
Doi Masatoshi: un «osservatore» giapponese al Vaticano II

Doi Masatoshi: A Japanese Observer at Vatican II

Annibale ZAMBARBIERI

Profesor Ordinario. Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas «Carlo M. Cipolla». Facultad de Filosofía y Letras. Univesità degli Studi di Pavia
zaman@unipv.it

Abstract: The presence at Vatican Council II of the «official observers» from various churches of Rome, was important owing to the variety of their contributions and their theological and cultural relevance. Among them it is fitting to recall Doi Masatoshi of the Nihon Kirisuto Kyodan, who participated in the second and third sessions of the council assembly. His contributions show freedom of judgment and the ability to capture particular aspects, both liturgical and dogmatic, and especially in the field of dialogue. In this sector, following the teachings of Tillich, but deepened with an originality of his own, he insisted on mutual knowledge not only among Christian denominations but also the heritage of other religions. In subsequent years the Council continued working on these topics.

Keywords: Vatican Council II, Japan, Tillich, Doi Masatoshi, History of the 20th Century

Resumen: La presencia de los «observadores delegados», provenientes de iglesias diversas de la romana, en el Concilio Vaticano II fue importante por la variedad de sus aportaciones y la relevancia teológica y cultural de las mismas. Entre ellos, cabe recordar a Doi Masatoshi de la Nihon Kirisuto Kiyoudan, que participó en la segunda y tercera sesión de la asamblea conciliar. Sus aportaciones manifiestan libertad de juicio y capacidad de captar aspectos peculiares, litúrgicos y dogmáticos, sobre todo en el tema del diálogo. En este sector, siguiendo las enseñanzas de Tillich, pero profundizadas con originalidad propia, insistió en el mutuo conocimiento no solo entre las denominaciones cristianas sino también con los patrimonios de otras religiones. En los años sucesivos al Concilio, siguió profundizando en estas temáticas.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Japón, Tillich, Doi Masatoshi, Historia del siglo XX

1. Il 17 giugno 1963 Johannes Willebrands, esponente di primo piano del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, organismo istituito nell'ambito del Concilio Ecumenico Vaticano II, consegnò alla sua agenda una nota di cronaca apparentemente minore, eppure non scevra di rilievo. Vi segnalava che Lukas Vischer, osservatore alle medesime assise per conto del Consiglio Ecumenico delle Chiese, gli aveva comunicato la notizia della partecipazione ai lavori assembleari, con lo stesso ruolo, di un membro della Nihon Kirisuto Kyōdan, identificato, come si vedrà, nel professor

Doi Masatoshi¹. Undici giorni erano trascorsi dalle esequie di Giovanni XXIII, un evento dalle risonanze mondiali, grazie anche al potere mediatico della televisione, ma soprattutto a motivo della straordinaria popolarità, intrisa di affettuosa devozione, che l'anziano pontefice aveva suscitato nell'opinione pubblica, senza distinzione di fede, di ideologia religiosa o laica. Se, come venne riferito, nelle estreme parole di papa Roncalli risuonò il motto *ut unum sint*, sembra suggestivo scorgerne un parziale ma significativo riflesso in quella corale vicinanza a chi, secondo una diffusa percezione, era stato, con la parola e con i gesti, un convincente diffusore dell'ideale della bontà, compreso come valore evangelicamente umano².

In prima istanza il Pontefice si era preoccupato dei rapporti con coloro che, separati dalla Chiesa di Roma, professavano la fede cristiana: aveva infatti coltivato con grande sollecitudine il disegno di allentare rigide incomprensioni mai sciolte, e da secoli. Nei suoi intendimenti, ciò avrebbe costituito uno stimolo a creare o a rinvigorire vasti accordi tra individui e popoli. Ne sarebbe scaturito un più saldo impegno per stabilire su basi solide la pace nel mondo. L'istituzione del Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, da lui decisamente voluto, resta un segno inequivoco di tale proposito, coltivato fin dal primo annuncio della convocazione delle assise. Nella circostanza, a qualificare queste ultime aveva evitato di usare l'aggettivo «ecumenico», forse perché suscettibile di risvegliare dissensi negli altri cristiani. Ripiegò piuttosto sulla dizione di «generale», quasi ad escludere scopi invasivi e annessionistici nei confronti di altre chiese. Soprattutto aveva parlato ai non cattolici con toni insoliti nel linguaggio ecclesiastico di quegli anni. Il costrutto della relativa frase lasciava nitidamente trasparire l'esistenza di una comunione ideale con i non appartenenti alla chiesa romana. Il papa invitava infatti «i fedeli delle chiese separate [...] a partecipare con noi –così le espressioni del proprio manoscritto cui verosimilmente si attennero nel discorso– a questo convito di grazia e fraternità a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra». Il testo ufficiale invece parlerà, con uno scarto non irrilevante, di «invito ai fedeli delle comunità separate a seguirci anch'essi amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia»: la sostituzione di «comunità» a «chiese» rappresentava qualcosa di più di una semplice scelta lessicale, mentre l'originale appello alla fraternità della compartecipazione sottendeva un'attitudine, e forse un'ecclesiologia, diverse da quelle implicite nelle proposta rivolta ai separati di mettersi sulla scia dei cattolici per ritrovare l'unità³.

¹ *Les agendas conciliaires de Mgr. J. Willebrands Secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, traduction française annotée par Leo DECLERCK, Leuven, 2009, p. 30. Johannes Willebrands, com'è noto, ricopriva la carica di Segretario dell'organismo istituito il 5 giugno 1960 da Giovanni XXIII con il *motu proprio Superno Dei nutu*, insieme alle commissioni che avrebbero preparato il Concilio.

² In proposito, Mario BENIGNI, Goffredo ZANCHI, *Giovanni XXIII*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, pp. 429-430.

³ Mi permetto di menzionare, per questa interpretazione, e per i riferimenti bibliografici relativi alle analisi in proposito, quanto ho cercato di precisare nel mio studio *Los Concilios del Vaticano*, trad. di Juan Padilla Moreno, San Pablo, Madrid 1996, pp. 149-152.

L'intervenire pubblicamente a un medesimo solenne incontro avrebbe invece reso in maniera plastica il prevalere delle ragioni della convergenza su quelle del dissenso.

Parziale attuazione di questa prospettiva fu l'invito ai cristiani non cattolici di inviare rappresentanze che seguissero i lavori conciliari. Il conseguente piano per ammettere la presenza di tali «osservatori», costruito con paziente tessitura dal Segretariato, e condiviso dal papa stesso, lungi dal rappresentare un opportunistico gesto di diplomazia ecclesiastica o di amichevole cortesia, lasciava intravedere il desiderio di annodare i fili di un ordito connettivo recisi in epoche passate e recenti. Si trattava di un inizio, difficoltoso come tutti gli avvii, ma promettente. È pur vero che Giovanni XXIII andò chiarendo, «even to himself», come suggerisce Thomas Stranski⁴ questo aspetto della sua interpretazione del concilio, quale appropriata sede per l'aggiornamento della chiesa, in modo sia da renderla adeguata ai tempi, sia da conferirle, secondo l'interpretazione dell'autorevole pastore francese Max Boegner⁵, una fisionomia più accettabile, se si vuole accogliente, ai fratelli separati. Sembra comunque innegabile che lo stile della convocazione avesse creato un clima propizio a incontri impegnativi, in continuità, ma ormai attraverso contenuti precisi e operativi, con altri già effettuati antecedentemente sui percorsi, peraltro insicuri, dell'ecumenismo⁶. Né va dimenticata la spinta più marcatamente universalistica impressa alla chiesa romana da papa Giovanni, il quale in occasione della nomina a cardinale dell'africano Laurean Rugambwa ricordò, durante il concistoro del 28 marzo 1960, come Dio chiamasse a sé tutti i popoli «nullo habito discrimine linguae, generis, coloris»⁷. Sintonico a simile convincimento fu anche il fatto che l'aula del Concilio ospitò, durante fasi importanti dei lavori, Doi Masatoshi, osservatore venuto dal lontano paese nipponico ed esponente di altra confessione, e di cultura, lingua, etnia diverse dalle occidentali.

Il teologo giapponese dava risalto ad una tra le molte voci della polifonia che l'assemblea vaticana riuscì ad eseguire, e fin dalle fasi preparatorie, quando giunsero all'attenzione, in specie del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, parecchi suggerimenti diretti ed indiretti di settori delle altre confessioni cristiane, in particolare tramite il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Non sono trascurabili gli echi dei dibattiti e degli approfondimenti su temi riguardanti l'unità dei cristiani che in seno all'organismo ginevrino si erano andati svolgendo da molto tempo, particolarmente a partire dagli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso. Tale retroterra agevolò forse gli osservatori ad inserirsi nelle dinamiche conciliari, attraverso un coinvol-

⁴ Thomas STRANSKY, *Paul VI and the Delegated Observers/Guest to Vatican Concil II*, in *Paolo VI e l'ecumenismo*, Istituto Paolo VI, Brescia, 2001, p. 122.

