

Volume 7 (2012)

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

Eugenio Pulcini • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Fabrizio Tosolini • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 7, N. 1

2012

- 3 Solitaire ou solidaire
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 7 Il pastore
Mistero e ministero
Sumadikarya KUNTADI
- 15 Le religioni del Giappone e lo «spirito di Assisi»
25° anniversario dell'incontro internazionale di preghiera per la pace
Carlo PELLICCIA
- 22 World Peace and Religion
The Perspective of Pope Benedict XVI
Paulin K. BATAIRWA

CULTURA E SOCIETÀ

- 45 In vista del Convegno Saveriano sulla Missione
Francesco MARINI
- 48 Theological Views on Religion and Cultures
Aimé MITENGEZO

IN MARGINE

- 59 Evangelizzata da mio figlio
Kiyoko KAWASAKI
- 62 Scoprire il volto di Dio in Giappone
Gloria ENCISO

Solitaire ou solidaire

TIZIANO TOSOLINI

Il terremoto e lo *tsunami* del marzo 2011, i cui effetti rimarranno tatuati a fuoco nel cuore dei giapponesi, hanno letteralmente cambiato la geografia del Giappone. Il sisma, la muraglia d'acqua e le sostanze letali che ancor oggi vengono rigurgitate dalle centrali nucleari di Fukushima hanno trasformato non solo il paesaggio delle zone colpite dal disastro, ma anche il più fragile e doloroso scenario umano — con l'inevitabile esodo della popolazione, la rapida erosione dei legami sociali, la perdita dei posti di lavoro, l'affievolirsi della speranza di poter ricostruire o continuare a vivere nella stessa località di prima... A un anno di distanza, con il terreno sgombro dalle macerie e il vuoto circostante che rende ancor più evidente l'immensità della tragedia e della devastazione, il Giappone si ritrova ancora in ginocchio, aggrappato disperatamente alla sua fama di Paese che non cede alle sventure, di nazione che dopo ogni catastrofe si rialza più forte e determinata di prima, di popolo che si asciuga fugacemente le lacrime mentre ripara, riordina, ripristina, riassetta, riedifica, ricuce e riavvia una realtà che era rimasta ipnotizzata nell'assistere a una terra che si è accartocciata su sé stessa, a un oceano che è traboccato inaspettatamente dai suoi argini, di un'aria che invece di dispensare ossigeno e vita sta invisibilmente avvelenando l'ambiente e l'uomo.

Allo stesso tempo, il disastro dell'11 marzo ha anche generato una forza misteriosa, sorprendente e quasi inedita: quella del volontariato. Non appena i grattacieli, le strade e gli alberi hanno smesso di oscillare, non appena le onde del mare hanno sfogato la loro rabbia e si sono ritirate lasciando dietro sé una scia di morte e di desolazione, individui vicini e lontani, gruppi di persone che aumentavano di numero con il passare dei giorni, si sono riversati nelle zone colpite dal disastro per aiutare i sopravvissuti, per cercare di lenire quel dolore che è cieco e sordo quanto la calamità che li ha sopraffatti, per tentare di recuperare quei pochi oggetti o ricordi che a volte donano a una vita l'incredibile volontà di continuare a credere che l'esistenza abbia ancora un senso. Ascoltare o leggere alcuni dei racconti di questi volontari, prestare attenzione a quell'imperativo che li ha spinti ad offrire senza aspettarsi alcunché in cambio il proprio tempo e le proprie energie lascia davvero stupefatti — soprattutto se si pensa che in Giappone la parola «gratuità» è raramente usata, e che i rapporti con le persone sono meticolosamente gestiti da leggi di reciprocità che se non rispettate hanno il potere di alterare per sempre il delicato equilibrio che si stabilisce con l'altro.

L'organizzazione Team Heal Japan, ad esempio, ha raccolto volontari via Facebook e

passaparola e sin dall'aprile 2011 ha compiuto 17 viaggi (con circa 30 partecipanti ciascuno) nelle zone disastrose. Altre organizzazioni, come la Peace Boat, da marzo a ottobre ha inviato circa 47.000 volontari (ben 37.000 in più di quelli che era riuscita a riunire per il terremoto di Kobe del 1995). Oltre 70 compagnie e ditte (tra cui la poderosa Mitsubishi) hanno iscritto i loro dipendenti a organizzazioni di volontariato, e in molti casi sono stati gli stessi operai a chiedere ai propri dirigenti di rendere più flessibili le ore di lavoro per favorire la loro partecipazione alle iniziative di soccorso. L'adesione a questo progetto ha raccolto così tanti consensi che alcune ditte stanno pensando di includere nei loro corsi di formazione anche un certo periodo di volontariato da svolgersi prima che il dipendente sia definitivamente assunto.

Le stime raccolte dai centri di volontariato di Miyagi, Iwate e Fukushima (le tre prefetture più colpite dalla tragedia) affermano che il numero di coloro che subito dopo la catastrofe hanno spontaneamente partecipato a qualche azione di soccorso è stato di 780.000 unità, cifra questa che — se aggiunta a quella delle organizzazioni ufficiali — sale vertiginosamente a 1.17 milioni di volontari (mentre il terremoto di Kobe ne vide all'opera circa 1.3 milioni).

Ciò che tutte queste cifre ed informazioni ci trasmettono, se lette attentamente, è che il fenomeno del volontariato, del donare il proprio tempo per l'altro, del mettere a disposizione quel che si ha e si è senza aspettarsi nulla in cambio, dell'offrire la propria fatica senza che essa sia necessariamente iscritta in quell'economia di scambio o baratto che svisceri ogni rapporto, rappresenta una novità assoluta, un cambiamento radicale all'interno del «senso comune» giapponese. Non si tratta tanto del fatto che la vastità della tragedia abbia dato vita ad una solidarietà collettiva o nazionale poiché questa, in fondo, fa parte dell'aspettativa di qualsiasi società che si trova ad affrontare un'emergenza. Ciò che sorprende è invece il fatto che delle persone abbiano deciso spontaneamente, come frutto di una scelta personale, di lasciare le proprie occupazioni, studi, famiglia... per voler condividere una disperazione, per cercare di alleviare un'angoscia, per sedersi accanto a chi scruta la realtà con sguardo perso e inconsolabile avvolgendoli e riparandoli con il proprio silenzio e la propria compassione.

Nell'ammirare con quanto impegno questi volontari hanno condiviso parte della loro esistenza con i superstiti, non si può che ripensare a quell'unica, tremenda alternativa che il filosofo Albert Camus concedeva alla nostra comune condizione umana («solitario o solidale») gioendo nel constatare come il Giappone abbia deciso di scegliere la seconda; non si può che rimanere stupefatti nell'ascoltare come molti riconoscano apertamente che questo immane sforzo di volontariato sia stato ispirato dal messaggio biblico di amare gli altri come sé stessi, di amare gli altri sprofondando assieme nel mistero (non nell'assurdo) della sofferenza, di amare gli altri semplicemente perché si è scoperto come l'«altro» non sia tanto l'«altro da me», quanto piuttosto l'«altro senza il quale non posso essere»: l'«altro che io sono»...

Religioni e missione



Il pastore
Mistero e ministero
SUMADIKARYA KUNTADI

Le religioni del Giappone e lo «spirito di Assisi»
25° anniversario dell'incontro internazionale
di preghiera per la pace
CARLO PELLICCIA

World Peace and Religion
The Perspective of Pope Benedict XVI
PAULIN K. BATAIRWA

Il pastore

Mistero e ministero

SUMADIKARYA KUNTADI

Senza dubbio il pastore oggi sperimenta la gioia, ma vive anche in un'atmosfera di confusione e incertezza. I dubbi che nascono riguardano il significato e il modo in cui debba essere vissuta la vocazione del pastore, e questo va al di là delle normali difficoltà inerenti alle attività pastorali. Non mi soffermerò sulle ragioni della diminuzione delle vocazioni, visto che questo tema rappresenta ormai un *cliché*, ma vorrei piuttosto affrontare il problema del fondamento spirituale di questa vocazione ecclesiale, quella base che sottostà alla decisione personale di dedicarsi al servizio come pastore per tutta la vita.

Un tempo i pastori si sentivano al sicuro, perché sapevano chi erano e cosa ci si aspettava da loro. Essi erano ricoperti di onori e considerati persone con un'alta dignità. Erano molto dediti al servizio e avevano autorità spirituale. Tutte queste cose rappresentavano il valore aggiunto della professione del pastore, perché tutte le persone ordinate sapevano che i loro guadagni materiali sarebbero stati appena sufficienti. Nel passato i pastori avevano una posizione chiara e rispettata nella comunità. La loro presenza era richiesta, i loro consigli ascoltati, le loro sagge parole prese in considerazione, la loro preghiera creduta, le loro promesse mantenute.

Ma i tempi sono cambiati e la cultura, le istituzioni e la società mostrano una complessa trasformazione in atto che coinvolge qualsiasi tipo di professione. E, anche se un po' in ritardo a causa di un certo *cultural lag*, la Chiesa stessa sta cambiando, non solo nel suo contesto, ma anche nel suo ruolo. Le denominazioni cristiane si sono moltiplicate per l'evoluzione delle situazioni e per i conflitti che hanno generato polarizzazioni, sfociate poi nella separazione dall'unità originaria. Molte delle maggiori Chiese stanno sperimentando impressionanti perdite di fedeli. Si creano sensi di colpa e tutti sono tentati a cercare i colpevoli di tale situazione, e così i pastori vengono facilmente additati come i capri espiatori più a portata di mano. Le aspettative della gente sono sempre più complesse. La presenza delle pastoresse accanto ai pastori uomini non dovrebbe di per sé rappresentare un problema, ma la realtà concreta è ben diversa. Lo stesso progresso teologico indubbiamente contribuisce ad aggrovigliare una situazione già complicata. Molte

attività, un tempo svolte dai pastori, sono ora affidate ad enti ed operatori diversi, talvolta affiliati ad altre religioni. Non è mai successo che fare il pastore fosse stato tanto difficile come oggi.

