica economica è stata l'intensa deregolamentazione delle pratiche occupazionali nelle aziende e la soppressione delle agevolazioni che avevano caratterizzato le politiche sociali del dopoguerra (soprattutto quelle riguardanti i sussidi per l'acquisto di beni immobili). Le varie aziende si sono così ben presto sbarazzate dell'antico sistema di contropartite che caratterizzava i rapporti occupazionali tra dipendente e datore di lavoro, un sistema che era fondato su due aspetti di notevole importanza: la garanzia di impiego a vita e il sistema di evoluzione di carriera e di salario con l'anzianità. A causa di questa mutata situazione, durante gli anni 1982–2006 il tasso dei lavoratori con impiego irregolare è salito dal 15,8% al 30,6%, con un aumento significativo della percentuale dei giovani in età compresa tra i 20-24 anni (dal 11,4% al 42,2%)⁶.

Questi dati sono confermati da un'indagine pubblicata dal governo nel marzo del 2017 che ha rilevato come gli uomini che lavorano come impiegati temporanei tendono a sposarsi meno di lavoratori con un contratto a tempo pieno. Il Ministero della Salute, del Lavoro e del Benessere, tra il 2012 e il 2016, ha contattato oltre 2.600 uomini dai 20 ai 34 anni e ha notato che tra coloro che hanno un contratto temporaneo, solo il 17,2% si sono sposati, mentre il 32,2% di coloro con una condizione lavorativa più stabile costituiscono famiglia. E il matrimonio, ovviamente, è strettamente legato alla nascita dei bambini (in Giappone, nel 2015, solo il 2,2% delle nascite sono avvenute al di fuori dal matrimonio).

Recentemente, il governo Abe ha annunciato alcune linee guida per incoraggiare la popolazione ad avere più bambini. Tra i vari punti indicati, viene data particolare attenzione alla revisione del mondo lavorativo e alla creazione di un ambiente sociale in cui le persone (sia uomini che donne) siano in grado di poter bilanciare il desiderio di carriera con quello di costituire un nucleo familiare⁷. Gli obiettivi che il governo si è posto a riguardo sono alquanto ambiziosi: aumentare il numero di centri di assistenza all'infanzia dagli attuali 2.15 a 2.41 milioni di unità e incrementare i centri diurni da 358 a oltre 2.000 strutture.

Particolare attenzione viene data al versante occupazionale maschile: la percentuale

5. Il termine è impiegato per descrivere una situazione di blocco e stagnazione durante il periodo 1991–2001 in cui l'economia giapponese è cresciuta molto lentamente a seguito dell'esplosione di bolle finanziarie, ovvero dell'iper-valutazione di titoli di borsa che nulla avevano a che fare con l'economia reale.

6. Cabinet Office, *Statistics Bureau, Ministry of Internal Affairs and Communications. Population Census, 2008*, in <<http://www.stat.go.jp/english/index.htm>>.

7. S. Mori, «Gender Equality Policy in Japan: Current Difficulties and Signs of Change» in *Global Ethnographic Journal*, 7 June 2014.

di lavoratori che opteranno per il congedo di paternità dovrebbe aumentare dal 1.23 (percentuale registrata nel 2012) al 10% entro il 2020. Inoltre, il governo intende aumentare anche il numero di persone che lavorano a casa, utilizzando il sistema del telelavoro: attualmente beneficiano di questa possibilità 3,3 milioni di persone, ma questa cifra dovrebbe superare entro breve tempo i 7 milioni, espandendosi così a circa il 20% dei lavoratori giapponesi.

Di fronte a questi mutevoli scenari sociali ed occupazionali, prendono corpo anche alcuni dibattiti che tentano di affrontare il problema della carenza di manodopera sul mercato del lavoro. Una relazione dell'ONU del 2000, ad esempio, raccomandava l'introduzione di lavoratori stranieri in Giappone⁸, anche se per ora pare non ci sia consenso tra i componenti del governo su quale politica adottare.