⁵ Max BOEGNER, *The long Road to Unity*, trad. R. Hague, Collins, London, 1970, pp. 255-256.

⁶ In proposito è da vedere il fondamentale volume di Mauro VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bologna, 1996, spec. pp. 101-174.

⁷ AAS, 52 (1960), p. 323.

gimento che conobbe dilatazioni via via più decise, quantunque non strettamente codificate in statuti procedurali⁸. Basti a questo proposito ricordare le sintetiche e lucide valutazioni di Vischer, il cui compito ufficiale presso l'assemblea vaticana si sarebbe dovuto configurare, secondo le indicazioni del Segretario generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, come volto «ad ottenere un'informazione diretta sui lavori conciliari e a fornire spiegazioni ufficiose sulla posizione dell'organismo ginevrino»⁹. Ma a questi scopi, presto un altro se ne andò affiancando o amalgamando. Rammenterò appunto lo stesso Vischer: «My commission was defined restrictively. Unofficially, however, Visser't Hooft encouraged me to take every possible initiative. Consequently my presence in Rome was effected in the context of a constant dilemma between "two mandates", an official and an unofficial commission». Forse non è improprio affermare che il secondo compito prevalse, come del resto il seguito del ricordo rivela, rammentando come gli osservatori non solo intervenissero in molte discussioni a margine delle sedute ufficiali, ma presentarono anche dei *memoranda* al Segretariato su specifiche materie, e persino approntarono testi per interventi di singoli vescovi¹⁰. L'intensità degli scambi aumentò tra la prima e la seconda sessione, dopo che nel taccuino dei lavori si erano infittite tematiche, proposte e critiche, alimentando una dialettica, non di rado vivace, all'interno e all'esterno dell'assemblea.

Già nella prima sessione, infatti, gli osservatori, lungi dall'assistere passivamente, avevano svolto un ruolo «attivo di proposta» specie per quanto riguardava la redazione dello schema cosiddetto *De unitate*¹¹. *L'interazione procedette in modo più celere dopo*

⁸ Ricostruisce adeguatamente le discussioni, le decisioni e le concrete morfologie relative a simili partecipazioni, così come si andarono prospettando dal preconcilio, VELATI, *Una difficile...*, cit., pp. 275-318.

⁹ *Ibid.*, p. 294. Una nutrita messe di particolari sulle discussioni in seno al Segretariato per l'Unità dei Cristiani, si trovano nell'importante opera di Mauro VELATI, *Dialogo e rinnovamento: verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Il Mulino, Bologna, 2011. Per quanto riguarda la partecipazione degli osservatori, si notano opinioni diverse (spec. pp. 298-394): ad esempio Heenan e Boyer propendevano per una soluzione che prevedesse una presenza meramente «formale» degli osservatori, escludendoli da interferenze nei lavori, mentre la maggioranza optava per l'adozione del metodo invalso durante le riunioni del movimento ecumenico, il che comportava un'effettiva partecipazione ai lavori, se pur tramite la mediazione del Segretariato. Sulla decisione maturata all'interno della Commissione Centrale, si veda Antonio INDELICATO, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo: il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Marietti, Genova, 1992, pp. 57-67.

¹⁰ Lukas VISCHER, *Storia del Concilio Vaticano II*, in *The Ecumenical Review*, 49/3 (july 1997), p. 351. Per gli orientamenti espressi dagli osservatori, in genere inclini a sostenere tesi delle correnti cosiddette «progressiste», sono sempre utili le note di Étienne FOUILLOUX, *Des observateurs non-catholiques*, in Id. (ed.), *Vatican II commence... Approches francophones, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid*, Leuven, 1993, pp. 235-261.

¹¹ VELATI, *Una difficile...*, cit., pp. 347-350. Lo stesso autore riferisce le reazioni di Vischer nel saggio *Gli osservatori del Consiglio Ecumenico della Chiesa*, in *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, a cura di Maria Teresa FATTORI e Alberto MELLONI, Il Mulino, Bologna, 1997, pp.

la quarta conferenza di Faith and Order; tenuta a Montreal nel luglio 1963. L'«official presence» di delegati della chiesa cattolica aveva reso «extraordinary» quel convegno, configurandolo come un «multilateral ecumenical gathering»¹². Vi si era fra l'altro tenuta una celebrazione con la presenza del card. Léger, mentre i dibattiti avevano palesato il persistere di un sereno clima dialogico tra le chiese, in specie la cattolica, come ribadito nell'agosto successivo durante l'incontro, tenuto a Rochester (New York), dalla commissione centrale del Consiglio Ecumenico delle Chiese¹³. La «nuova atmosfera», favorita con indubbia incisività dal Concilio¹⁴, si diffuse in modo differenziato ma tale da favorire non poche iniziative comuni di parecchie denominazioni. L'Unione delle Chiese Evangeliche in Asia, la East Asian Christian Conference, emise, durante il suo meeting del febbraio 1964 a Bangkok, una dichiarazione riguardante i rapporti con la chiesa cattolica, in cui si auspicava l'adozione di attitudini ampiamente condivise da tutti i cristiani per l'incontro con altre religioni¹⁵. In quell'area i dibattiti del concilio furono osservati non tanto dal punto di vista dell'ottenimento di una, ancorché non ben identificabile, unità di tipo istituzionale, quanto piuttosto nella prospettiva che privilegiava il «carattere proprio e non derivato delle chiese locali, il dialogo con le varie religioni non cristiane e l'inculturazione del Vangelo»¹⁶.

2. Simile rapporto con le civiltà e le «grandi masse di vita religiosa», per usare la terminologia di Dilthey, costituiva allora il centro dell'interesse di Doi Masatoshi. Nato il 24 ottobre 1907 nella prefettura di Ehime, da genitori aderenti alla setta buddista Myoshinji Zen, durante gli studi a indirizzo commerciale conobbe il cristianesimo attraverso la predicazione di un pastore protestante, presentato, da chi tracciò un breve schizzo biografico dello stesso Doi, come «fervent evangelist»¹⁷. A

196-203. Durante l'intersezione, Vischer delineò un parallelismo, naturalmente sottolineando pure le notevoli differenze, tra l'assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese, tenuta a New Delhi, e il Vaticano II (Lukas VISCHER, *The World Council of Churches and the Vatican Council*, in *The Ecumenical Review*, 14/3 [april 1962], pp. 281-295). Per quanto riguarda la composizione del gruppo degli osservatori in questa prima sessione e per un campionario delle loro reazioni, si veda Thomas STRANSKY, *Paul VI and the Delegated...*, cit., pp. 123-124, 130-133.

¹² P.C. RODGER, Lukas VISCHER, *The Fourth World Conference on Faith and Order*, Association Press, New York, 1964, p. 7.

¹³ World Council of Churches, *Minutes and reports of Seventeenth Meeting of Control Committee*, Rochester New York, 1963, pp. 32-33, cit. in Lukas VISCHER, *Il Concilio come evento del movimento ecumenico*, in *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da Giuseppe ALBERIGO, edizione italiana a cura di Alberto Melloni, Il Mulino, Bologna, 2001, vol. 5, p. 306.

¹⁴ *Ibid.*, p. 497.

¹⁵ East Asia Christian Conference, *The Christian Community within the Human Community. Statement from the Bangkok Assembly*, February-March 1964, p. 84, cit., *ibid.*, p. 499.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 498-499.

¹⁷ Così Fredrik SPIER, *Dialogue is between fully committed persons. A portrait of Doi Masatoshi*, in *Japanese Religions*, 13/4 (june 1983), p. 4: le notizie biografiche qui riportate sono desunte in larga misura da questo saggio (pp. 3-15), corredato anche da essenziali indicazioni circa le principali opere di Doi.

quale denominazione appartenesse non viene indicato: di fatto molti gruppi confessionali fra Otto e Novecento «were transplanted to Japan [...]: from a different angle and about the same time proposal for union a rose frequently among the several denominations, partly stimulated from abroad by the ecumenical movement»¹⁸. Come si vedrà, l'organismo unitario, peraltro non comprensivo di tutte le denominazioni evangeliche, verrà stabilito più tardi e in tappe successive. Doi ne sarà un esponente prestigioso. Battezzato a ventun'anni, frequentò i corsi teologici presso la Kansei Gakuin, a Nishinomiya, poi nell'antica capitale, Kyoto, alla Doshisha Daigaku, università sorta grazie all'iniziativa di un ex-samurai che, fattosi cristiano e trasferitosi negli Stati Uniti, aveva studiato teologia nell'Handover Seminary. Tornato nella sua patria vi intese diffondere il cristianesimo attraverso un apostolato culturale promosso in sede accademica.