La vita di molti pastori appare lacerata ed essi sentono la vocazione più come un peso, che una gioia. Emergono i segni dell'amarezza, della rabbia e di quelle speranze e sogni mai raggiunti. Il rancore dei pastori si scarica sulla Chiesa (i sinodi), sulla gente (i responsabili e i fedeli) e sulla famiglia (moglie/marito e figli). Tutto questo in parte spiega come mai una parte dei pastori abbandoni il servizio a metà strada, oppure perché i candidati al servizio pastorale lascino prima ancora di iniziare. È chiaro che alla base di tanta amarezza ci sia qualcosa che non funziona. Ci sono pastori che desiderano la pensione al più presto in modo da poter rimettere insieme i cocci della propria vita. Evidentemente non se la sentono di vivere la vocazione nell'ipocrisia. Molti altri desiderano svolgere professioni diverse a lato di quella pastorale, forse non solo per il semplice bisogno di soldi, ma anche per raggiungere un migliore equilibrio nella loro vita. Altri «fanno la pace» con una situazione così confusa per sentire meno il peso dell'ipocrisia e sono disposti a prestare il proprio servizio a chiunque possa offrire compensi soddisfacenti. La maggior parte dei pastori porta avanti la vocazione senza coglierne pienamente il significato e così si vive alla stregua di macchine utili soltanto a tener in moto la vita della Chiesa.

In realtà, la causa della poca chiarezza sull'autentica funzione del pastore è da ricercarsi in una visione sbagliata della missione della Chiesa stessa. Questo fa sì che i pastori diventino vittime di attacchi su ogni fronte, senza tener conto del buon lavoro che essi già svolgono. E d'altra parte, i pastori stessi sentono di fare molte cose, comprese quelle attività che non avevano mai immaginato potessero diventare parte della loro vocazione. Molti di essi appaiono intrappolati nel lavoro di amministrazione che non sembra avere attinenza alla loro vocazione, e che agli stessi occhi della gente non pare importante.

L'eminente vocazione del pastore si trasforma in quella di un *manager* anche perché la gente desidera vedere dei progressi nella Chiesa dal punto di vista amministrativo, economico e del numero di fedeli. Oltre al ruolo di *manager*, i pastori spendono molto tempo in incontri incentrati su insignificanti dettagli d'organizzazione. Tutti questi fenomeni toccano ormai ogni tipo di professione e ci si sente impotenti di fronte a tale processo di trasformazione. Ovunque si percepisce il cinismo, e questo vale anche per i pastori. Eppure in passato molti membri della Chiesa, dopo avere percepito la chiamata di Dio, sono entrati nella scuola di Teologia, hanno assunto dei ruoli di responsabilità fino a ricevere l'ordinazione, hanno sognato in grande mettendo in gioco i loro talenti personali, nella speranza che Dio li avrebbe poi guidati per il resto della loro vita. Essi hanno passato il

test del seminario e della loro Chiesa, ma lungo la strada è poi affiorata, all'improvviso, la crisi della vocazione. Ed in seguito si è consolidata la convinzione dell'impossibilità di poter diventare dei buoni pastori. Questa crisi non va vista soltanto in riferimento alle persone dei singoli pastori, ma è un problema multidimensionale che ha radici nella stessa sostanza della loro vocazione.

È perciò necessaria una ri-comprensione del fondamento di questa vocazione ecclesiale, comprensione che deve essere chiara sia al pastore stesso, che agli altri membri della Chiesa. Il pastore non può sostenere da solo il suo compito nella Chiesa. Gli stessi fedeli che egli serve devono avere una giusta visione del suo ruolo e delle attese corrette.

Alla ricerca di una definizione della vocazione del pastore

Nel nuovo Testamento, gli apostoli e i cristiani della Chiesa primitiva avevano un modello di pastore del tipo «annunciatore del Vangelo». Al tempo del Nuovo Testamento l'organizzazione della Chiesa era ancora allo stadio iniziale ed ogni fedele ne prendeva parte. Nel Medio Evo il modello cambia e diventa quello di pastore come «mediatore dei sacramenti». La Chiesa ha ritenuto che solo gli uomini potessero corrispondere a tale modello, essendo stato Gesù un uomo. La Riforma Protestante del XVI secolo produrrà un cambiamento drastico. Il modello del pastore diventa quello del «predicatore». Quando il pastore sale all'ambone, non incarna più solamente la funzione di semplice oratore: senza rischio di esagerare si può affermare che l'omelia diventa il «terzo sacramento della Riforma». Un «terzo sacramento» che assume addirittura una posizione «superiore» a quella degli altri sacramenti. Si assottiglia, in questo modo, la differenza tra la funzione del pastore come mediatore dei sacramenti e quella del predicatore. Fondamentalmente, sia la Parola che il sacramento sono mezzi della mediazione pastorale. Entrambi mettono il pastore tra Dio e il popolo. E tale mediazione è necessaria in quanto l'uomo non accede al mistero soprannaturale se non attraverso in una forma a lui comprensibile. Il ruolo centrale del pastore come predicatore ha relazione con la missione principale della Chiesa, che è quella di diffondere la Buona Novella.

Con il passare del tempo il ruolo del pastore nel campo dell'insegnamento della Parola e della conoscenza del mondo ha perso progressivamente importanza. Gli anziani e altri membri della Chiesa possono ormai condividere l'ambone con i pastori. La scuola e lo studio della Teologia viene oggi intrapreso come impegno privato, e non più solo su mandato della Chiesa. Nel XXI secolo la gente ascolta ancora l'omelia, ma il predicatore non ha più la dignità a lui riservata nei secoli precedenti. I pastori stessi hanno perso fidu-

cia nell'importanza dell'omelia, e questo nonostante il fatto che in ogni evento ecclesiale il sermone sia d'obbligo. Questo fatto porta a svalutare il significato dell'omelia e del ruolo del pastore. In tale atmosfera di smarrimento i pastori e la comunità stanno cercando di individuare quale sia il disegno fondamentale sulla vocazione del pastore, vocazione che si realizza nel contesto di una comunità e all'interno della società. Si cerca allora di descrivere il fulcro della funzione del pastore presentandolo come: insegnante (pedagogia); *counselor* (psicologia); operatore sociale (sociologia); *manager* (organizzazione); intrattenitore (*entertainment*). Eppure tutti questi modelli basati su di una specifica competenza non sono adeguati a definire la vocazione del pastore, e, anzi, sono da considerarsi distorsioni. Ma allora, quale definizione di vocazione dobbiamo cercare?

Henri Nowen afferma: «Mentre è possibile che un dottore curi un paziente anche quando il dottore fatica a credere al valore della vita, un ministro non sarà mai in grado di essere ministro se non possiede una fede personale e una visione della vita che diventino i fondamenti del suo lavoro pastorale». Queste parole di Nowen rappresentano la chiave d'interpretazione del ruolo del pastore. Mentre esperti in altri campi possono dipendere dagli strumenti della loro professione, lo strumento professionale del pastore non è una particolare abilità o capacità tecnica (anche se ciò può aiutare), ma è la sua stessa presenza. Lo strumento principale del lavoro del pastore è la sua stessa spiritualità. Colui che possiede una spiritualità vera e matura, è in grado di comunicare qualcosa di importante alle anime attraverso i suoi sermoni e i suoi consigli. Il pastore che serve i fedeli in questo modo può soddisfare le loro esigenze in modo saggio e garbato, senza dover rispondere a tutti i problemi o pretendere di possedere informazioni su qualsiasi argomento. Il pastore, attraverso la sua autentica spiritualità, è in grado di rispondere ai bisogni delle persone nel campo dell'intangibile, di ciò che possiamo chiamare il «senso dell'infinito» della loro vita. Nowen lo rileva dicendo: «Ministero significa il continuo tentativo di porre sé stessi alla ricerca di Dio con tutti quei momenti di sofferenza e di gioia; di disperazione e di speranza, e la propria disponibilità verso coloro che desiderano unirsi a questa stessa ricerca, ma non sanno come farlo». In sintesi, il pastore è la guida della vita spirituale. Ma purtroppo, in molti casi, la realtà è diversa e i pastori falliscono nel passare dalla corretta visione teologica ad una vera e concreta spiritualità. I pastori sono dunque chiamati a fare questo passaggio, partendo innanzitutto da sé stessi.

Oggi non è facile trovare la definizione della vocazione ed ogni persona all'interno della comunità cristiana ne dà una propria. Il pastore si sente ingabbiato nella conflittualità di tali aspettative contrastanti, compresa quella propria personale. Di solito il pastore ricava la propria definizione di vocazione dal proprio docente, dal pastore più anziano, da

persone stimate ecc. Molti libri danno definizioni differenti che spesso, invece di aiutare, creano ancora più confusione. In ogni caso la definizione di pastore dipende strettamente dalla visione che si ha della Chiesa poiché egli si identifica sempre in relazione alla sua comunità (*Ef. 4,12*) ed ha il compito di edificarla. Il modo in cui la Chiesa comprende sé stessa influisce direttamente sulla definizione della vocazione del pastore e viceversa.

Contesto esperienziale ed aspettative della comunità cristiana

La società e la comunità cristiana, coscienti o no, consapevoli o meno, a lato di un indiscutibile successo materiale soffrono di un senso di incompletezza e di insoddisfazione. La gente non trova una finalità più alta del puro sopravvivere, cercando soddisfazione in un buon lavoro, accumulando beni e vivendo il più a lungo possibile cercando di evitare la sofferenza. Tale traguardo, anche se non sbagliato, non è in grado di soddisfare le esigenze dell'anima ed è per questo che si vive nell'insoddisfazione e nel vuoto di valori. E la ricerca di una definizione della vocazione spirituale del pastore non può non tener conto di tale bisogno profondo.

La comunità forse desidera che il proprio pastore sia intelligente e geniale, preparato e talentuoso, famoso e di successo, ma il pastore non può erroneamente fondare la propria vita su una base così superficiale. Se così fosse, è molto probabile che egli non riesca a portare avanti la sua vera vocazione spirituale.

Due tipologie

La comunità cristiana è composta da persone diverse l'una dall'altra ed il compito della guida è quella di aiutare ciascuno a trovare la strada per incontrarsi con Dio. Vi sono almeno due tipologie di persone nella comunità: la «tipologia di Timoteo», che è stato battezzato da giovane e la «tipologia di Paolo», che è stato battezzato da adulto.

Per i primi il pellegrinaggio spirituale non è tanto un incontrare la fede e convertirsi, ma un rinnovare il dono di Dio che è presente nel loro intimo. Questo cammino conduce ad una spiritualità sana e matura. Essi si rinnovano dentro, approfondiscono l'immagine che essi hanno di Dio, cercano una comprensione del divino più profonda e completa, trovano un nuovo modo di esprimere la propria spiritualità. Essi non iniziano da zero. Il loro cammino spirituale non è certamente un percorso semplice, ma non è neppure una questione di vita o di morte.