Tuttavia, mentre le politiche governative stentano a produrre risultati tangibili, la società giapponese sembra si stia muovendo per offrire soluzioni alternative in maniera del tutto autonoma: le università pubbliche giapponesi come Tokyo, Osaka e Kyushu, ad esempio, hanno deciso di aiutare i ricercatori con prole mettendo loro a disposizione centri diurni che operano fino alle 21 di sera, in modo tale che questi studiosi possano dedicarsi al lavoro senza preoccuparsi del benessere dei bambini.

Spetterà alle generazioni odierne decidere quale direzione la società giapponese deciderà di imboccare in futuro, anche se è nostra convinzione che notevoli cambiamenti si potrebbero verificare se la società riuscirà a concentrarsi su problematiche riguardanti il welfare, il declino del tasso di natalità e l'invecchiamento della popolazione (oltre che del loro rapporto per quanto riguarda la prosperità economica) senza per questo intaccare il concetto stesso di famiglia e della sua armonia interna⁹.

8. C. Burgess «Celebrating “Multicultural Japan”: Writings on “Minorities” and the Discourse on “Difference”» in *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*, 5 December 2008.

9. 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 Osaka). È inoltre impegnato nella pastorale con di brasiliani residenti a Osaka.

In
margine



Il nostro battesimo (2 parte)

YASUMITSU NOGAMI

Il nostro battesimo (2 parte)

YASUMITSU NOGAMI

Forse tutto quello che avviene nella nostra vita fa parte del piano che Dio ha su ciascuno di noi. Anche le nostre povertà e peccati.

Quando Shizue ed io siamo fuggiti insieme, lei era già sposata con un altro uomo! Da quando io avevo diciannove anni, studiavo e lavoravo presso una agenzia pubblicitaria artistica. Shizue era la moglie del proprietario, sempre serena, comprensiva, cordiale e incoraggiante. Un giorno, mentre lavoravo, uno degli operai mi disse: «Nogami, che tipo di donna ti piace?». In quel momento mi venne in mente un quadro famoso con la figura di una donna di mezza età, molto bella, che rientra in *kimono* la sera verso casa. «Non so se posso dire che mi piace, ma ce n'è una di mezza età che mi pare molto bella. Ma è sposata, e quindi...», risposi in modo del tutto innocente. L'altro però interpretò in modo arbitrario le mie parole e credette che io mi riferissi alla moglie del padrone. Le riferì addirittura le mie parole, non solo, ma aggiunse che io soffrivo perché mi ero innamorato di lei! La signora, stupita, venne la sera nella mia stanza e mi disse: «Tu sei ancora giovane. Vedrai che troverai senz'altro una ragazza cara e brava. Non pensare più a me, mi raccomando». Con queste parole mi incoraggiò e cercò di convincermi. Io rimasi senza parole e capii che il mio compagno di lavoro le aveva riferito cose senza fondamento che l'avevano molto stupita. Io stesso ero rimasto turbato e non seppi cosa rispondere. Ricordo che ripetevo solo: «Chiedo scusa», e «Grazie».

Il cugino della signora, che lavorava con me, si era accorto che la signora era venuta nella mia stanza per parlare. Lo riferì poi al padrone e la situazione si complicò ulteriormente, benché la signora fosse venuta solo per bontà, per farmi capire cosa era bene che facessi. Ero molto rattristato per essere stato causa di sofferenza per lei e decisi di lasciare il lavoro.

Il padrone era una persona buona e mite. Viveva in armonia con la moglie, ma non avevano avuto il dono dei figli. Il fratello del padrone aveva ben otto figli e, come avviene spesso in Giappone, fu lieto di cedere l'ultimo figlioletto al fratello e a sua moglie, come figlio adottivo. Il bambino crebbe felice, circondato da tanto affetto, ma purtroppo quando era nelle medie venne a sapere di non essere il vero figlio e questo causò non poca sofferenza al ragazzo e ai genitori che lo avevano adottato. La signora venne alcune volte

nella mia stanza per parlarmi di questo fatto e spesso era in lacrime.