Avendo percorso un itinerario formativo contrassegnato dall'impegno tipico dell'intellettuale, Doi volle però associarvi, dopo la laurea ottenuta nel 1937, il ministero pastorale, che svolse in una piccola chiesa a Nishijia. Durante il periodo bellico ebbe a soffrire limitazioni nella libertà, perché funzionari governativi lo ritennero non schiettamente allineato sul fronte del nazionalismo, a motivo della sua confessione religiosa connessa con l'attività missionaria di pastori statunitensi. Terminato il conflitto mondiale, ebbe incarichi nella divisione Informazione ed Educazione Civile, dipendente dal Quartier generale delle forze americane occupanti. Nel 1950 si trasferì a Chicago per perfezionare gli studi teologici, addottorandosi presso l'Hardford Theological Seminary con una tesi su Tillich. Le direttrici di pensiero di questi, che considerò maestro, vennero da lui approfondite in seguito e prolungate mediante autonome originali elaborazioni¹⁹. Inizialmente si distinse per l'intelligente e brillante sintesi delle teorie del pensatore tedesco. Ne ricostruì la formazione e il pensiero, dando particolare rilievo al tentativo di stabilire coerenti rapporti fra religione e fede. Conseguentemente sondò il concetto-chiave dell'«illuminazione» (keiji) della coscienza, le relazioni tra filosofia e storia (rekishi tetsugaku) e soprattutto la natura e la portata della suelta dell'indirizzo etico nell'ambito della comunicazione culturale. Tali analisi costituivano, come si espresse una favorevole nota bibliografica, «buone guide per la teologia di Tillich»²⁰. Quasi contemporaneamente quest'ultimo visitò il Giappone, dove trasse spunti per analisi teologiche riguar-

¹⁸ HARA Ryōzō, *The United Church of Christ in Japan*, in *The Missionary Bulletin*, 18 (1964), p. 408.

¹⁹ DOI Masatoshi, *Tillich, Tiribbi*, Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppanbu, Tokyo, 1960. Da ricordare come Doi avesse già dedicato alla teologia di Tillich un'attenta considerazione di cui sono testimonianza, ad esempio, *Atarabiki Sonzai. Paulu Tiribbi*, Shinkyō Suppansha, Tokyo, 1958 e *Paul Tiribbi eschatology and its social implications*, Hartford Seminary Foundation, 1955. Da notare come in seguito tradusse la *Systematic Theology* di Tillich in varie riprese, opera consultabile in edizioni successive: si veda, per l'ultima parte, la recente riedizione *Sosbiki shingaku*, dai 3 kan, *Sei to rei, Rekishi to kami no kuni*, Shinkyō Shuppan-sha, Tokyo, 2004.

²⁰ NORO Yoshio, *Tiribbi shingaku e no kōtebiki*, in *Kobun*, marzo 1961, p. 12.

danti il concreto impatto del cristianesimo su mondi religiosi diversamente orientati, entro il quadro di una civiltà ormai diventata globale²¹. Consegnò l'ampia e nitida esposizione dei suoi convincimenti in merito alla serie delle Bampton Lectures, dedicate a riflessioni sul cristianesimo e le religioni nel mondo²². Mediante un approccio tipologico e dinamico riscontrava la multiforme esperienza del sacro declinata all'interno di tanti gruppi religiosi, ma poggiante su un fondamento sacramentale (*a sacramental basis*), e protesa comunque verso le direzioni mistiche, etiche e profetiche, in un'unità dialettica volta all'Assoluto rivelato in Cristo²³. Da simile nucleo ricavava le attitudini fondamentali per l'azione evangelizzatrice. Immaginandola per il Paese del Sol levante, egli affermava che se fosse stato missionario non avrebbe esortato i giapponesi a diventar cristiani, o metodisti, o luterani, o cattolici romani e via dicendo. L'aderire all'una o all'altra di queste denominazioni sarebbe dipeso da una scelta del tutto personale. Era importante invece mirare «al di sopra e contro tutte le religioni, compresa la nostra», cioè credere alla «maestà del divino e del sacro, sempre al di sopra e contro ogni forma in cui esso si manifesta»²⁴.

Da tale angolazione sono da riguardare le riflessioni di Doi, esposte in un'opera a più mani sull'Incontro fra il cristianesimo e altre religioni in Giappone²⁵. Vi sosteneva che i giapponesi avevano compreso il cristianesimo come religione di salvezza (*kyūsaishūkyō*), dissimile dal buddismo nelle concezioni riguardanti Dio e l'anima. Sul versante della religiosità shinto, la cosmologia e l'idea di anima che lo connotavano erano a suo avviso in grado di aiutare alcuni giapponesi a comprendere le dottrine cristiane circa il mondo e l'al-di-là. In genere i convertiti mostravano

²¹ Renate ALBRECHT, Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich. Sein Leben*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993, 138-140. Si veda anche Krister STENDAHL, *Foreword*, in Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of world religions*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, pp. VII-XIV. Tillich dedicherà il volume, citato nella nota seguente (22), al professor Yasaka Takagi, spiegando «Who my trip to Japan possible». Per i precedenti approcci a simili tematiche da parte di Tillich si veda Jean Mark AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, Du Cerf, Paris, 2003, pp. 510-511, un'esposizione attenta allo sviluppo del pensiero religioso dello studioso sul medio periodo si trova in Marc MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Du Cerf, Paris, 1982.

²² Paul TILLICH, *Le Christianisme et les religions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 57-171 (trad. francese del volume *Christianity and the Encounter of World Religions*, Columbia University Press, New York, 1963).

²³ Per la complessiva visuale e le implicazioni assai ricche di questa prospettiva, e qui omesse, è da vedere l'articolata trattazione di AVELINE, *L'enjeu christologique...*, cit., pp. 509-579. Si veda anche Howard R. BURKLE, *Tillich's Dynamic-Typological Approach to the History of Religion*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 49/2 (june 1981), pp. 175-185.

²⁴ Paul TILLICH, *The Encounter of Religions and Quasi-religions*, Edwin Mellen Press, Lewiston-Queeston-Lampeter, 1990, pp. 73-74. Interessante, per la ricostruzione di un concreto e complesso contatto, il saggio di Carl OLSON, *Tillich's dialogue with Buddhism*, in *Buddhist Christian Studies*, 7 (1987), pp. 183-195.

²⁵ *Nihon ni okeru Kisutokyō to Nihon no shūkyō to no sessoku no mondai*, Nihon Kirisuto Kyōdan, Tokyo, 1960.

consapevolezza a riguardo della continuità (renzoku) ma anche della discontinuità (hirenzoku) delle credenze cristiane rispetto a quelle prevalenti nel paese. Le prime potevano considerarsi un compimento (sōgōgata) e non una negazione (hireigata) delle seconde. Il centro dell'esperienza religiosa di una persona, maturata entro una particolare tradizione, andava colto nell'esistenziale affidamento a Dio, manifestatosi in un'ultima rivelazione che per il cristiano avveniva attraverso Cristo. Questo asserto non implicava la disistima verso esperienze religiose maturate fuori dal cristianesimo, bensì la loro sublimazione. Perciò occorreva moltiplicare collegamenti e scambi a raggio prolungato. Doi spiegava simile esigenza in una lezione tenuta qualche mese avanti l'apertura del Vaticano II e pubblicata con il titolo *On Interfaith collaboration*. Vi asseriva che tale collaborazione era postulata non solo da fattori esterni alle singole religioni, quali il capillare ramificarsi dei media, i contraccolpi dello sviluppo scientifico, l'insopprimibile necessità di mantenere la pace tra i popoli. Derivava in realtà, e fondamentalmente, dalla natura dell'autentica fede. Abbandonando le chiusure intolleranti causate «by sheer arrogance or narrow dogmatism», si sarebbe scoperto nelle varie religioni il substrato di una fede tesa verso «the ultimate meaning», il che avrebbe cementato coesioni tra particolari forme di credenza: «faith cannot claim absoluteness for itself even though the reality in which it finds its support may be absolute. It cannot exclude the possibility that other persons may understand the ultimately meaningful reality in different ways. True religion has in itself no room for self-absolutization». E si può testimoniare la propria fede «through mutual conversation and cooperation with men of other faiths in such common task as combatting dogmatic scientism and establishing world peace»²⁶.

Dunque, ineludibile diventava l'urgenza del dialogo: *Masatoshi Dean of Dialogue*, così a distanza di anni, Notto Thelle intitolava un ritratto del teologo giapponese²⁷. Con ogni probabilità questa connotazione, oltre al fatto di provenire da una cultura extraeuropea, determinò o facilitò la chiamata di Doi a fungere da osservatore nelle assise del Vaticano II. Né va dimenticata la peculiare avvertenza della Nihon Kirisutū Kyodan, cui egli apparteneva, al proliferare di inedite forme di credenza, dal momento che, secondo una sua convinzione, «Japan provides a remarkable laboratory for the study of new religions»²⁸. Va parallelamente rimarcato, tuttavia, come la sua chiesa non vantasse, al pari di tutte altre in Giappone, un apprezzabile numero di

²⁶ Si veda il testo *On Interfaith Cooperation*, in *Japanese Religions*, 2/4 (march 1962), pp. 21-32. Simili idee si innestano in una prospettiva volta indagare sul senso ultimo dell'esistenza umana: Doi ne dava un saggio pregnante in un'opera pubblicata in quel torno di tempo: *Imi no tankyū*, Nihon Kirisutokōyōdan Shuppanbu, Tokyo, 1960.