Al contrario, chi viene battezzato da adulto, incontra la fede in modo drammatico. La consapevolezza della forza che si sprigiona nel momento della conversione è molto

viva e per il resto della vita essi continueranno a scavare il significato di tale esperienza. Il ricordo della conversione diventa garanzia per i momenti della pesantezza e del dubbio e così pure la vita spirituale non crolla in virtù di quella straordinaria esperienza. Ma anche se la seconda tipologia è molto diversa dalla prima, tutte le persone ugualmente sperimentano un percorso di approfondimento della relazione col divino, il senso della loro intimità con Dio, e rinnovano la loro spiritualità.

Entrambe le tipologie devono andare incontro ad un processo di trasformazione e passano attraverso eventi della vita che possono far vacillare la spiritualità adulta. Tali sfide sono necessarie per l'arricchimento della vita spirituale. Per questo l'accompagnamento è l'aiuto fondamentale per un vero rinnovamento della vita dello Spirito.

Giustificazione e santificazione

I cristiani sono coscienti di due dimensioni della vita cristiana. La prima è la giustificazione della fede, nella quale Dio salva senza richiederci nulla, senza pretendere che ne siamo degni. La seconda è la santificazione, e cioè la parte di pellegrinaggio spirituale che è responsabilità dell'uomo. La grazia è effettivamente gratuita, ma dobbiamo impegnarci nel preparare noi stessi a tale dono. In questo modo i germi che Dio semina in noi possono prendere radici e crescere nella nostra vita.

Questa nostra parte non è altro che la risposta dell'uomo a Dio, in quanto coloro che conoscono intimamente Dio si sforzano di vivere la propria vita in un atteggiamento di gratitudine. Purtroppo tutti sappiamo come nella comunità cristiana molte persone non riescono ad esprimere tale atteggiamento. Ed allo stesso tempo sappiamo che imporre alla comunità di vivere nella gratitudine non rende tale imperativo automaticamente realizzato. Le persone devono invece convincersi nel profondo del loro cuore che vivere tale atteggiamento produce in essi una forza di vita che non è ottenibile attraverso altri mezzi, neppure attraverso il denaro.

Spiritualità ottimista e pessimista

Rice¹ definisce due tipi di persone riguardo all'ottimismo spirituale. I primi sono coloro che regolarmente pregano, leggono la Bibbia, e sentono che Dio soddisfa o risponde alle loro preghiere. Questo tipo di persone richiede poco accompagnamento perché essi ten-

1. H. Rice, *The Pastor as Spiritual Guidance* (Nashville: Upper Room Books, 1998), 45–50.

dono a giustificare sé stessi. Nella teoria di Fowler, persone di questo gruppo ottimista tendono a non svilupparsi oltre un certo livello, in quanto tutto viene dato per scontato. Ci sono, al contrario, persone spiritualmente pessimiste. La loro preghiera è debole e tendono ad arrendersi. Essi hanno molti dubbi sia nella vita che nel lavoro, ed hanno bisogno di aiuto per continuare il cammino spirituale. Essi hanno bisogno di supporto, sostegno e preghiera. Nella teoria di Fowler, tali persone pessimiste hanno la possibilità di avanzare ad uno stadio superiore, in quanto per loro non tutto è dato per scontato.

Ma la maggior parte dei fedeli trova la sua collocazione nel mezzo, tra gli ottimisti e i pessimisti. Normalmente le persone sperimentano situazioni molto positive, ma anche esperienze che fanno soffrire. Essi percepiscono i segni della presenza di Dio come quelli della Sua assenza. Essi trovano consolazione e la forza dalla preghiera e dalla Bibbia, ma fanno anche esperienza della frustrazione, dell'aridità e della noia. Il Pastore deve trovare la strada per accompagnare spiritualmente queste persone in modo consono alle necessità di ciascuno, in accordo con le singole predisposizioni spirituali. Per questo un'interessante teoria corregge Fowler e posiziona le persone di questo gruppo non più nelle tappe di sviluppo da lui proposte, ma bensì nell'intervallo tra di esse².

Spesso succede che i teologi si focalizzino sull'idea di Dio e così la vita spirituale diventa un'ostentazione di pii comportamenti da mostrare agli altri. Gesù mette in guardia da una tale tentazione. Nel tempo del «tutto e subito» tale vita modo di vivere la fede non può dare frutti positivi. La vita spirituale non è un progetto «fai da te» ma richiede che ognuno di noi trovi dei compagni di viaggio che l'accompagnino nel pellegrinaggio spirituale. La spiritualità è una «forma personale di ricerca dell'intimità con Dio». Noi pastori cerchiamo di dare una forma concreta a tale ricerca e, volenti o nolenti, tale forma è una pratica regolare disciplinata del cammino spirituale. Tale ricerca ci permette di evitare comportamenti e attività che possano offuscare la coscienza della vicinanza con Dio.

Nessuna persona è in grado di sviluppare la propria vita spirituale senza delle scelte. In altre parole, non ci sono vie per avvicinarsi a Dio che non prevedano una trasformazione della vita. La disciplina della vita cristiana è in grado di aprire la porta del cuore davanti a Colui che bussa con gentilezza e attende di poter esser lasciato entrare. Ma bisogna anche rendersi conto che il mondo in cui oggi viviamo non ha simpatia verso tale disciplina, come peraltro verso qualsiasi altro tipo di disciplina, poiché essa richiama all'idea di costrizione in cui la persona non è più libera di fare quello che vuole.

2. J. E. Loder, *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective* (San Francisco: Jossey-Bass, 2004).

Conclusione

Il mondo di oggi non riesce a trovare il giusto cammino ed il pastore è chiamato a mostrare a tutti la giusta strada. E siamo convinti che una forte spiritualità debba sostenere tutte le attività del pastore e della Chiesa anche se, al contrario, notiamo spesso una carenza di essa sia nella vita del pastore che della Chiesa.

Sarà la vocazione risanata del pastore a produrre quel necessario rinnovamento sia nella vita degli altri pastori che in tutta la Chiesa³.

3. Kuntadi Sumadikarya è un pastore della GKI (Chiesa Cristiana dell'Indonesia). Ringraziamo Matteo Rebecchi per la traduzione dell'articolo.

Le religioni del Giappone e lo «spirito di Assisi»

25° anniversario dell'incontro internazionale di preghiera per la pace

*Ciò che abbiamo fatto oggi ad Assisi,
pregando e testimoniando a favore del nostro impegno per la pace,
dobbiamo continuare a farlo ogni giorno della nostra vita.
Ciò che infatti abbiamo fatto oggi è di vitale importanza per il mondo.
Se il mondo deve continuare, e gli uomini e le donne devono sopravvivere su di esso,
il mondo non può fare a meno della preghiera.*

Giovanni Paolo II

CARLO PELLICCIA

Sono ormai trascorsi venticinque anni (1986 – 27 ottobre 2011) dalla convocazione¹, di Giovanni Paolo II, dei Capi e dei Rappresentanti delle Chiese cristiane e delle principali tradizioni religiose del mondo² per la giornata di Preghiera Internazionale per la

1. L'annuncio di tale evento fu proclamato il «25 gennaio 1986, ultimo giorno della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, durante una celebrazione eucaristica alla presenza dei rappresentanti di altre chiese cristiane». J. Hoerberichts, *Francesco e l'Islam* (Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2002), 249. Giovanni Paolo II inviterà ancora una volta i Rappresentanti delle religioni del mondo a recarsi ad Assisi. Il 9-10 gennaio 1993, secondo Incontro Internazionale di Preghiera per la Pace, prendono parte «i leaders religiosi della tradizione europea» a ridosso della «crisi dei Balcani con le sue guerre e violenze» e il 24 gennaio 2002 i rappresentanti delle religioni mondiali, che si incontrano con il desiderio di «pregare per il superamento delle contrapposizioni e per la promozione autentica della pace». Centro stampa (a cura di), *Pellegrini della verità, pellegrini della pace, Assisi 2011*; Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice (a cura di), *Together for Peace. Giornata di preghiera per la pace nel mondo, Assisi, Piazza san Francesco, 24 gennaio 2002* (Città del Vaticano: Tipografia Vaticana, 2002). Ecco il saluto che il Papa rivolge alle delegazioni giapponesi: «Come pure a coloro che vengono dal Giappone in rappresentanza di diverse religioni e movimenti»: «Discorso di Giovanni Paolo II ai Rappresentanti delle varie religioni del mondo Assisi, gennaio 2002», in M. Borghesi et al., *Lo Spirito di Assisi* (Roma: Ed. Miscellanea Francescana, 2003), 314. Nel gennaio 2002 sono presenti: «Rinzai Zen; Most Ven. Gensho Hazumi; Japan Buddhist Federation: Most Ven. Chiko Iwagami, capo delegazione, Mr Yuki Kashiwagi, Dr Kenneth Kenichi Tanaka, Dr Satoru Eguchi; Delegazione Tendai: Most Ven. Kojun Handa, capo delegazione, Most Ven. Ryoko Nishioka, Ms Hatsuko Honda, Ven. Ejun Ota, Ven. Tetsuen Saito, Ven. Yuigyo Okubo, Ms Yumiko Nishioka, Mr Uchiyama, Mr Yashihiro Kitagawa; Rissho kosei kai: Rev. President Nichiko Niwano, capo delegazione, Rev. Hideyuki Kobayashi, Dr Koichi Kawamoto, Mr Yasumoto Sawahata, Ms Megumi Hirota, Mr Jinuchi Kazawa; Myochikai: Rev. Keishi Miyamoto, capo delegazione, Mr Fumitoshi Hongo, Ms Yasuko Waki, Mr Shoro Fujita; Tenrikyo Rev. Zensuke Nakata, capo delegazione, Rev. Noriaki Nagao, Rev. Hideo Yamaguchi, Rev. Ikuro Higashibaba; Shintoismo (Oomoto): Hon. Yasumi Hirose, capo delegazione, Mr Mitsuo Yamazaki, Mr Masamichi Tanaka, Mr Kimio Matsumoto, Mr Akira Naruo». *Assisi, 24 gennaio 2002. La giornata di preghiera dei rappresentanti delle religioni convocata da Giovanni Paolo II per invocare il dono della pace. L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano: Tipografia Vaticana, 2002), 83.

2. Si registra l'assenza della comunità valdese e dei testimoni di Geova perché non desiderosi di condividere «l'intimità» della preghiera, cfr. «Dal Papa ai capi cristiani. Ancora polemici i valdesi» in *La Nazione* (29 ottobre 1986), 2; «Presenti 12 raggruppamenti confessionali. Assenti protestanti e testimoni di Geova» in *Il Giornale* (28 ottobre 1986), 4.