Dopo aver lasciato quel posto di lavoro, ritornai a casa e, con l'aiuto di alcuni parenti, riuscii a iniziare l'attività pubblicitaria per conto mio. La signora, preoccupata per me, veniva talvolta fino a casa nostra e mi incoraggiava. La sua bontà e attenzione mi rendevano felice e grato.

Lavoravano con me due responsabili della gestione degli affari, un amministratore e un ragazzo che voleva imparare il mestiere. Il lavoro procedeva bene. La signora continuava a venire spesso e mi incoraggiava. Ma a un certo punto il suo interesse era diventato amore per me in quanto uomo. Lo avevo compreso bene. E anche nel mio cuore crebbe l'amore per lei. La gioia che provavamo nel volerci bene aumentava sempre più, tuttavia tutti e due cercavamo di dominare i nostri sentimenti, senza esprimerli a parole. Era molto penoso però continuare a tenerli rinchiusi. Ma l'occasione buona arrivò.

Quel giorno la signora come sempre venne a trovarmi. Si era fatta sera ormai, ma lei non voleva ritornare a casa. Le dissi che non poteva ritardare oltre, ma lei improvvisamente si mise a piangere e ripeteva: «Oggi non voglio ritornare a casa. Non voglio più tornare a casa». Non sapevo proprio cosa fare! Posto per dormire nel laboratorio non ce n'era, portarla a casa mia non era pensabile. E mi venne da dire così: «Allora, andiamo insieme in un posto lontano!». Lei annuì con il volto rasserenato. Si era fatto tardi ormai e bisognava affrettarsi. Chiedevo scusa in cuore ai genitori, ai parenti, ai miei operai e, così com'ero, con l'abito da lavoro, e anche lei, solo con gli abiti che indossava, ci dirigemmo verso il porto da dove partiva il traghetto. Ma era appena partito e così ci fermammo la notte in un albergo. Il mattino andammo verso la stazione. Lei però era preoccupata per lasciare il marito e i suoi di casa e telefonò a una nipote, per dirle di prendersi cura della casa. Alla nipote, però, aveva già telefonato anche il marito della signora per dirle che la sera la moglie non era rientrata. La nipote aveva subito telefonato alla polizia. Così, quando stavamo per comperare il biglietto del treno, fummo fermati da un agente della polizia ferroviaria e condotti nel suo ufficio. Poco dopo arrivò il marito della signora, insieme con mio padre e uno zio.

Così finì miseramente il nostro temerario tentativo di fuga. Crebbe però il sentimento del nostro reciproco affetto. Se il nostro tentativo sconsiderato non fosse fallito, forse ci aspettava solo un misero avvenire!

Per parlare di quanto era accaduto e di cosa si poteva fare per il futuro, ci riunimmo nella casa di un mio zio. Venne stabilito che la signora tornasse dal marito e che io continuassi il lavoro come prima. Mi fecero promettere che non avrei più incontrato la signora e che non le avrei mai più telefonato.

Dopo che tutto fu concluso sentii come se mi fosse stata tolta una parte di me stesso e avvertii un senso di vuoto, di solitudine e di tristezza. Ma la signora non si rassegnò.

Non smise di venirmi a trovare di nascosto e comincio a preparare un piano. Vicino al mio laboratorio c'era una sede del Monte di Pietà e capitò che la figlia del proprietario fosse amica della domestica della signora. Quando il marito era assente, la signora diceva alla sua domestica di telefonare alla sua amica perché mi avvertisse di telefonarle subito. Così usavo il telefono pubblico lì vicino, felice di sentire la voce della signora. Le telefonate talvolta si protraevano alquanto.