²⁷ Notto R. THELLE, *Masatoshi Doi: Dean of dialogue*, in *Inter-Religio* (spring 1985), pp. 41-43. Una breve presentazione della visuale di Tillich in quest'ambito è offerta da FURUYA Yasuo, *A History of Japanese Theology*, Eedermans, Cambridge (Michigan), 1997, pp. 127-128.

²⁸ Gerarld H. ANDERSON, *The Theology of Christian Mission*, London, 1961, pp. 168-178.

aderenti. La Nihon Kirisuto Kyōdan contava, secondo lo *Japan Christian Yearbook* del 1963, 187.817 fedeli, 1770 pastori, 1597 chiese²⁹. Il medesimo annuario, nell'edizione dell'anno seguente, fornirà anche dati comparativi: le chiese cristiane istituzionalmente erette potevano contare (ma «does not flourish») su 747.942 aderenti, di cui 431.015 protestanti, divisi in 80 denominazioni; su 308.000 cattolici e su 8.927 ortodossi. Da rilevare che la popolazione totale dello Stato raggiungeva la quota di 90 milioni di abitanti. La medesima pubblicazione abbozzava una storia della Nihon Kirisuto Kyōdan. Durante i periodi Meiji, Taishō e Shōwa le denominazioni protestanti componevano un quadro assai frammentato, quantunque venissero intraprese molte iniziative in ordine a conseguire una maggior compattezza³⁰. L'intervento del governo, alla vigilia della seconda guerra mondiale, con la promulgazione della legge sulle Organizzazioni religiose, obbligò le chiese a federarsi. In un'assemblea tenuta il 24-25 giugno 1941, la Nihon Kirisuto Kyōdan sancì la propria formale unione. Dopo la sconfitta bellica, con il decadimento della citata legge e con la revisione della Costituzione nipponica, riprese una vita indipendente dai legami politici, decidendo, il 28 ottobre 1948, di scegliere il Credo Apostolico a formula-base della propria professione religiosa³¹. Il *Japan Christian Yearbook* del 1964 puntualizzava schematicamente i compiti assunti dalla denominazione, in un elenco comprendente i temi del continuo autorinnovamento dei fedeli, del riesame dell'organizzazione per adeguarla ai postulati evangelici, delle risorse finanziarie e soprattutto dell'impegno verso la cooperazione ecumenica³².

3. La decisione di invitare un esponente di questa chiesa al Vaticano II passò, come si è visto, attraverso la rappresentanza del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Nel gennaio 1963, durante un incontro a Roma fra Willebrands, Bea e Visser't Hoof, il primo «said that it was very regrettable –così la nota del Segretario del Consiglio in proposito– that Asia and Africa have not representation among the the Observers. I promised that we would keep this in mind making our choice». Grazie anche alla sollecitazione della stessa Nihon Kirisuto Kyōdan, si optò appunto per un membro di quest'ultima. Nel successivo contatto a Roma tra Segretariato e Consiglio Ecumenico, il 17 giugno, emerse che quest'ultimo non era «favorable à une in-

²⁹ *The Japan Christian Year Book 1963*, The Christian Literature Society of Japan, Tokyo, 1963, pp. 127-128. Per una comparazione è utile confrontare la statistica dei cattolici riferita al 1962: vi si indicavano 296.217 fedeli, 788 chiese, 1365 sacerdoti stranieri e 135 giapponesi (Joseph J. SPAE, *Catholicism in Japan*, The International Institute of Study of Religion, Tokyo, 1963, p. 56.). Seriazioni statistiche di poco posteriori sono fornite da MORIOKA Kiyomi, KUMAGAI Sonoko, *xxv^o Annual Convention of the Japanese Association of Religions*, in *Contemporary Religion in Japan*, 1966, pp. 274-296.

³⁰ *The Japan Christian Year Book 1964*, The Christian Literature Society of Japan, Tokyo, 1964, pp. 69-70.

³¹ *Ibid.*, pp. 138-145. Si vedano anche James M. PHILLIPS, *From the Rising of the Sun*, Maryknoll, 1981, pp. 11-16; per le fonti si veda *Collection of Sources on the History of the Nihon Kirisuto Kyodan*, vol. III, Nihon Kirisuto Kyodan, Tokyo, 1988.

³² *The Japan Christian Year Books 1964...*, cit., p. 142.

visitation directe. Plutôt une invitation come Observer du COE». E, due giorni dopo, Willebrands appuntava: «09:00. Coup de téléphone de Genève de Lukas Vischer. Lukas Vischer a parlé à Visser't Hooft: ils préfèrent que l'Église unie du Japon vienne au concile par la voie du COE»³³. Ed essa conferì l'incarico a Doi Masatoshi, che dunque presenziò alla seconda sessione conciliare³⁴. Com'è noto, la ripresa dei lavori avveniva nel segno di un nuovo pontificato. A Giovanni XXIII era successo Paolo VI, il quale dieci giorni dopo la sua incoronazione, volle assicurare, nel corso di un'udienza privata tenuta il 1° luglio 1963, che il Concilio sarebbe continuato secondo il profilo e lo spirito del predecessore, e che, come ricorda Stransky a commento, con un genitivo di pertinenza, «ecumenism is of the Council»³⁵. Il 17 ottobre ricevette nella biblioteca privata gli ospiti del Segretariato e gli osservatori delegati compresi, come si sottolineerà più avanti, Doi, rivolgendo loro un discorso in cui assicurava cordiale stima, così le sue parole, «envers les institutions et les valeurs chrétiennes que vous représentez». I punti principali dell'allocuzione toccarono la necessità di un reciproco perdono tra i cristiani per aver provocato le divisioni del passato (la citazione umanistica, da Orazio, suonava «Veniam damus petimusque vicissim»); le aperture di speranza verso il futuro, senza remore alle spalle («Nous tournons vers une nouveauté à engendrer, un rêve à réaliser»); lo stimolo a coltivare «une théologie concrète et historique centrée sur l'histoire du salut», secondo prospettive aperte dai fratelli separati e accolte, in seno al cattolicesimo, «volentiers», quale «suggestion [...] tout à fait digne d'être étudiée et approfondie»³⁶. A commento dell'incontro degli osservatori con Paolo VI, il giornalista di *Le Monde* Henri Fesquet rilevava che esso si era svolto «senza che l'una o l'altra parte commettessero qualche errore contro il buongusto» e che il papa aveva, ancora una volta, mostrato «umile fervore e [...] riserva affettuosa»³⁷. Il giorno dopo l'udienza, il Segretariato per l'Unione

³³ STRANSKI, *Les agendas...*, cit., p. 30.

³⁴ Il «Rev. Dr. Masatoshi Doi, professeur de Théologie Systématique et d'Oecuménisme à la Doshisha University, Kyoto (Japon), de l'Église Unie du Christ au Japon» è menzionato fra gli *Observatores* nel secondo periodo del Concilio, in qualità di rappresentante del Conseil Œcuménique des Églises (Genève): in AS, *Appendix Altera*, p. 189. Mentre il presente articolo si trovava già nell'avanzata fase di bozze di stampa, il dott. Piero Doria che con grande intelligenza e tenace dedizione sta curando l'inventario del fondo Vaticano II presso l'Archivio Segreto Vaticano, mi ha comunicato che presso tale fondo esiste un fascicolo riguardante Doi Masatoshi. A suo tempo non mi fu possibile consultarlo, perchè appunto irripetibile non essendo ancora catalogato. Ne terrò presente per l'eventuale prosieguo della ricerca. Ringrazio di cuore l'amico Piero Doria, sempre disponibile ad aiutarmi.

³⁵ STRANSKI, *Paul VI and the Delegated...*, cit., p. 134.

³⁶ Il testo dell'allocuzione pontificia in *Appendix Altera...*, cit., pp. 243-245. Per questo incontro si vedano la puntuale relazione di Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. III. *Secondo periodo 1963-1964*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma, 1966, pp. 141-150. È opportuno per particolari e altri interventi in materia di Paolo VI ripercorrere le pagine di un attore-testimone quale il card. Agostino BEA, *Ecumenismo nel Concilio*, Bompiani, Milano, 1968, pp. 81-84; 86-100; 105-110.