Pace ad Assisi³. L'invito, «dal carattere intensamente ecumenico e ampiamente interreligioso»⁴, accolto da molti con entusiasmo⁵, aveva come scopo invocare il dono della pace mediante la pratica della preghiera, che non poteva riunire fisicamente tutti in uno stesso luogo («preghiera comune»), ma in luoghi diversi, secondo la tradizione religiosa.

Anche i rappresentanti delle religioni giapponesi ne presero parte⁶. Molti di questi risposero positivamente all'invito tanto da interiorizzare quell'appello, «Continuiamo a vivere lo Spirito di Assisi»⁷, e organizzare un incontro interreligioso nell'agosto 1987 (dal

3. Józef Urban, professore alla Facoltà di Teologia della diocesi di Opole (Polonia), sostiene che Giovanni Paolo II già nella stesura della *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979) pensasse a tale incontro che fu «la concretizzazione visibile della sua visione del dialogo tra le religioni». La relazione, *Dialogo interreligioso e Missione «Ad Gentes»*, è stata presentata in occasione della VII Conferenza generale della Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù (SCI), tenutasi nel maggio 2006 a Varsavia. Cfr. <http://www.dehon.it/scj_dehon/ cuore/conf_general/dvd/conf_gen/documentaxx/12%20-%20Urban.pdf>. Si legga, inoltre, P. Messa, *Giovanni Paolo II e lo spirito di Assisi* (Assisi: Edizioni Porziuncola, 2006); E. Scognamiglio, «Il contributo di Giovanni Paolo II al dialogo interreligioso» in *Asprenas*, 2006/53: 125–58.

4. A. Pacini, «Dialogo ecumenico. Lo spirito di Assisi» in *Vita pastorale*, 2011, XCIX/9: 22.

5. Tra i promotori dell'evento: il Cardinale Roger Etchegaray, allora Presidente della Pontificia Commissione «*Iustitia et Pax*» e l'Arcivescovo Marcello Zago, in quegli anni Superiore generale dei Missionari Oblati di Maria Immacolata (OMI) e già Segretario del Segretariato dei Non Cristiani. Sicuramente non mancarono obiezioni, critiche e preoccupazioni da parte di molti, anche di alcuni membri della Curia romana, che vedevano nell'incontro di Assisi un appoggio al relativismo e una tendenza al sincretismo. P. Messa, «Hans Urs von Balthasar e lo «spirito di Assisi»» in *Communio*, 2005/203–204: 207.

6. Si riporta l'elenco dei partecipanti: «Ven. Etai Yamada, Capo dell'Ordine Tendai; Rev. Ryusho Kobayashi Tempio generale dell'Ordine Tendai Enryaku-ji e Capo degli Affari Generali, Rev. Gijun Sugitani Consigliere dell'Ordine Tendai, Rev. Genko Honda Capo del Dipartimento Amministrativo; Ven. mo Tetsuya Inoue Rappresentante del Capo dell'Ordine Zen-Soto, Eihei-ji; Rev. Kokushi Hirano Segretario Gen. del Dipartimento Internazionale, Rev. Shoten Minegishi Assistente del Segretario Gen. del Dipartimento Internazionale; Rev. Ryozen Fujita Rappresentante del Capo dell'Ordine Shingon, Koyasan, Sig.ra Haruko Fujita; Ven. Gido Undo Rappresentante del Capo dell'Ordine Jodoshin, Honganji-ha, Rev. Taakaki Nagatani Capo del Dipartimento Internazionale; Ven. Shocho Hagami Presidente onorario del Japan Religious Committee for the World Federation, JRCWF, Rev. Chiro Nakata Segretario del JRCWF, Rev. Shotai Yokohama; Rev. Nichiko Niwano Presidente designato di Rissho Koseikai, Sig. Masuo Nezu Capo del Segretariato, Sig. Takashi Fuse Capo del Dipartimento Relazioni Pubbliche, Sig. Yokio Matsunaga Dipartimento Relazioni Pubbliche, Sig. Koichiro Taneda Dipartimento Relazioni Pubbliche; Ven. mo Muneyoshi Tokugawa Presidente Onorario della Associazione dei Santuari Shinto Tokyo, Giappone; Rev. Yoshikiyo Mita Sac. del Tempio Dazaifu Tenmangu; Rev. Yukihiko Nakayama Vice-Sac. del Tempio Osaka Tenmangu; Rev. Toshiro Satake Assistente Vice-Sac. Tempio Atsuta-Jingu; Rev. Tsunekiyo Tanaka Sac. del Tempio Iwashimizu-Hachimangu; Rev. Ryuji Nagatomo Gran Sac. del Tempio Aoshima Jinja; Rev. Kazushi Sano Segretario». Si registra, inoltre, la partecipazione di «S.E. Mons Aloysius Nobuo Soma (Vescovo di Nagoya, Giappone)», invitato dallo stesso Pontefice: Pontificia Commissione «*Iustitia et pax*», *Assisi. Giornata mondiale per la pace. 27 Ottobre 1986* (Città del Vaticano: Tipografia poliglotta vaticana, 1987), 199–200; 203–5.

7. Un breve riferimento è presente anche nell'Esortazione Post-Sinodale *Ecclesiae in Asia* (6 novembre 1999), quando Giovanni Paolo II tratta dell'importanza del dialogo interreligioso nel continente, come principale forma della missione evangelizzatrice: «Il memorabile incontro ad Assisi, la città di san Francesco, il 27 ottobre 1986 tra la Chiesa cattolica e i rappresentanti delle altre religioni mondiali dimostra che gli uomini e le donne di religione, senza abbandonare le rispettive tradizioni, possono tuttavia impegnarsi nella preghiera e operare per la pace e il bene dell'umanità. La Chiesa deve continuare ad impegnarsi per preservare e promuovere a tutti i livelli questo spirito di incontro e di collaborazione con le altre religioni».

4 al 6 per commemorare lo scoppio della bomba atomica sulla città di Hiroshima) presso il tempio Hieizan, sul monte Hiei, un luogo sacro ai buddhisti, nei pressi di Kyoto.

L'evento⁸, voluto ed organizzato dalla «Conferenza Giapponese dei Rappresentanti Religiosi formata dalla Federazione Giapponese delle Religioni, dal comitato Giapponese per la Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace e dal Comitato Giapponese Religioso Federazione Mondiale»⁹, riscosse nel paese apprezzamento e riconoscenza da molti. Ad Etai Yamada¹⁰, 253mo Tendai Zasu, abate supremo della denominazione buddhista Tendai, Presidente onorario della Conferenza giapponese dei Rappresentanti Religiosi, nonché abate del Tempio Enryaku-ji sul monte Hiei, gli fu concesso il privilegio di coordinare la cerimonia. Questa manifestazione multiculturale e interreligiosa¹¹ non era da considerarsi una «replica» del *Summit* religioso di Assisi, ma un timido tentativo di dialogo con l'alterità in un clima di rispetto e conoscenza reciproca. L'incontro sul monte Hiei¹² voleva essere un «primo approccio» per intraprendere un dialogo tra culture e religioni e un segno di speranza per i tanti paesi lacerati da guerre e divisioni interne.

Il gesuita Thomas Michel, che aveva preso parte al grande evento, sostiene che: «La Giornata di Preghiera al Monte Hiei costituiva, nell'intento dei partecipanti, uno sforzo

Nell'agosto 2009 il Cardinale Jean-Louis Tauran, Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, ha visitato il Giappone restando profondamente colpito dalla particolare attenzione, che la nazione riserva al dialogo interreligioso. Ha incontrato alcuni esponenti religiosi, tra cui quelli del *Tenrikyō* (movimento religioso nato dallo Shintoismo, fondato il 26 ottobre 1838, da Miki Nakayama) ed ha preso parte, inoltre, all'annuale incontro di Preghiera Internazionale per la Pace sul monte Hiei, portando il saluto del Papa. Sul *Tenrikyō* si veda: I. Reader, E. Andreason, F. Stefansson, *Japanese Religions Past & Present* (Folkestone: Curzon Press Ltd, 1995), 121–39.

8. Composto da due momenti: una Conferenza per la Pace e l'Incontro di Preghiera sul monte Hiei. A questo faranno seguito le cerimonie commemorative ad Hiroshima e Nagasaki ed una serie di convegni, conferenze ed incontri, che impegnarono i delegati francescani provenienti da Assisi: M. Mizzi, «L'incontro delle religioni per la pace sul Monte Hiei, Kyoto, Giappone» in *San Francesco (Patrono d'Italia)*, 1988, 68/1: 10–25.

9. Ibid, 8.

10. Bisogna ricordare, inoltre, la proposta shintoista per una Conferenza interconfessionale: l'incontro dei capi religiosi nell'agosto del 1987 nella città di Kyoto, dalla quale scaturisce la nascita di un ONU delle religioni. Cfr. P. R., «Assisi, ora i buddhisti rilanciano. Invito per un incontro di preghiera in Giappone. ONU delle religioni? C'è chi la sollecita per il '93» in *La Nazione* (29 ottobre 1986), 2.

11. «All'incontro erano presenti buddhisti delle sei scuole, cristiani delle diverse confessioni, musulmani, ebrei, induisti, sikh, shintoisti, confuciani, rappresentanti delle religioni tradizionali americane e delle nuove religioni». C. Bonizzi, *L'icona di Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II* (Assisi: Edizioni Porziuncola, 2002), 246.

12. In questa circostanza il Venerabile Yamada incontra i giovani del Movimento dei Focolari, «Ragazzi per l'unità», che gli consegnano un messaggio per la pace, e conosce Chiara Lubich, fortemente impegnata nel dialogo con il «buddhismo laico» *Risshō Kōsei kai* (i primi contatti risalgono al 1975), in P. Coda, *Le terre del mattino. Viaggio in Corea e Giappone* (Roma: Città Nuova, 1999), 116; C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore. Una lettura cristiana di Nikkyō Niwano* (Roma, Città Nuova, 2009), 88–93, 194. Si veda ancora: T. Alessandrini, «Rissho Kosei Kai. Movimento buddhista laico del Giappone contemporaneo» in *Religioni e sette nel mondo Buddismo in Occidente, 1999–2000*, 5/2: 84–131.

serio da parte dei seguaci delle diverse religioni in Giappone per sensibilizzare la coscienza dei fedeli di tutto il mondo sulla necessità di lavorare per la causa della pace. La pace, fu dichiarato ripetutamente, è qualcosa che si può conseguire soltanto come dono di Dio in risposta alla preghiera dell'uomo, ma al tempo stesso, è il risultato dell'impegno e dello sforzo da parte dell'uomo stesso¹³. Con il passar degli anni¹⁴, scrive Sergio Ticozzi, missionario del PIME, «L'interesse per i rapporti interreligiosi sembra aumentare costantemente. Rappresentanti delle varie tradizioni buddhiste, dello Shintoismo e delle “nuove religioni” si sono recati e si recano all'estero per allacciare contatti con le tradizioni cristiane. Opera anche un programma di scambi spirituali, che nel 1997 ha registrato il quinto soggiorno di monaci buddhisti in monasteri cattolici europei¹⁵. Il dialogo tra le religioni sta diventando sempre più un argomento trattato dalla stampa cattolica, non solo su riviste specialistiche ma anche in pubblicazioni per il pubblico generale. Pure la stampa e le case editrici laiche se ne dimostrano interessate»¹⁶. Ancora oggi è forte e determinante la presenza e l'impegno dei *leaders* religiosi giapponesi. Difatti diversi hanno accettato l'invito di Benedetto XVI a recarsi ad Assisi¹⁷ per far memoria di quell'avvenimento

13. T. Michel, «Monte Hiei: l'incontro mondiale delle religioni in preghiera per la pace» in *La Civiltà Cattolica*, 1987, 138/III: 504.