Un giorno arrivò una telefonata dalla signora. Mi diceva il giorno fissato per la nostra fuga. Io mi permisi di dirle: «Ma è sicura che io vada bene per lei?». Al che lei, con voce alterata, rispose: «E allora per te va bene anche se non sono io?». Lei sceglieva di lasciare una vita agiata e sicura per iniziare con me una vita di fatiche. Questo mi confermò nella consapevolezza di quanto lei mi amasse e crebbe in me il desiderio di iniziare una nuova vita con lei. Le dissi di non prendere soldi prima di uscire di casa. Così fece e prese solo alcuni *kimono* che lei stessa aveva cucito e della biancheria.

Ci incontrammo alla stazione come avevamo programmato e salimmo sul treno verso Osaka. Questa volta il tentativo di fuga ebbe successo e potemmo gustare la gioia di essere finalmente soli. Tutti e due però provavamo un senso di rincrescimento e pena al pensiero di tante persone che avrebbero sofferto a causa nostra. Ricordo che durante il viaggio parlammo poco. Non fu certo un viaggio di piacere.

Non so quanto di tutto questo Shizue avesse manifestato al Padre, ma ricordo che il Padre, perplesso, mi telefonò per dirmi che era necessario che la nostra situazione di coppia venisse risolta. Il battesimo di Shizue venne sospeso. Quella sera riferii a Shizue la telefonata del Padre e la ringraziai per avergli spiegato la nostra situazione. Lei mi chiese scusa, ma quello che io, per vergogna, non ero riuscito a dire, lei lo aveva manifestato con sincerità e coraggio. Le spiegai che il suo Battesimo era sospeso. Questo la rattristò, ma aggiunse: «In ogni caso io non cambierò mai la mia fede». Capiva che non potevamo stare insieme come coppia e che avremmo dovuto separarci e questo la rattristava. Passarono vari giorni in questa sofferenza. Ed ecco che un giorno il Padre ci informò che il giorno del Battesimo di Shizue era fissato. L'ho appreso in seguito, ma il Padre nel frattempo aveva fatto le ricerche necessarie e aveva potuto appurare che Shizue non era più registrata nello stato di famiglia precedente ma era stata inserita nel mio stato di famiglia come mia moglie. Avevamo causato molto disturbo al Padre, ma grazie alla sua prudenza e carità, il 28 febbraio 1967 Shizue ricevette la grazia del Battesimo prendendo il nome di Monica, lo stesso nome della madrina, la moglie del dottor Oshima. Quel giorno stesso celebriamo

anche il sacramento del matrimonio. Shizue mi strinse le mani e mi abbracciò col volto rigato di lacrime. Il Padre ci accolse come coppia nella chiesa e questo fu per noi un motivo di gioia molto molto grande! Sentimmo profonda gratitudine verso Dio che ci aveva guidato, e verso il Padre e tante persone che ci erano state vicine.

Kikukawa Kazuko, nipote di Shizue, venne ad abitare con noi nell'estate del 1959. Aveva 16 anni e aveva perso la mamma quattro anni prima. Il papà si era risposato, ma Kazuko non accettò la presenza della matrigna. Fu così che venne con noi, accolta con tanto affetto. Trovò una nuova mamma in Shizue e volentieri si prestò per aiutare in casa. Frequentò un corso di maglieria e fece numerosi maglioni per Shizue e per me.

A Shizue piaceva viaggiare. Abbiamo evitato di fare viaggi all'estero tenendo conto della sua salute, ma abbiamo fatto numerosi viaggi in macchina, tutti e tre insieme, portandoci in cuore ricordi belli dei posti visitati.

Spesso la domenica Kazuko veniva in chiesa con noi. Espresse il desiderio di essere battezzata, ma al momento di riceverlo si rattristava. Era figlia unica e doveva quindi pensare al papà, alla cura della tomba degli antenati e all'altarino buddhista. Temeva inoltre che alcuni parenti che si erano presi cura di lei non fossero contenti che lei si facesse cristiana. Noi comprendevamo bene quello che lei sentiva in cuore e rispettammo sempre il suo cammino.

Nel 1981 morì il mio papà e due anni dopo morì la mamma. Questo fatto mi rese più cosciente dei miei doveri come primogenito della famiglia Nogami.