³⁷ Henry FESQUET, *Diario del Concilio*, Mursia, Milano, 1967, p. 235 (trad. it. a cura di Ettore MASINA dall'originale francese *Le Journal du Concile*, Morel, Paris, 1966).

dei Cristiani offrì un ricevimento in onore degli osservatori all'hotel Columbus di Roma. Vi risaltò l'indirizzo del cardinal Bea. Notato come il numero degli osservatori e quello delle chiese e comunità rappresentate fossero più numerosi rispetto alla prima sessione, il porporato riconobbe con soddisfazione che i suoi ospiti avevano lealmente e concordemente collaborato durante «un'esperienza tutt'altro che facile», nel corso sia dei lavori assembleari, sia dell'intersessione. Li invitava ad avanzare francamente, specie negli incontri all'uopo organizzati dal segretariato, «critiche, osservazioni e desideri». Rispondendo, il delegato della Chiesa ortodossa russa Vitalj Borzovoj insistette sulla fede nell'azione svolta dallo Spirito all'interno delle chiese ormai coinvolte in un movimento designato con «il vocabolo convenzionale e nient'affatto preciso di ecumenismo»³⁸.

Il clima in cui si trovò immerso Doi era dunque inizialmente propizio a ricettività e collaborazioni sufficientemente serene. Ma, come aveva ricordato Bea nel citato discorso, attendeva tutti «un lavoro quanto mai serio e impegnativo». In effetti durante la sessione vennero studiati e dibattuti testi di ragguardevole rilevanza, sull'ecclesiologia, la liturgia, il ministero dei vescovi, gli strumenti di comunicazione sociale, l'ecumenismo. Il contributo degli osservatori fu variamente modulato e recepito, come vien messo in luce in vari studi. Furono tangibili gli apporti riguardanti sia il *De Ecclesia* sia il tema della libertà religiosa e soprattutto lo schema *de unione*³⁹. Un peso specifico non trascurabile va riconosciuto ai rappresentanti del Consiglio Ecumenico delle Chiese e alla funzione di leader assunta da Lukas Vischer⁴⁰. Risaltò un documento sul tema dell'unità dei cristiani preparato appunto da Vischer in collaborazione con altri, tra i quali però non figurava Doi⁴¹. Le reazioni di questi si colgono in due scritti di indole diversa, entrambi rimarchevoli anche per le rispettive collocazioni. Indirizzò il primo, un *Report Confidential* datato 3 novembre 1963, al Consiglio Ecumenico delle Chiese, come attesta la nota in proposito di Visser't Hooft⁴². Il teologo nipponico vi parlava innanzitutto del suo iniziale contatto con il Segretariato, il 14 ottobre 1963, e quindi a sessione già iniziata, quando, svolte le rituali formalità, entrò in possesso dei *Council documents*. Il 15 poteva sedere in concilio nella tribuna riservata agli osservatori. Lo colpì favorevolmente la citata udienza pontificia di due giorni dopo. Rilevò

³⁸ *Ibid.*, p. 113.

³⁹ Basti qui richiamare gli studi di VELATI, *Una difficile transizione...*, cit., pp. 384-400; *Gli osservatori...*, cit., pp. 203-224.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 195, e *Una difficile transizione...*, cit., pp. 395-396.

⁴¹ Claude SOETENS, *L'impegno ecumenico*, in *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano II...*, vol. III, cit., pp. 310-311.

⁴² La relazione si trova nelle *Archives du Conseil Oecumenique des Églises*, Genève, G. 50. Brevemente ricordato da Soetens (*ibid.*, p. 314), ne fornisce un breve riassunto VELATI, *Gli osservatori...*, cit., p. 207. Il documento consta di 4 pp. dattiloscritte; ne esiste una copia presso l'Istituto di Scienze Religiose Giovanni XXIII (F. AcoG.). Ringrazio l'amico prof. Alberto Melloni per avermene gentilmente concesso la consultazione.

il tratto «so noble and natural» del papa, che gli parve fuor di dubbio ispirato alla sincerità, quantunque ancora «not be perfectly free from traditional paternalism». Comunque si commosse al passaggio del discorso concernente il reciproco perdono tra i cristiani, ma non mancò di segnalare una discrepanza, per lui non secondaria, tra le parole di Paolo VI e quelle di Bea. Come si rammenterà, il primo aveva assicurato di nutrire stima verso le istituzioni cui appartenevano gli osservatori, mentre il secondo, con ogni evidenza approvato da Doi, «did not hesitate to say “your churches and communities”» durante il ricevimento al Columbus. Gli sembrò dunque importante il riconoscimento della qualità ecclesiale della propria e altrui adesione al Vangelo. Parrebbe inoltre che Doi si accordasse con Vischer nel lamentare la mancanza di una «mutual correction» nei rapporti tra le denominazioni cristiane⁴³.

Il *lunch* con l'episcopato spagnolo, cui prese parte insieme agli altri osservatori, gli riservò una positiva sorpresa. Convinto che quell'episcopato fosse «notoriously conservative», rimase ammirato di fronte alla «worm friendliness» dell'accoglienza ricevuta, così da fargli giudicare l'incontro «very important as the beginning of a series of dialogue between the two organizations though we did not touch very much upon delicate issues». Insomma, un passo avanti, del resto non senza ripercussione tra i presuli spagnoli, in grado di mostrare, come asseriva nei suoi ricordi conciliari il vescovo di Mondoñedo-Ferrol, Jacinto Argaya, «una rara capacidad para hacerse cargo rápidamente de las circunstancias y de los problemas»⁴⁴. Forse simili *rendez-vous* preludevano a quella disponibilità in seguito offerta dall'arcivescovo di Saragoza Pedro Cantero Quadrado a ospitare la Conferenza cattolica internazionale per le questioni ecumeniche, organismo che si era andato via via evolvendo e moltiplicando i suoi addentellati con altre chiese e con gruppi organizzati di cristiani⁴⁵.

Doi comunque aveva captato nelle gerarchie cattoliche, a partire da quelle ispaniche, che esisteva «something genuine and sincere in their desire for Christian Unit, even though we all know that there is fundamental difference between their concept of ecumenism and ours». Ad ogni modo il dialogo si snodava fluido in varie circostanze, quali incontri, tipo quelli appena ricordati, e, come si vedrà, con l'episcopato giapponese; e abboccamenti, occasionali ma non troppo, «in the coffee-shop and many other places», luoghi assurti a poli dove maturavano idee e magari decisioni, come del resto rileverà in sede storica Philippe Levillain, esaminando la meccanica politica di quell'assemblea: se lo statuto del concilio non codificava con il crisma

⁴³ Si veda il passaggio di un brano del parallelo *Report* di Vischer in VELATI, *Gli osservatori...*, p. 220.

⁴⁴ La citazione si trova nell'interessante saggio di Santiago CASAS, *La actuación del episcopato español en el Concilio Vaticano II en los recuerdos de Jacinto Argaya*, in *Cristianesimo nella Storia*, 28 (2007), p. 660, n. 81.

⁴⁵ La notizia in una lettera di Willebrands del 19 novembre 1966 in VELATI, *Una difficile...*, cit., p. 164: l'idea non ebbe seguito dal momento che in campo cattolico le iniziative ecumeniche, durante il post-concilio, non solo erano ormai coordinate dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani, ma stavano divenendo «parte integrante dell'attività delle Chiese locali» (*ibid.* pp. 165-166).

dell'ufficialità simili contatti, tuttavia «permettait toutes les influences, et souvent de façons plus efficace qu'une voix consultative de droit»⁴⁶. Soprattutto risultavano utili gli incontri del giovedì promossi dal segretariato, durante i quali sia gli ortodossi che i protestanti esprimevano le proprie idee «very candidly», per esempio negando che la dottrina dell'infalibilità papale fosse professata nella chiesa primitiva. La presenza del «chairman of this forum», mons. Willebrands, «marvelously modest and patient», dalle risposte «usually pertinent», era rassicurante, e profittevole, poiché egli, fungendo da collegamento con le commissioni conciliari, vi riferiva i pareri degli osservatori, quantunque, soggiungeva Doi con un po' di scetticismo, non era facile misurare se e come, all'interno di tali organismi, vi si riservasse adeguata applicazione «on the drafting or revising the text».

Nondimeno era per lui importante il dialogo, secondo l'insistito *leit-motiv* intonato nei suoi studi. A tal proposito sembra opportuno un affronto. Congar, proprio in quei giorni di ottobre, confessava la propria delusione constatando l'assenza di una «liaison organique» tra gli osservatori ed il concilio, così che le istanze di questi ultimi erano impossibilitate a confluire realmente nei dibattiti e nella stesura dei testi, o vi giungevano «au compte-goutes»⁴⁷. Ma il teologo giapponese non si arrestava a questa constatazione formale, del resto da verificare, avanzando invece un'osservazione sottile, forse psicologicamente adeguata: «More and more bishops speak in consciousness of the presence of Orthodox and Protestant observers. They often give “ecumenical reasons” for their arguments». Citava in proposito l'articolato parere del card. Franz Koenig, condiviso del resto dalla maggioranza dei membri della commissione teologica, volto ad inserire la mariologia nella costituzione sulla Chiesa⁴⁸, preludio al voto che, pur attraverso un «narrow margin», come sappiamo 1114 voti favorevoli e 1074 contrari, avrebbe sancito tale collocazione⁴⁹: simile approdo per Doi si rivelava utile a smussare «one of the difficulties in Catholic-Protestant dialogue».