14. Dell'organizzazione di questo evento è reso partecipe lo stesso Wojtyła: «In ogni caso avviene un fatto, che sorprende molto, e anche papa Giovanni Paolo II. È il 22 aprile 1987: quel giorno, tra le persone presenti all'udienza generale si trova un giapponese, di nome Gigun Sagitani. Questi al termine dell'udienza chiede se è possibile incontrare più da vicino il papa. Spiega il motivo della sua richiesta e Giovanni Paolo II lo riceve. È un buddhista giapponese e pronuncia queste parole: “Santo padre, noi buddisti siamo stati molto colpiti da quanto è avvenuto ad Assisi il 27 ottobre 1986. Fatto sta che da circa due anni stiamo preparando per il mese di agosto 1987 una riunione di tutti i buddisti sul monte Hiei”. Lo Hiei è considerata la montagna sacra del buddhismo in Giappone». La Santa Sede invierà il Cardinale nigeriano Francis Arinze, allora Presidente del Segretariato per i Non cristiani e successivamente Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. J. Vidal, *Il desiderio riorientato. La chiesa e le religioni* (Milano: Jaca Book, 1994), 131.

15. Quest'anno si è svolto il dodicesimo incontro (17 settembre – 12 ottobre 2011) «*East West Spiritual Exchanges*», che ha visto la partecipazione di frate Matteo Nicolini Zani, della Comunità monastica di Bose con altri quattro monaci e monache provenienti dagli Stati Uniti e dall'Europa. Il primo evento si organizzò nel 1979, grazie alla richiesta di alcuni giapponesi. «Questi scambi sono organizzati nel Giappone dall'Hanazono Institute for Zen Studies di Kyoto e dal Segretariato generale del DIM, in collaborazione con la Commissione nazionale ospitante (nel 2003 l'Italia)» Cfr. <<https://www.monasterodibose.it/content/view/4276/122/lang,it/>>; <http://www.dimitalia.com/presentazione_s_66.html>. Si legga, inoltre: Il “tatami” della fraternità monastica zen-cristiana. Riflessioni sul XII scambio spirituale est-ovest di Matteo Nicolini Zani su: <http://www.dimitalia.com/scambi_62.html>.

16. S. Ticozzi, «Il dialogo interreligioso in Estremo Oriente» in *Ad Gentes*, 2001, 5/1: 40.

17. La cerimonia è stata preceduta dall'annuale Incontro Internazionale di preghiera per la Pace: *Bound to Live together. Religion e culture in dialogo*, svoltosi a Monaco dall'11 al 13 settembre, promosso dalla Comunità di Sant'Edigio e dall'Arcidiocesi di München e Freising, al quale hanno partecipato «personalità religiose e politiche da circa 60 Paesi del mondo». Gli esponenti del mondo religioso giapponese erano impegnati nel panel: *Il Giappone dopo il terremoto e religioni in Asia: la sfida della modernità*. Tra i conferenzieri la missionaria saveriana Maria De Giorgi. È possibile leggere il suo contributo su: <<http://www.santegidio.org/index.php?pageID=2386&idLng=1062&idTesto=332>>. Per il saluto del Pontefice: Benedetto XVI, «Il le-

storico»,¹⁸ o come asserisce Andrea Riccardi di quella «puntuale profezia»¹⁹, voluta dal suo Predecessore e per rilanciare con determinazione un appello: Pellegrini della verità, pellegrini della pace²⁰.

La «giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo», ha visto la partecipazione di 319 rappresentanti delle religioni mondiali²¹ e la speciale presenza di quattro non credenti²².

Accanto alle numerose delegazioni dei vari Patriarcati e Chiese cristiane, dell'Ebraismo e dell'Islam, e ancora dell'Induismo, Jainismo, Zoroastrismo, Confucianesimo, Taoismo, Sabeismo, Mandeismo, Sikhismo, Bahaismo e delle Religioni tradizionali africane, americane e indiane, si riporta, come già detto, una considerevole presenza del mondo religioso giapponese. Ben undici delegazioni, per un totale di 42 membri, hanno vissuto e partecipato attivamente a quella che «sembra essere una Babele di pace e di colori»²³.

Tra le scuole buddhiste si registra la partecipazione di quattro componenti del Buddhismo *Rinzai Zen e Obaku Zen*: il Vice-capo e Rappresentante della *Japanese Buddhist Federation* (JBF) Soeki Matsui insieme a Daiko Matsuyama, Shogaku Hoshi e Jobun Kajiro; tre rappresentanti della *Jōdo Shinshū-Nishi Honganji*: il Vice-capo Kojun Ohtani e due componenti Kenneth Kenichi Tanaka e Satoshi Ogushi; il gruppo più numeroso del Buddhismo *Tendai* con il Vice-capo Koei Morikawa, insieme a Ryoko Nishioka,

game essenziale tra religione e pace», *L'Osservatore Romano* (12-13 settembre 2011), 11; «Gli incontri della Comunità di Sant'Egidio» in *Una città per il dialogo* (agosto 2011/88: 16). Sull'impegno della Comunità di Sant'Egidio in queste iniziative, si veda: J. D. Durand, *Lo «Spirito di Assisi». Discorsi e messaggi di Giovanni Paolo II alla Comunità di Sant'Egidio: un contributo alla storia della pace* (Milano: Leonardo International, 2004). Recentemente: La comunità di Sant'Egidio, *Lo Spirito di Assisi. Dalle religioni una speranza di pace*, Cinisello Balsamo (Milano: Edizioni San Paolo, 2011).

18. G. Caprile, «Il 27 ottobre ad Assisi» in *La Civiltà Cattolica*, 1986, 137/1v: 491.

19. A. Riccardi, «Lo "spirito di Assisi" soffia ancora» in *Jesus*, 2011, XXXIII/10: 3.

20. Si segnalano alcuni articoli tratti da *L'Osservatore Romano*: T. Bertone, «Il significato di un cammino. Da Assisi 1986 ad Assisi 2011» (3 luglio 2011), 6; J. L. Tauran, «L'incontro di Assisi tra riflessione e preghiera», (4-5 luglio 2011), 6; K. Koch, «Ad Assisi un pellegrinaggio della verità e della pace» (7 luglio 2011), 7; M. Ponzi, «Pellegrini alla ricerca della verità» (28 ottobre 2011), 11; Id., «La luce di Assisi sulle strade del mondo» (29 ottobre 2011), 8.

21. Sono stati contattati tra questi anche i cinque «invitati speciali» e i numerosi membri delle Conferenze Episcopali, Curia romana e Conferenza Episcopale Italiana.

22. Sembra essere questa una delle novità della giornata. Sono stati convocati dal Papa, «incaricando il Pontificio Consiglio della Cultura di trasmettere questo invito ad alcune persone, quasi a rappresentare il laicismo in ricerca». Tra questi Julia Kristeva, «linguista, psicoanalista, filosofa e scrittrice francese di origini bulgare», che ha letto la sua «testimonianza per la pace» e Guillermo Hurtado, filosofo messicano, che ha proclamato il suo «impegno per la pace». In «I Gentili ad Assisi», *La Voce* (21 ottobre 2011), 5. Questo numero del settimanale sembra essere uno speciale dedicato all'evento, distribuito gratuitamente a tutti i convenuti durante la manifestazione. Si legga, inoltre: R. Bodei, «La ricerca della verità» in *San Francesco (Patrono d'Italia)*, 2011, 92/10: 47.

23. D. Aristei, «Il treno colorato che corre sui binari verso il colle del Paradiso» in *Il Corriere dell'Umbria* (28 ottobre 2011), 5.

Kakucho Take, Doyu Toda, Shugno Funato, Zenko Majima, Konin Akamatsu e Oriyuki Toshizawa; una rappresentanza del Buddhismo *Jodo-Shu* con Yoshitsugu Satomi e Masao Fujiki e infine alcuni componenti del *Risshō Kōsei Kai*: il Presidente del Consiglio di Amministrazione Yasutaka Watanabe, con Keiichi Agakawa, Yasuhiro Nozaki, Tabetani Naoki, Hiromasa Tanaka e Yoshimasa Hoshina.

Meno numerosi i membri dello Shintoismo. Solo sei presenze: il Presidente Associazione dei Tempi Shinto²⁴ Tsunekiyo Tanaka, con Yuko Ishii, Hisashi Suzuki, Tajiro Tochio, Tadao Tabraki e il Superiore generale della Chiesa di *Shinto Konko* Yoshinobu Miyake. La novità relativa al mondo religioso giapponese è legata alla partecipazione più determinante dei rappresentanti dei «nuovi movimenti religiosi» (NMR)²⁵ quelli che nella nazione sono chiamati *shin shūkyō* 新宗教 ovvero «nuove religioni».

Dall'elenco dei due incontri precedenti, vi è solo la presenza del *Tenrikyō* e *Myōchikai*²⁶ nel raduno del gennaio 2002. A distanza di nove anni cresce sia il numero di questi «fenomeni religiosi», molto in voga in Giappone già sul finire del secondo conflitto mondiale, sia il loro impegno ad essere promotori di dialogo nel rispetto della diversità.

Quattro le delegazioni partecipanti: il Presidente della *Myōchi-Kai* (*Arigatō Foundation*) Keishi Miyamoto accompagnato da Shozo Fujita e Masue Suzuki; il Vice-Capo Supremo del *Tenrikyō* Nobuo Nagao con Shinichiro Tsuji, Hideo Yamaguchi e Masahiko Okamoto; il Vice-Capo del *Kurozomikyō*²⁷ Munemichi Kurozomi con Kazuyoshi Takahashi e per concludere il Presidente dell'*Ennokyō*²⁸ Mitsuhiro Fukata insieme a Shizuko Fukata, Akiko Fukata e Seiji Shakudo²⁹.