Nel 1988 morì il papà di Kazuko. Andammo insieme a Kumamoto per i funerali e Kazuko si fece carico di tutte le spese relative. Quando, dopo i funerali, ci si riunì per parlare di eredità e simili, Kazuko lasciò tutto alla matrigna, senza rivendicare alcun diritto.

La missionaria saveriana Gemma Tamura, morta alcuni anni fa, era sempre vicina a Kazuko e la accompagnava con discrezione, parlandole talvolta del Battesimo. Fu così che nel marzo del 1997 ricevette il Battesimo dal Padre Saveriano Pio Devoti. La sorella Gemma le fece da madrina. In questo modo, arrivati tutti e tre per bontà di Dio al Battesimo, sentivamo la gioia di vivere insieme la stessa fede.

Finiti i lavori di ristrutturazione della casa, ci trasferimmo lì definitivamente. Shizue aveva 77 anni e da vari segni capimmo che la sua memoria non era più come prima. Forse fece fatica ad abituarsi alla nuova casa.

Nel 1996 ricevetti il Premio «Medaglia del Nastro Giallo» che viene consegnato dall'Imperatore a persone che si sono distinte nel mondo del lavoro o del commercio ecc. Nel desiderio di portare con me Shizue, telefonai all'Agenzia della Casa Imperiale per

sapere se fosse possibile far partecipare una persona su una sedia a rotelle. Mi risposero affermativamente, precisando però che avrebbero fornito loro la sedia a rotelle. Nel timore che questo potesse causare ansia a Shizue, decisi di andare da solo fino a Tokyo.

Fu una cerimonia indimenticabile e mi dispiacque molto non poter condividere con Shizue questo momento di gioia. Dopo gli 80 anni, la salute di Shizue continuò a declinare. Continuammo a fare viaggi in posti vicini, così da poter tornare a casa la sera. Più volte avevo dovuto chiamare l'ambulanza per Shizue. Ormai era sempre a letto e dava segni di senilità. Tuttavia, quando il Padre veniva a portarle la Comunione, si commuoveva fino alle lacrime.

Il 30 gennaio del 2004, la sera faceva fatica a respirare. Arrivò subito l'ambulanza che avevo chiamato e la trasportarono all'ospedale. Le fu messo il respiratore artificiale, ma il giorno dopo il medico ci disse che la situazione era grave e che avrebbe potuto mancare da un momento all'altro. Sugeriva anche di avvertire i parenti. Il 31 venne padre Mastrotto, missionario Saveriano, che le somministrò il sacramento dell'Unzione degli Infermi. Vennero con lui anche alcune signore cristiane. La situazione continuava ad essere critica. Il 5 febbraio venne di nuovo P. Mastrotto e il 6 anche P. Matsuura. Tra le persone che vennero a visitarla ci fu anche il dottor Oshima.

Il 7 febbraio, alle nove di sera, la situazione peggiorò e poco prima delle dieci il Signore chiamò a sé Shizue. Aveva 94 anni. Ed io rimasi solo. Persi Shizue che avevo tanto amato. Data la differenza d'età, ero preparato all'idea che potesse morire prima di me, ma la sua dipartita mi lasciò in profonda tristezza e con un grande vuoto nel cuore.

P. Mastrotto mi accompagnò fino a casa dall'ospedale. Fu possibile fissare al giorno successivo la preghiera della vigilia, cosicché per tutto quel giorno potei ripetere il mio grazie a Shizue per l'incoraggiamento e sostegno che mi aveva donato lungo tutta la vita e le chiedevo di continuare a starmi vicino. Per la preghiera della vigilia venne P. Mani, un altro missionario Saveriano, che ci conosceva da tanti anni e ci era sempre stato vicino. Ero certo che anche Shizue fosse felice per la sua presenza. Anch'io gli fui molto riconoscente.¹

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 12/4: 249-252*

1. Questo racconto di conversione è stato raccolto e tradotto dal giapponese dalla missionaria Saveriana Luisa Gori.