Riservava elogi all'intervento di Bea, tenuto il 30 ottobre, decisamente critico nei riguardi della trattazione sulla santità quale il testo presentava perché carente dal punto di vista del necessario ancoraggio con la Bibbia. Né occultava la propria soddisfazione provata nell'ascoltare, sempre nello stesso discorso del cardinale, alcune postille orientate efficacemente verso alcune aspettative dei cosiddetti «fratelli

⁴⁶ Philippe LEVILLAIN, *La mécanique politique de Vatican II*, Beauchesne, Paris, 1975, p. 170.

⁴⁷ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, présenté et annoté par Éric MATHIEU, Du Cerf, Paris, 2002, p. 490: la nota è del 22 ottobre 1963.

⁴⁸ AS II/3, pp. 342-345; per il dibattito pp. 298-341.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 227. Indicazioni delle varie tesi dibattute e notizie su conferenze e su fogli circolanti entro e fuori il Concilio per sostenere l'una o l'altra posizione, in Caprile, *Il Concilio...*, cit., pp. 160-143; si veda anche René LAURENTIN, *La Vierge au Concile. Présentation, texte et traduction du chapitre 8. de la constitution dogmatique Lumen Gentium consacré à la bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu dans le mystère de l'Église*, Lethielleux, Paris, 1965, pp. 8-21.

separati». Bea infatti aveva insistito sulla necessità che i cattolici, di fronte a questi ultimi, riconoscessero come «si ecclesia fuisset sancta simpliciter, saeculo XVI reformatio quae dicitur non habuisse rationes». E inoltre comprendessero la vera natura della *reformatio* cioè «non adeo sensu morali [...], sed sensu ontico, id est de statu qui illa imputatione producitur»: solo così il dialogo «con fratribus non-catholicis solidum fundamentum habet»⁵⁰. La stessa ristrutturazione dello schema sulla Chiesa, che nella sequenza dei capitoli evolveva dal «mistero» al popolo di Dio, all'ufficio episcopale, al laicato, palesava una svolta teologica, era, a suo dire, un chiaro riflesso dell'«ecumenical situation»⁵¹. Riguardo alla ben nota votazione avvenuta sempre il 30 ottobre, sui cinque quesiti a proposito della collegialità episcopale e dei poteri connessi⁵², Doi, giudicato quel passaggio, in realtà complesso nei precedenti e nello svolgimento, quale «regrettable event», disapprovava l'insistenza, echeggiata a lungo nell'assemblea, sull'autorità da attribuirsi al collegio episcopale, naturalmente con la presenza del papa, in «evangelizing, sanctifying and pastoring», perché ostacolo ad un dialogo ecumenico «on equal footing». I riferimenti, più volte ripetuti, all'indole pellegrinante della chiesa e alla conseguente «eschatological consciousness» rimanevano per lui incompatibili con la dottrina dell'infalibilità, connessa strettamente per i cattolici al magistero che il papa esercitava da solo o insieme vescovi. Secondo la propria visuale, si trattava di un'insufficiente maturazione della dottrina, causata dal deficitario ricorso alla teologia biblica. E tuttavia sperava che lo scambio di esperti nelle sacre scritture fra le confessioni avrebbe contribuito a un proficuo dialogo in materia, nonostante le divergenze circa caratterizzanti presupposti ermeneutici. Individuava inoltre altre carenze nel testo, specie per il settore della teologia del laicato. Pertinenti gli sembrarono le critiche avanzate in proposito dal vescovo di Meaux, Jacques Ménager, fattosi portatore delle reazioni degli uditori laici. In effetti il presule aveva denunciato, nelle formulazioni del testo, il prevalere di considerazioni giuridiche e comunque meramente negative, tese a definire ciò che il laico non era invece di affermarne la dignità di persona chiamata alla perfezione della carità nello svolgimento delle opere terrene⁵³.

Il teologo della Nihon Kirisuto Kyōdan non trascurava il contatto con i vescovi cattolici del suo paese. Li incontrò il 30 ottobre, trovandoli «extremely friendly». Verosimilmente ne ascoltò anche con diligenza i discorsi in aula. Articolato fu il relativo giudizio: «My impression was that they are neither conservative nor progressive». At-

⁵⁰ AS II/3, pp. 481-485.

⁵¹ Testo dello schema in AS II/1, pp. 215-281. Gli interventi in AS II/2, pp. 9-913.

⁵² Una breve ricostruzione con riferimenti bibliografici nel mio *I Concili del Vaticano...*, cit., pp. 234-237.

⁵³ L'intervento fu pronunciato il 22 ottobre 1963: AS II/3, pp. 208-210. Ménager faceva parte della Commissione VI, incaricata di rivedere il capitolo terzo, diventato poi quarto nella nuova redazione, dello schema sulla Chiesa (*Commissioni Conciliari*, a cura della Segreteria Generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana 1963 [seconda edizione], pp. 77-79).

tendevano le decisioni del concilio, approvando in particolare l'idea dell'apostolato laicale, con riserve circa la completa esplicazione di tale attività nel proprio paese; né ritenevano allora opportuno ordinare diaconi degli uomini sposati⁵⁴. Se erano assenti in Giappone contrasti tra cattolici e protestanti nello svolgere il ministero pastorale, tuttavia occorreva che, anche in sedi istituzionali da crearsi, gli uni e gli altri intavolassero un dialogo con esponenti di religioni non cristiane. In sintesi elencava alcune priorità, estensibili anche ad altre aree, in ordine alla cooperazione tra cattolici e protestanti: la sinergia volta sia a raggiungere la «standardization on christian terminology», sia ad elaborare una comune versione della Bibbia; l'intensificazione del dialogo tra le confessioni, già avviato a Tokyo, Kobe e Kyoto; l'invio di osservatori cattolici alle riunioni dell'organismo *Faith and Order*; la formazione di un blocco comune per contrastare la secolarizzazione a livello di studi universitari e per promuovere la pace nel mondo.

Che intese parziali fossero già avviate in Giappone, stava a dimostrarlo l'incipiente collaborazione per tradurre in linguaggio moderno la Sacra Scrittura⁵⁵, ma soprattutto l'accoglienza che la rivista cattolica *The Missionary Bulletin*, parte redatta in inglese parte in giapponese, riservava a giudizi sul concilio formulati da protestanti. Infatti il periodico ospitò in versione nipponica il lungo rapporto sulla prima sessione esposto a Rochester da Vischer⁵⁶. Successivamente, sempre nella medesima annata, pubblicò il riassunto di una conferenza di Doi sul secondo periodo dell'assemblea, che può considerarsi complementare alla citata relazione per il Consiglio Ecumenico delle Chiese⁵⁷. Nell'esordio egli confessava di essere rimasto impressionato dalla natura liturgica delle assise: significativamente ogni seduta iniziava con la celebrazione della Messa, «cuore del culto cattolico». I lavori assembleari procedevano, a suo avviso, sull'onda della finalità voluta da papa Giovanni, cioè il tentativo per adattare la dottrina cristiana ai bisogni dei tempi, ai progressi nella comprensione della fede, alle esigenze dell'unità dei cristiani. Constatava come tra i padri conciliari fosse diffuso un generale consenso nel ritenere l'uomo moderno non pregiudizialmente anti-religioso: da qui scaturivano le virtualità del dialogo a vasto raggio, che vedeva anche il pontefice impegnato in un magistero sintonico con il più alto livello della teologia coltivata nella Chiesa romana. Circa alcuni contenuti delle deliberazioni, registrava

⁵⁴ Si veda in proposito il mio saggio *Nota sulla partecipazione dei vescovi del Giappone al Vaticano II*, in Maria Teresa FATTORI, Alberto MELLONI (eds), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Bibliotheek Van de Faculteit Godegeleerdheid, Leuven, 1999, p. 123.

⁵⁵ Sul tema si veda Bernardin SCHNEIDER, *Japan's Encounter with the Bible*, in *The Japan Christian Quarterly* (spring 1982), pp. 69-82; Id., *Bible translations*, in Mark M. MULLINS (ed.), *Handbook of Christianity in Japan*, Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 205-225. Suggestivo, per il rilievo attribuito all'influsso della «Parola» biblica nella cultura nipponica, l'articolo di YANABU Akira, *In the beginning there was the world*, in *Review of Japanese Culture and Society* (december 2008), pp. 246-252.

⁵⁶ Lukas VISCHER, *Daini Vachikan Kōkaigi no hōkoku* (relazione sul Concilio Vaticano II), in *The Missionary Bulletin*, 18 (1964), pp. 33-41.