24. Questi ha letto, in giapponese, il «rinnovo solenne dell'impegno comune per la pace». Ecco il messaggio nella traduzione italiana: «Noi ci impegniamo ad incoraggiare ogni iniziativa che promuova l'amicizia fra i popoli, convinti che il progresso tecnologico, quando manchi d'intesa solidale tra i popoli, espone il mondo a rischi crescenti di distruzione e di morte»: Prefettura della Casa Pontificia, *Pellegrini della verità Pellegrini della pace. Assisi, 27 ottobre 2011* (Città del Vaticano: Tipografia Vaticana, 2011), 57.

25. Spesso si trova con «movimenti religiosi alternativi»: «Esprime una realtà più recente nel tempo che pretende una strada che condurrebbe verso illuminazioni interiori e conoscenze trascendenti e darebbe quindi un senso alla propria vita». E. Peter, *Un fenomeno dei nostri tempi "le sette". Nuovi movimenti religiosi* (Milano, Edizioni O.R., 1992), 10.

26. Sorto il 12 ottobre 1950 come nuovo ramo del Buddhismo del Sūtra del Loto, ad opera di Miyamoto Mitsu (1900–1984), membro del *Reiyūkai*, gruppo laico buddhista. Cfr. Y. Tamura, *Japanese Buddhism. A Cultural History* (Tōkyō: Kosei Publishing Co., 2000), 209.

27. Fondato nel 1814 da Munetada Kurozomi (1780–1850), sacerdote dello Shintoismo *Bizen*. Il suo oggetto di culto è la dea del sole Amaterasu. Cfr. J. M. Law, «Le nuove religioni giapponesi», in G. Girolamo (a cura di), *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, vol. V. (Bari: La Terza, 1997), 432; J. Bowker, «Kurozomi Munetada», in *Diccionario Abreviado de las Religiones del Mundo* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006), 371.

28. Le origini risalgono al 16 luglio 1919, quando Chouji Fukata (1887–1925) riceve la voce di Dio. La data ufficiale di fondazione è 10 giugno 1948. Cfr. <<http://www.ensei.org/english/english.html>>.

29. *Pellegrini della verità Pellegrini della pace. Assisi, 27 ottobre 2011*, op. cit., 78, 80–1, 86–7.

Pochi minuti prima dell'arrivo dei *leaders* religiosi, alcuni giapponesi entrano nella Basilica, sventolando la bandiera nazionale. Tra i pellegrini in piazza se ne individuano altri giunti appositamente per l'evento. Sono circa una trentina provenienti da diverse parti del paese e sono accompagnati da un sacerdote Michael Yamamoto, che ripete più volte: «C'è bisogno di comunicare. Cerchiamo la pace». Il gruppo è composto da buddhisti, protestanti e cattolici³⁰.

Anche in questa circostanza la «piccola» comunità cattolica del Giappone manifesta la sua appartenenza alla Chiesa universale e al tempo stesso il desiderio di tessere un «dialogo di vita» con le altre espressioni religiose presenti nel paese. La Terra del Sol Levante si impegna così concretamente nella strada del dialogo interreligioso³¹, consapevole di intraprendere un sentiero tortuoso e ripido, di «essere in cammino verso la verità»³².

30. Anonimo, «Piedi nudi e tuniche sgargianti» in *Il Giornale dell'Umbria* (28 ottobre 2011), 9.

31. Chi scrive ha avuto l'opportunità di partecipare al XXI Incontro di Preghiera Internazionale per la Pace: *Per un mondo senza violenza: Religioni e cultura in dialogo*, svoltosi a Napoli dal 21 al 23 ottobre 2007. Anche in questa sede ha avuto modo di constatare l'impegno dei Capi delle religioni giapponesi nel *panel: Per un mondo senza violenza: la responsabilità delle religioni giapponesi*. Per un approfondimento si veda il numero che la rivista diocesana *Ianuaris* ha dedicato all'evento: *Visita pastorale di Sua Santità Benedetto XVI all'Arcidiocesi di Napoli 21 ottobre 2007. «Per un mondo senza violenza: Religioni e culture in dialogo» XXI Incontro Interreligioso di Preghiera per la Pace Napoli, 21-23 settembre 2007*, 88/10 (2007). L'Incontro è stato ricordato pochi mesi fa dal Cardinale Crescenzo Sepe in occasione «della terza tappa del cammino giubilare con l'apertura simbolica a Port'Alba, dov'erano presenti i rappresentanti delle confessioni cristiane e religiose di Napoli e nove Sindaci del mondo provenienti dai cinque continenti per il programma ONU "UN Habitat"». Gaetano Castello, delegato arcivescovile per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, segnala la partecipazione di esponenti degli «istituti e movimenti di ispirazione buddista». C. Sepe, «Per una cultura dell'accoglienza» in *Nuova Stagione* (9 ottobre 2011), 1, 8-9; G. Castello, «L'impegno condiviso», op. cit., 8-9.

32. Queste le parole che avviano alla conclusione l'intervento di Benedetto XVI nella Basilica Papale di Santa Maria degli Angeli in Porziuncola.

Carlo Pelliccia graduated in Comparative Studies from the University of Naples L'Orientale. He is doing research on the history of Christianity and interreligious dialogue in Japan, especially the presence and the apostolate of some mendicant Orders in sixteenth and seventeenth centuries.

World Peace and Religion

The Perspective of Pope Benedict XVI

BATAIRWA K. PAULIN

In the steps of his predecessors, Pope Benedict XVI has made religious dialogue one of his most noticeable centers of concern. His interest is reiterated not only through words but also through the diverse activities in which he is engaged in first person. The content and nature of these activities display a concern: securing a platform that enables a constructive interaction among religions and their practitioners. The present paper aims at a schematic presentation of the actual Roman Catholic theology of religious dialogue. This has to be drawn from an inquiry in the Pope's pronouncements and effective dealing with other religions. Though a comprehensive study of the Pope's engagement in the field should include his interactions with leaders of other religions, the content and attitudes of his visits to religious places and peoples during his trips, the attention in the present study will mostly be focused on the messages of «World Day of Peace» (WDP).¹ Our hypothesis is that the addressees and contents of these messages constitute the inclusive platform that the Pope fostered as fitting for interreligious interactions. These messages are about peace, defined and explained from a religious perspective as the deepest longing of every man and woman and hence needs to be addressed by all.

The first of the three constitutive parts of this paper offers a general presentation of the tradition of WDP. On this background, the second and most expansive part ponders on the content of Benedict XVI's messages. The third part assesses the leading framework transpiring from these messages, inquiring on its theological foundation and the reasonability of proposing it as model for interreligious interactions.

1. WDP Messages: An Instructive Body of Teaching on Peace as Fundamental Human Good

WDP messages can be seen as a witness to the resolve of nurturing the spirit of Vatican II, consisting namely, in engagement for the highest good of humanity, achieved through

1. All these messages can be consulted on the Vatican Website. See <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/index_en.htm>.

dialogic means.² Various declarations of Vatican II stressed the Church's identity as the «light of nations» (*Lumen Gentium*) with a mission to bring divine «joy and hope» (*Gaudium et Spes*) to the entire human family. The methods used in carrying out this mission differ from those prompted by worldly institutions. Expected goals are to be achieved through peaceful and dialogic procedures that involve Christians and all the people of good will. WDP messages are inscribed in this logic. According to Benedict XVI, the practice of issuing messages on World Day of Peace started in 1968 by Pope Paul VI and has been ever since observed by his successor.³ He wrote:

Born of a providential intuition of Pope Paul VI and carried forward with great conviction by my beloved and venerable predecessor Pope John Paul II, the celebration of this Day of Peace has made it possible for the Church, over the course of the years, to present in these Messages an instructive body of teaching regarding this fundamental human good.⁴

1.1. Six Messages on World Day of Peace Read in Filigrane

Keeping with the tradition, Benedict XVI has issued six messages on World Day of Peace between 2006 and 2011, which means a message for each year of his papacy. His first WDP message was entitled *In Truth Peace*, the second *The Human Person, the Heart of Peace*, the third, *The Human Family, a Community of Peace*, the fourth, *Fight Poverty to Build Peace*, the fifth, *If You Want to Protect Peace, Protect Creation*, and the sixth, *Religious Freedom, the Path to Peace*. From a first view, these titles display the various angles through which peace is being addressed.

The range includes definition and explanation of peace, conditions that favor its establishment, modalities through which people of different religions, cultures, social ranks can contribute to building a culture of peace.

1.1.1. 2006 WDP Message: In Truth, Peace

In Truth, Peace is the first WDP message of Benedict XVI. Here, He introduces himself as heir of a tradition of people committed to the promotion of peace. He refers namely to his predecessors, among whom Benedict XV. Benedict XV, he explained «condemned the First World War as a “useless slaughter” and worked for a universal acknowledgment of

2. Paul VI, Vatican II, *Gaudium et Spes*, § 1.

3. See Benedict XVI, 2008, *The Human Family, a Community of Peace: Message for the Celebration of the World Day of Peace*, 1 January 2008, § 15.

4. Benedict XVI, 2008, *The Human Family a Community of Peace*, § 15.

the lofty demands of peace.»⁵ The choice of the latter as model of papacy was hence a clear sign of his personal commitment to peace.⁶ He moreover adds that through *Truth and Peace*, he wanted to convey his conviction that «wherever and whenever men and women are enlightened by the splendor of truth, they naturally set out on the path of peace.»⁷

This message deals more with explications of concepts as it sets to answer the question: «But what do those words, “the truth of peace,” really mean?»⁸ This is evident in §§ 3-4 in which he states that the truth of peace is not reducible to the absence of armed conflict but «the fruit of an order which has been planted in human society by its divine Founder,» an order, he adds, «which must be brought about by humanity in its thirst for ever more perfect justice» (§ 3). The truth of peace is also presented as «a heavenly gift and a divine grace which demands at every level the exercise of the highest level responsibility: that of conforming human history—in truth, justice, freedom and love—to divine order.» In fact, he questions whether the good of peace could ever be achieved whenever fidelity to the transcendent order and the respect for the universal law written on human hearts have been lost; when and where «the integral development of the person and the protection of his fundamental rights are hindered or denied, whenever countless people are forced to endure intolerable injustices and inequalities... when aberrant ideological and political systems willfully twisted the truth and brought about the exploitation and murder of an appalling number of men and women, wiping out entire families and communities.»⁹

In face of such realities, he calls on everybody to join hands in denouncing the lies that disfigure peace and render it hardly realizable. He writes:

After experiences like these, how can we fail to be seriously concerned about lies in our own time, lies which are the framework for menacing scenarios of death in many parts of the world. Any authentic search for peace must begin with the realization that the problem of truth and untruth is the concern of every man and woman; it is decisive for the peaceful future of our planet.¹⁰

The inclusive dimension of the cooperation and collaboration that the Pope proposes is rooted in his understanding of peace as a universal yearning present at the heart of every

5. Benedict XVI, 2006, *In Truth, Peace: World of Peace*, § 2.

6. *Ibid.*, § 2.

7. *Ibid.*, § 3.

8. *Ibidem*.

9. *Ibid.*, §§ 4-5.

10. *Ibid.*, § 5.

person. Peace is an irrepressible yearning present in the heart of each person, regardless of his or her particular cultural identity. Consequently, everyone should feel committed to service of this great good, and should strive to prevent any form of untruth from poisoning relationships. Commitment to peace feeds on a set of truth that has to be always kept present. These are for instance, the vision of humanity as a family, the teleological vision of the unity of humanity which is ultimately one in origin and one in destiny, etc. With this regard, Benedict xvi writes as follows:

All people are members of one and the same family. An extreme exaltation of differences clashes with this fundamental truth. We need to regain an awareness that we share a common destiny which is ultimately transcendent, so as to maximize our historical and cultural differences, not in opposition to, but in cooperation with, people belonging to other cultures. These simple truths are what make peace possible; they are easily understood whenever we listen to our own hearts with pure intentions. Peace thus comes to be seen in a new light: not as the mere absence of war, but as a harmonious coexistence of individual citizens within a society governed by justice, one in which the good is also achieved, to the extent possible, for each of them. The truth of peace calls upon everyone to cultivate productive and sincere relationships; it encourages them to seek out and to follow the paths of forgiveness and reconciliation, to be transparent in their dealings with others, and to be faithful to their word.¹¹

Paragraphs 9, 10, 13 and 14 enlist the lies and detractors of peace that are to be denounced and resisted. Terrorism is said to be the outcome of a «tragic and disturbing nihilism, a sign of despair of humanity, of life and of the future.» Similarly, nihilism and fundamentalism are deceptive because built on an erroneous relationship with Truth. Violent fratricidal conflicts and devastating wars, threat of nuclear wars, evidence of a continuing growth of military expenditure, flourishing arms trade, etc. All these are threat to the establishment of the truth of peace.

Gratitude and encouragement are addressed to the UN's effort of promoting the values of justice, solidarity and peace in the world. Likewise, all people, and especially the Christian believers "to work for peace and be guided by the light of the truth that sets man free."¹² Service of peace and broad cooperation with the followers of other religions and with all men and women of good will are for Christians, a way of being committed to the truth of peace.

As a corollary note, we can notice that Benedict xvi has insistently returned to two concepts already appearing here. First, the description of all the people as members of the

11. Benedict xvi, *In Truth, Peace*, § 6. In the confirmation of a common ground, the idea of humanity as one family stated in this became the main theme of a succeeding WDP message.

12. *Ibid.*, § 16.

One and Same Family¹³ and second, the intrinsic relation between truth and peace. In fact, the third of his message develops the former while the latter is incorporated in the theme commemorating the 25th anniversary of the Assisi Prayer for World Peace.

The pilgrimage commemorating the 25th anniversary of the 1986 Assisi Prayer for World Peace held in Assisi on October 27, 2011 was entitled *Pilgrim of Truth, Pilgrim of Peace*. For that occasion, Benedict XVI invited people conscious of a shared responsibility for the cause of justice and peace in this world. Christians of different denominations, representatives of the world's religious traditions, men and women of good will, including agnostics (seekers of an unseen truth) were conveyed in Assisi for a day of reflection, dialogue and prayer for peace and justice in the world. He justified the choice of the theme of *Pilgrimage of Truth, Pilgrim of Peace* in the conviction that «every human being is ultimately a pilgrim in search of truth and goodness.» The insistence on truth in this pilgrimage however pointed to the necessity of not sacrificing one's own identity nor indulging in forms of syncretism, which is another form of deception of the truth of peace.

1.1.2. 2007 WDP Message: The Human Person, the Heart of Peace

The Human Person, the Heart of Peace is Benedict XVI's second WDP message. It is signed on 8 December, 2006 and promulgated on 1 January, 2007. The choice of the topic is justified by his conviction that «respect for the person promotes peace and that, in building peace, the foundations are laid for an authentic integral humanism. In this way a serene future is prepared for coming generations.»¹⁴

The reflection is rooted in the understanding of the human person as a subject aware of a twofold existential dimension of his/her being. S/he is a gift because created in the *image of God*, endowed with dignity, freedom, capability of knowing oneself and entering into communion with others, and above in a covenantal relationship with the Creator. This gift also entails a responsibility, a task, namely, «to mature in the ability to love and to contribute to the progress of the world, renewing it in justice and in peace.»¹⁵ This responsibility is carried out by respecting the moral logic in-built in human life, the «*“grammar” written on human hearts by the divine Creator.*»¹⁶

Furthermore, regarding the fundamentals for authentic peace, Benedict XVI proposes the respect and recognition of natural law as a common ground for fruitful and

13. Ibid., § 6.

14. Benedict XVI, 2007, *The Human Person, the Heart of Peace*, § 1.

15. Ibid., § 2.

16. Ibid., § 3.

peaceful interactions among individuals and groups alike. He says: «Today too, recognition and respect for natural law represents the foundation for a dialogue between the followers of the different religions and between believers and non-believers. As a great *point of convergence*, this is also a fundamental presupposition for authentic peace.»¹⁷

Paragraphs 4–9 explicitly enlist natural equality of all persons, the right to life, to religious freedom, to a sound ecological environment as imparted by natural law. It is hence stated that «*the person cannot be disposed of at will*», since «*life is a gift which is not completely at the disposal of the subject.*»¹⁸ The application of this principle stands against the practices of abortions, embryonic experimentation, euthanasia, stem cloning and manipulations of genes. To play safe in these fields, «peace requires the establishment of a *clear boundary between what is at man's disposal and what is not.*»¹⁹ Moreover it stigmatizes a proliferation of a «*mentality and culture that is not conducive to peace,*» these are those obstructing the free expression of personal faith, not fostering equality of chances to access to essential goods, maintaining gender inequalities in the exercise of basic human rights, not caring for a rational usage of natural resources, disregarding the fact that «*disregard for the environment always harms human coexistence and vice versa...* There is an inseparable link between peace with creation and peace among men. Both of these presuppose peace with God.»²⁰ Moreover the message points out to the consequence resulting from the inattention to these values in the following terms:

The extremely grave deprivation afflicting many peoples, especially in Africa, lies at the root of violent reactions and thus inflicts a terrible wound on peace. Similarly, inadequate consideration for the *condition of women* helps to create instability in the fabric of society... There can be no illusion of a secure peace until these forms of discrimination are also overcome, since they injure the personal dignity impressed by the Creator upon every human being.²¹

The task of securing peace passes by unveiling and addressing ideologies prompting «reductive visions» of the human person. Through these humanity falls prey to the tyranny of religious and cultural prejudices, political and economic interests, to «*anthropological conceptions* that contain the seeds of hostility and violence.» Building of a human ecological peace means getting rid of all these including the religious ones such as the *con-*

17. *Ibidem.*

18. *Ibid.*, § 4.

19. *Ibidem.*

20. *Ibid.*, § 8.

21. *Ibid.*, §§ 6–7.

ceptions of God that encourage intolerance and recourse to violence against others. «This is a point which must be clearly reaffirmed:»—says Benedict XVI—«*War in God's name* is never acceptable! When a certain notion of God is at the origin of criminal acts, it is a sign that that notion has already become an ideology.»²²

Other threats to peace that needs to be unveiled and opposed include relativism. It is characterized by a denial of a specific human nature, expressed through an «*indifference as to what constitutes man's true nature.*» It results into a proliferation of «weak» visions of the person, which because accommodate even the most bizarre views of a person, ultimately renders the person defenseless and easy prey to oppression and violence.²³

In §§ 12–13, Benedict XVI praises the Declaration of Human Rights and international laws. The first, he says, «is regarded as sort of *moral commitment assumed by all mankind.*» As for the latter he deems them to be grounded in the right conception of the human person. He further calls on States and the international community to ensure the observance of these rights and laws. The same appeal runs through §§ 14–15, which enlist the scourge of terrorism and arms race (specially nuclear weapons) among the new forms of violence and disturbing issues that the international community needs to address.

The final and most urgent appeal is addressed to the People of God. Benedict XVI reminds them that their «ultimate reason for becoming staunch champions of human dignity and courageous builders of peace» is found in Christ, the Way of Peace.²⁴

1.1.3. 2008 WDP Message: The Human Family, a Community of Peace

Benedict XVI based his 2008 WDP message on the theme of family, defined as the first natural society, and «a divine institution that stands at the foundation of life of the human person as a prototype of every society.»²⁵ Against the relativistic visions of families, he speaks of natural family as «an intimate communion of life and love, based on marriage between a man and a woman,» which constitutes «the *primary place of "humanization"* for the person and society,» and a «*cradle of life and love.*»²⁶ The development of the relation among nations is worked on the parallel of the ideal model of family as «*the first and indispensable teacher of peace;*» the nest or cradle where children learn the «grammar» of peace. It goes then that «the denial or even the restriction of the rights of the

22. Ibid., § 10.

23. Ibid., § 11.

24. Ibid., § 16.

25. Benedict XVI, 2008, *The Human Family, a Community of Peace*, § 2.

26. *Ibidem*.

family, by obscuring the truth about man, *threatens the very foundations of peace.*» This is further explained in § 5 as follows:

Consequently, whoever, even unknowingly, circumvents the institution of the family undermines peace in the entire community, national and international, since he weakens what is in effect *the primary agency of peace*. This point merits special reflection: everything that serves to weaken the family based on the marriage of a man and a woman, everything that directly or indirectly stands in the way of its openness to the responsible acceptance of a new life, everything that obstructs its right to be primarily responsible for the education of its children, constitutes an objective obstacle on the road to peace. The family needs to have a home, employment and a just recognition of the domestic activity of parents, the possibility of schooling for children, and basic health care for all. When society and public policy are not committed to assisting the family in these areas, they deprive themselves of an essential resource in the service of peace. The social communications media, in particular, because of their educational potential, have a special responsibility for promoting respect for the family, making clear its expectations and rights, and presenting all its beauty.²⁷

The transposition of the family model to the entire humanity implies an extension of the same logic managing nuclear family to the Earth Community.