⁵⁷ Prof. DOI, *Reports on the Council*, in *The Missionary Bulletin*, 18 (1964), pp. 124-129.

l'enfasi posta dai cattolici in genere, e in particolare dal concilio, sulla pregnanza di significati insiti nella ritualità liturgica, mentre dal canto loro i protestanti attribuivano maggior importanza alla predicazione. Invece, nell'ambito dell'ecclesiologia, l'aver lo schema relativo sottolineato l'aspetto mistico, avvicinava in modo sensibile i cattolici ai protestanti. Il discrimine peraltro concerneva il rapporto tra l'elemento divino e quello umano all'interno della Chiesa. Per i primi tali fattori erano come essenzialmente fusi (*jittaiteki ni*), di modo che la comunità dei credenti veniva considerata «in possesso» della grazia. Per i secondi questa era elargita da Dio ai credenti nelle loro Chiese momento per momento. Un'altra divergenza era coglibile a proposito del dogma dell'infalibilità del magistero papale, riaffermata nel Vaticano II e categoricamente rifiutata dai protestanti. E tuttavia il «distinguo», introdotto da papa Giovanni, tra la sostanza della dottrina e la relativa traduzione verbale, insinuava per Doi taluni principi suscettibili di promuovere ripensamenti non solo circa il dogma proclamato dal Vaticano I, ma anche altre tipiche credenze del cattolicesimo. Spunti di revisione all'interno di questo potevano individuarsi nel concetto di libertà religiosa, quale espresso da mons. De Smedt⁵⁸ e più ampiamente in una ben elaborata descrizione del popolo di Dio la quale, assecondando la prospettiva agostiniana del *De civitate Dei*, lo vedeva costantemente in cammino e sempre attraversato da tensioni escatologiche. Anche il riconoscimento dell'imprescindibilità del ricorso alla *sensus fidei* dei credenti sembrava a Doi un passo in avanti da parte della teologia cattolica. Ribadito il disaccordo sulla nozione di collegialità, «non familiare presso i protestanti», additava nella focalizzazione del rapporto papa-collegio il problema ancora irrisolto dal concilio. A tale bivio tuttavia si poteva attendere una virata rispetto alle precedenti assise ottocentesche celebrate nel 1869-1870. La svolta indiscutibile intanto era avvenuta nel settore dell'ecumenismo, prima confinato nelle aspirazioni e nelle contrastate azioni di pochi specialisti, ma finalmente, anche se prudentemente, affidato ad un impegno da assumere in tutte le diocesi.

Quasi in corrispondenza simmetrica con parti iniziali del suo scritto, Doi lo concludeva mettendo in luce il lato della devozione e della preghiera all'interno e all'esterno dell'assemblea. Aveva visto, traendone edificazione, molti vescovi accostarsi al sacramento della penitenza proprio in San Pietro, e anche molte suore pregare a lungo: quest'ultima constatazione evidenziava il valore fra i cattolici dell'esperienza monastica, assente tra i protestanti, se si escludeva la comunità di Taizé. Reiterando il topos centrale della propria speculazione teologica, Doi terminava con un positivo riconoscimento dell'inizio del dialogo, da continuare con sincerità e senza polemiche: su tale scia, l'unione fra i cristiani non sarebbe sembrata irraggiungibile.

⁵⁸ Si veda la *Relatio* di Émile De Smedt, tenuta il 19 novembre in AS, II/5, pp. 485-495.

4. Anche sulla terza sessione Doi preparerà un *report* pubblicato ancora dal *The Missionary Bulletin*⁵⁹. L'esponente della Nihon Kirisuto Kyōdan presenziò ai lavori non più in qualità di osservatore per il Consiglio Ecumenico delle Chiese, ma come ospite del Segretariato per l'unità dei cristiani. In una lettera, datata Città del Vaticano 19 maggio 1964, Willebrands esprimeva a Visser't Hooft qualche dubbio sia circa la possibilità che Doi riuscisse a rientrare a Roma, dati i suoi impegni accademici alla Doshisha Daigaku, sia sulle intenzioni del Consiglio di richiamarlo come rappresentante. In ogni caso rassicurava di voler invitare «directly the United Church of Japan, with the knowledge that it, in turn, designated Prof. Doi»⁶⁰. Questa fu la decisione; infatti nei relativi elenchi ufficiali il giapponese risulta per il terzo periodo tra gli «hôtes du secrétariat pour l'Unité des chrétiens»⁶¹. I lavori del concilio, condotti a ritmo più serrato («Non si va più in fretta, ma a precipizio», scrisse Henri Fesquet, con qualche esagerazione, ma anche con una certa aderenza al cambio di passo), riguardarono l'elaborazione dei documenti sulla Chiesa, sulla libertà religiosa, sulla rivelazione, sul ministero sacerdotale, sulle Chiese orientali, sulle missioni, nonché il progetto di quella costituzione che prenderà il titolo di *Gaudium et Spes*.

Gli echi nell'articolo di Doi sembrano più attutiti rispetto a quelli dei precedenti rapporti. Non ripeteva l'osservazione circa la differenza di linguaggio, ancora verificabile, tra il pontefice e il card. Bea, nel designare le denominazioni di appartenenza dei fratelli separati: «églises et organisations» per il primo, semplicemente «églises» per il secondo⁶². Piuttosto confermava la sua positiva impressione di fronte ad un evento liturgico, nella fattispecie la canonizzazione, tenuta il 18 ottobre 1964, dei martiri dell'Uganda⁶³: rappresentava per Doi l'indice della più netta presa di coscienza da parte cattolica delle dimensioni extraeuropee connesse al proprio apostolato. I dibattiti, sempre secondo il teologo giapponese, si erano avviati in un clima più disteso, e tuttavia non avevano eluso tematiche nevralgiche, in grado di dividere i pareri all'interno dell'assemblea. Sull'aspetto societario della Chiesa, decisione storica, perché parziale superamento del Vaticano I, gli apparve il chiarimento riguardo i vertici istituzionali, condotto attraverso le precisazioni sull'indole e le prerogative del collegio dei vescovi. Inoltre nuova era la decisione di annoverare nell'organigramma ecclesiastico i diaconi sposati. Qualitativamente più significative riteneva le precisazioni dottrinali sull'escatologia e la mariologia, sollecitate a suo avviso dalle critiche (haban) dei protestanti. Ne erano scaturiti da un lato quell'afflato

⁵⁹ *Daini Vachican Kōkaigi-no hōkoku, Prof. Doi Masatoshi report on Session 3 of the Council*, in *The Missionary Bulletin*, 19 (1965), pp. 73-74

⁶⁰ Willebrands a Visser't Hooft, nelle *Archives du Conseil Ecuménique des Églises*, Genève, 994. 1. 13/3: copia nell'Archivio dell'Istituto di Scienze Religiose Giovanni XXIII.

⁶¹ AS, *Appendix Altera*, cit., p. 255.

⁶² Per i discorsi di Paolo VI e di Bea si veda AS, *Appendix Altera*, cit., pp. 256-258.

⁶³ AAS, 56 (1964), pp. 903-912.

escatologico indispensabile per ridimensionare l'individualismo, per infondere nella religiosità il genuino spirito comunitario; dall'altro, e in un settore dottrinale ben caratterizzato, la cura nel ricorso al titolo di corredentrice da attribuire alla madre di Gesù; infatti il termine era stato sottoposto a revisioni e precisazioni, così da non indurre riserve circa l'unicità della mediazione di Cristo. Sul versante ecumenico, l'assioma «extra ecclesiam nulla salus», andava letto secondo i padri conciliari, sempre nell'interpretazione di Doi, in parallelo con il riconosciuto valore del battesimo, impartito anche nelle chiese non in comunione perfetta con Roma. Pure ad altri sacramenti, amministrati ad esempio presso chiese orientali, quali la penitenza, l'eucarestia e l'unzione degli infermi, si attribuiva un'importantissima funzione ecclesiale. Conseguentemente la prassi dell'intercomunione (kyōdoseisan) poteva venir diffusa, purché controllata con opportune misure (chuibukaku shidōsasen beki de aru).

Un complemento a queste analisi adduce l'intervista che Doi rilasciò alla radio vaticana il 24 ottobre 1964 e che il *Missionary Bulletin* rese nota qualche mese dopo⁶⁴. Il teologo nipponico non esitò a confidare che nello svolgimento dei lavori assembleari aveva scorto la mano di Dio, efficace per orientare il proposito dei padri ad un unico scopo, nonostante la molteplicità delle opinioni, del resto palesate con grande libertà. Inoltre il concilio non doveva reputarsi, a suo avviso, un «affare domestico» della Chiesa cattolico-romana: partiva certo da qui per raggiungere però i gruppi umani più diversi, nel vasto mondo. A giusto titolo perciò poteva chiamarsi ecumenico. L'altro elemento che permetteva di designarlo con tale aggettivo era la presenza di osservatori protestanti e ortodossi, i quali spesso, e fortunatamente, si dimenticavano di fungere da semplici ospiti che stessero solo a guardare. «Noi –soggiungeva– siamo stati così coinvolti nel concilio da condividere con i padri momenti di contentezza, di agitazione, di irritazione». L'ultima stesura dello schema sull'ecumenismo andava giudicata alla stregua di un deciso passo avanti rispetto al documento precedente. La speranza era che favorisse l'unione, specie nei paesi dove il cristianesimo si trovava in posizione minoritaria: qui le divisioni generavano necessariamente scandalo. Occorreva più che mai restare uniti, collaborare, abbandonando ogni complesso di superiorità. Su queste premesse risultava altrettanto necessario instaurare un vero dialogo con altre religioni e culture, costruendolo con volontà di capire, e con fiducioso rispetto. Nel sud-est asiatico l'incontro quotidiano avveniva con buddisti, induisti, musulmani, tutti in possesso di grande sapienza. In generale appariva infantile presentare un cristianesimo che vantasse esclusività e preminenza. Il suo ultimativo significato non era un fatto cui si potessero garantire prove obiettive. Esso emergeva spontaneamente, ma vigorosamente e convincentemente, dalla vita spirituale e dalla pietà. D'altro canto, per renderlo accettabile, appariva necessaria in modo assoluto l'«indigenizzazione», secondo una legge storica che aveva presieduto al formarsi del-

⁶⁴ Prof. Doi on the Council, in *The Missionary Bulletin*, 19 (1965), pp. 121-122.

le tipologie di cristianesimo succedutesi nel tempo: conseguentemente, ancora una volta, si rendeva indispensabile il dialogo. Doi non dissimulava il convincimento che il concilio stesse incamminandosi appunto su questa strada, come fra gli altri indizi il dettato della costituzione sulla liturgia stava a dimostrare.

Il teologo nipponico non partecipò all'ultima sessione. Allo stato attuale della documentazione, è impossibile conoscere i motivi di tale assenza, forse anche preventiva, perché commessa a impegni accademici. Sembra comunque essersi verificato uno scambio, perché, come rappresentante della Nihon Kirisuto Kyōdan intervenne alla quarta sessione Ariga Tetsutaro, direttore dal 1962 del Nihon Christian Center for the Study of Japanese Religion in Kyoto, carica attribuita nel corso del 1965 a Doi⁶⁵. Non assistette dunque alle laboriose fasi terminali che videro la promulgazione di importanti documenti. Tra questi, la dichiarazione *Nostra Aetate* andava sicuramente incontro ad alcune sue più accese aspettative. Così come egli avrebbe trovato sintoniche con il proprio pensiero le parole che il vescovo giapponese Lorenzo Nagae pronunciò in concilio il 13 ottobre 1965. Trattando delle «Ecclesiae novellae», dislocate in Estremo Oriente, il presule ne spiegò le caratteristiche e le virtualità in contrappunto con situazioni socio-politiche e con patrimoni ideali diversi da quelli europei; di più, con religioni innestate in una storia di lunghissimo periodo e in grandissimi valori tradizionali. Si imponeva dunque il dialogo: «Ita etiam dialogus cum non-cristianis [...] praesentari non debet primarie sub aspectu restricto ut dialogus inter missionarios exteros et gentes, sed sub aspectu magis ecclesiali, scil. ante omnia et principaliter ut dialogus inter totam communitatem localem et mundum»⁶⁶.

Doi continuò l'insegnamento alla Doshisha e intensificò l'attività di promozione del dialogo inter-religioso, ricoprendo anche dal 1965 al 1985 il ruolo di direttore del citato Center for the studies of Japanese religions⁶⁷. Molti furono i suoi saggi intorno a questo tema. Una buona sintesi delle posizioni da lui maturate, all'inizio degli anni Settanta, sono compendiate in un articolo dal trasparente titolo *Interfaith dialogue: Methodological Reflections*, in cui sceverava parecchie convergenze tra il cristianesimo e buddismo⁶⁸. Un ampio suo trattato sondava il medesimo argomento, sviluppandolo su presupposti attinti da Tillich ma intersecati a concezioni tipicamente personali, in cui si avvertivano nitidi riverberi della cultura nipponica. Formulando un asserito apicale sui rapporti tra cristianesimo e religioni, giungeva ad affermare che «Christianity is pri-

⁶⁵ *Observateurs délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens au deuxième Concile (Ecuménique du Vatican)*, Città del Vaticano, 1965, p. 80. E AS, *Appendix Altera*, p. 265. Martin Repp, NCCC, *Center for the Study of Japanese Religions in Kyoto*, in *Inter-Religio* (winter 1993), pp. 23-38.; su Ariga Tetsutaro (1899-1977), *ivi*, pp. 25-26 e n. 37.

⁶⁶ AS IV/4, pp. 308-312: in proposito si veda anche Lorenzo Nagae, *Shigaku shō binsbu*, Urawa, 1966.

⁶⁷ Repp, NCCC, *Center for the Study of Japanese Religions in Kyoto...*, cit.; Notto R. THELLE, *Dialogue, Study, Friendship. The Center as an Open Circle*, in *Japanese Religions*, 25 (2000), pp. 8-14. Doi Masatoshi morì nel 1988.

⁶⁸ DOI Masatoshi, *Interfaith dialogue: methodological reflexions*, in *Japanese Religions*, 7 (1971), pp. 1-13.

marily a religion of dialogue». E precisava: «True dialogue is listening and witnessing to another who is seen as equal [...] The first pre-requisite for inter-faith dialogue is to acknowledge the other religion, as a unique system (Gestalt) [...] which has been created by some event which Christians might call revelatory»⁶⁹. Ne derivava una riconsiderazione della struttura e della intenzionalità del dialogo, con un significativo passaggio, da approccio di intese a modo di essere, grazie all'accettazione del pluralismo religioso. Simile formula comunicativa, a giudizio del teologo giapponese, non mirava a mutare identità religiose, bensì a modificarne la comprensione.

Dagli anni del concilio e nel lungo periodo di docenza di Doi alla Doshisha, lo sviluppo della civiltà mondiale conobbe molte accelerazioni. In particolare, ricca di fermenti fu e resta la situazione culturale e religiosa giapponese⁷⁰. Forse ciò ha finito per rendere più istruttive le analisi e i propositi del teologo di Kyoto, su quel versante ecumenico dove, magari disordinatamente, vanno collocandosi moti ed iniziative di varia natura, promossi dagli apparati internazionali e locali, sorti dallo spontaneismo di base o indotti dalle autorità religiose e civili, tra energiche propulsioni, improvvisi arresti, pronte riprese⁷¹. Perciò può risultare proficuo riandare alla stagione degli anni sessanta e al Vaticano II, per rivisitare l'esperienza di Doi, anche attraverso le brevi relazioni da lui redatte, che è stato possibile consultare. Si affiancano ad altre, ampie, analitiche, costruite sulla trama di una problematicità dialettica con il cattolicesimo⁷²: testimonianze di pensatori e pastori che non costituivano un'unica Chiesa⁷³, ma forse appunto perciò anche più interessanti, data la varietà di idee e di suggestioni manifestate. Tra le loro voci, anche quella pacata di Doi Masatoshi presenta un sonorità distinguibile e, in talune inflessioni, un timbro teologico non scevro di originalità⁷⁴.

⁶⁹ Id., *Man's search of meaning through interfaith dialogue*, Kyobunkwan, Tokyo, 1966, p. 134. Tra le altre opere sulla medesima tematica: *Gendai ni okeru shūkyō no ningenkan*, Hōzōkan, Kyoto, 1993; *Kirisutokyō to Bukkyō*, Hōzōkan, Kyoto, 1989 (antologia di articoli); *Imi aru jinsei*, Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppankyoku, Tokyo 1990. Molto interessante, in questa prospettiva, il suo studio su un personaggio di spicco all'interno della religiosità giapponese: *Shinran to Kirisutokyō*, Hōzōkan, Kyoto, 1990.

⁷⁰ Interessante il volume di SHIMAZONO Susumu, *From Salvation to Spirituality. Popular Religions, Movements in Modern Japan*, Trans Pacific, Melbourne, 2004.

⁷¹ VELATI, *Una difficile transizione...*, *passim*.

⁷² Si veda *supra* nota 11. Si può anche richiamare, a modo di esempi, Lukas VISCHER, *After the Fourth Session of the Second Vatican Council*; e Nikos A. NISSIOTIS, *Report on the Second Vatican Council*, in *The Ecumenical Review*, 18 (1966), rispettivamente pp. 150-189; 190-206. Si veda ancora, *supra*, nota 13.

⁷³ Il gruppo degli osservatori «are not a Church, and any attempt to behave as if we were would be certain to fall» (J. MOORMAN, *Vatican II observed*, London, 1967, pp. 18-19).

⁷⁴ Al termine di questo breve saggio, mi sia consentito ringraziare i docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, per i loro suggerimenti e la loro amicizia. Particolare gratitudine esprimo al Direttore della biblioteca della medesima Facoltà, mons. Claudio Stercal, sempre disponibile verso le esigenze degli studiosi.