The social community, if it is to live in peace, is also called to draw inspiration from the values on which the family community is based. This is as true for local communities as it is for national communities; it is also true for the international community itself, for the human family which dwells *in that common house which is the earth.*²⁸

Consequently, care for a fit environment and a responsible management of the earth resources must be a concern shared by all because earth is the home, wherein the human family develops its proper relation.²⁹ «It is essential»—he says—«to “sense” that the earth is “our common home” and, in our stewardship and service to all, to choose the path of dialogue rather than the path of unilateral decisions.» This applies in special way with regards to the management of the earth energy resources.³⁰

The parallelism between the nuclear family and the earth community as human family binds the latter to a set of global moral and economic norms. Like the nuclear family, the global human family must be built on solid foundation of spirituality and ethical

27. Ibid., § 5.

28. Ibid., § 6.

29. Ibid., § 7.

30. Ibid., § 8. For a deeper and more extensive explanation, Benedict XVI consecrated the 2010 WDP message to ecology, explaining how it was a matter of consequence to be addressed by all.

values. It is under such condition that there can be a global just economy. He writes:

it must be added that the family experiences authentic peace when no one lacks what is needed, and when the family patrimony—the fruit of the labor of some, the savings of others, and the active cooperation of all—is well-managed in spirit of solidarity, without extravagance and without waste. The peace of the family, then, requires *an openness to a transcendent patrimony of values* and at the same time a concern for the prudent management of both material goods and inter-personal relationships. The failure of the latter results in the breakdown of reciprocal trust in the face of the uncertainty threatening the future of the nuclear family.³¹

For this not to happen, members not only must submit to a common standard, founded in the knowledge of natural moral norm; they also must commit to a «*prudent use of resources* and an *equitable distribution of wealth*.»³² Allusion is once made to the «grammar» inscribed in human nature, or natural law as indicating the path to that equilibrium. The reminder on the common knowledge of the natural moral law, is explained as follows: «Mankind in not “lawless,” but endowed a common moral law... *this common moral law* which, over and above cultural differences, enables human beings to come to a common understanding regarding the most important aspects of good and evil, justice and injustice.»³³

Prior to an inclusive invitation to promoting peace, regret is vented with regard to the increasing tensions, proliferation of civil wars, and arms race, in which even some developing nations are engaged; not realizing that the baneful commerce only profit some industrialized countries. The call to peace is hence a call to disarmament and «*an effective demilitarization*, especially in the area of nuclear arms.»³⁴

2.1.4. 2009 WDP Message: Fighting Poverty to Build Peace

The basic threads of this message are about the necessity to address the negative repercussions that poverty bears for peace. Besides being an insult to the inner dignity of human person, «poverty is often a contributory factor or a compounding element in conflicts.»³⁵ It harbors a threat to developing a culture of harmony and peace. As in the previous messages, the explanatory part clarifies that poverty is not to be reduced to the lack of material goods. There are also non-material forms of poverty: marginalization, affective,

31. Ibid., § 9.

32. Ibid., §§ 10–13.

33. Ibid., § 13.

34. Ibid., § 14.

35. Benedict XVI, 2009, *Fighting Poverty to Build Peace*, § 1.

moral and spiritual poverty, moral underdevelopment, cultural impediments, externally imposed poverty, pandemic diseases, lack of respect for the transcendent dignity of the human person, etc. All these are forms of poverty.

The intent of the message is to call for a global solidarity, that can adequately address the different parameters of these forms of poverty. Moreover, the fight against poverty enumerates five different areas of concern: first is the proper understanding of the causes of poverty, second the area of pandemic diseases (AIDS, malaria, tuberculosis); third, child poverty, since children are the most vulnerable victims of poverty; fourth, the relationship between disarmament and development; fifth, current food crisis which exposes a great number to shortage of food and cause malnutrition while other live in opulence.

Confronting these challenges, the message sees the necessity of a «common code of ethics» and «a stronger sense of global solidarity between rich and poor countries, as well as within individual countries, including affluent ones. This means a “form of globalization directed towards the interest of the whole human family.»³⁶ In this view, international commerce and finances are to be regulated by an ethical code of conduct that fight against poverty. He writes:

If the poor are to be given priority, then there has to be enough room for *an ethical approach to economics* on the part of those active in the international market, *an ethical approach to politics* on the part of those in public office, and an *ethical approach to participation* capable of harnessing the contributions of civil society at local and international levels.”³⁷

1.1.5. 2010 WDP Message: If You Want to Cultivate Peace, Protect Creation

The relation between world peace and ecology has already been mentioned more than once in the early messages. Paragraphs 7–8 of the 2008 WDP Message state that the earth is the home of the human family and for this it has to be protected and cultivated with freedom and responsibility. The present message was issued when Heads of States and Governments were gathering in Copenhagen for the Summit on Climate Change. It can hence be looked at as the Pope’s contribution to that meeting, a contribution that stresses the religious dimension of ecology. In fact, he starts with a theological foundation for ecology. Creation is a work of God and a divine gift, «essential for the pacific co-existence of mankind.»³⁸ Additionally, «God has destined the earth and everything it contains for

36. Ibid., § 8.

37. Ibid., § 12.

38. Benedict XVI, 2010, *If You Want to Cultivate Peace, Protect Creation*, § 1.

all peoples and nations.»³⁹ It is however threatened by human neglect and overexploitation. «The environment must be seen as God's gift to all people, and the use we make of it entails a shared responsibility for all humanity, especially the poor and future generations.»⁴⁰

It is as an «expert in humanity,» that the Church calls attention to the ecological crisis, that it is, the disruption of the relationship between the Creator, human beings and the created order. This disruption is manifest through phenomena such as climate change, desertification, deterioration and loss of productivity in vast agricultural areas, the pollution of rivers and aquifers, the loss of biodiversity, the increase of natural catastrophes and the deforestation of equatorial and tropical regions. A new moral solidarity is needed to address the unfolding of this crisis. The solutions to look for should be those dictating «a *profound, long-term review of our model of development,*» a «*profound cultural renewal;*» a *rediscovery «of values which can serve as the solid basis* for building a brighter future for all,» «a lifestyle marked by sobriety and solidarity.»⁴¹

Parts of the solution to ecological crisis are the implementation of the principle of subsidiarity and a greater sense of intergenerational solidarity. The exploitation of non-renewable resources should be regulated so that the next generations inherit from the leg that past generations handed to us and which had enriched our existence. The principle of intergenerational solidarity must equally apply to international community, to multinationals compelling them to erect strategies that while satisfying their present in natural resources, they also think of future generations. A common plan of sustainable development should be erected. This should include «a world-wide redistribution of energy resources, so that countries lacking those resources can have access to them» and «the adoption of a model of development based on the centrality of the human person, on the promotion and sharing of the common good, on responsibility, on a realization of our need for a changed life-style, and on prudence, the virtue which tells us what needs to be done today in view of what might happen tomorrow.»⁴²

Civil societies, NGOs and especially the media should strive to raise awareness and information regarding ecological issues and so raise a greater sense of ecological responsibility. Part of these efforts go to the encouragement of the international community's efforts aimed at ensuring «disarmament and a world free of nuclear weapons, whose pres-

39. Ibid., § 7.

40. Ibid., § 2.

41. Ibid., § 5.

42. Ibid., § 9.

ence alone threatens the life of the planet and the ongoing integral development of the present generation and of generations yet to come.»⁴³ Before concluding, Benedict XVI takes an opportunity to offer a needed clarification: namely the apprehension that a confused responsibility to ecology leads to erroneous behavior. He explains:

There exists a certain reciprocity: as we care for creation, we realize that God, through creation, cares for us. On the other hand, a correct understanding of the relationship between man and the environment will not end by absolutizing nature or by considering it more important than the human person. If the Church's magisterium expresses grave misgivings about notions of the environment inspired by ecocentrism and biocentrism, it is because such notions eliminate the difference of identity and worth between the human person and other living things.⁴⁴

1.1.6. 2011 WDP Message: Religious Freedom, The Path to Peace

The message opens by deploring the violations and absence of religious freedom in many corners of the world. «This situation is unacceptable, since it represents an insult to God and to human dignity; furthermore, it is a threat to security and peace, and an obstacle to the achievement of authentic and integral human development.»⁴⁵ These forms of violence result from two opposed trends that equally compromise and even negate religious freedom. On the one hand, secularism marginalizes religion and confining it to the private sector. On the other hand, fundamentalism deforms religion by attempting to impose it upon every one by force. What is religious freedom then? Benedict XVI explains its nature as follows:

[Religious freedom] expresses what is unique about the human person, for it allows us to direct our personal and social life to God, in whose light the identity, meaning and purpose of the person are fully understood. To deny or arbitrarily restrict this freedom is to foster a reductive vision of the human person; to eclipse the public role of religion is to create a society which is unjust, inasmuch as it fails to take account of the true nature of the human person; *it is to stifle the growth of the authentic and lasting peace of the whole human family.*⁴⁶

A situation where religious freedom is respected is one in which each person is able freely to exercise the right to profess and manifest, individually or in community, his or her own religion or faith, in public and in private, in teaching, in practice, in publications, in worship and in ritual observances.

43. Ibid., §§ 10–12.

44. Ibid., § 13.

45. Benedict XVI, 2011, *Religious Freedom, The Path to Peace*, § 1.

46. *Ibidem*.

Other explanations offered regarding religious freedom state that it is a right «rooted in the very dignity of the human person.»⁴⁷ It is also said to be «at the origin of moral freedom.» It hence sets the breeding ground for mutual respect, for «freedom and respect are inseparable» since «in exercising their rights, individuals and social groups are bound by the moral law to have regard for the rights of others, their own duties to others and the common good of all.»⁴⁸ Religious freedom is, also presented as the achievement of a sound political and juridical culture for it enables each individual to actualize his or her essential good.

Wherever religious freedom is effectively acknowledged the dignity of the human person is respected at its root, and through a sincere search for the true and the good, the moral conscience and the institutions and civil coexistence themselves are strengthened. Religious freedom is therefore a privileged path for building peace.⁴⁹

The messages states further that *religious freedom is not the exclusive patrimony of believers, but of the whole family of the earth's peoples*. As an essential element of a constitutional state; it cannot be denied without at the same time encroaching on all fundamental rights and freedoms, since it is their synthesis and keystone. He writes:

[Religious freedom] is the litmus test for the respect of all the other human rights... it favors the exercise of our most specifically human faculties, it creates the necessary premises for the attainment of an *integral development* which concerns the whole of the person in every single dimension.⁵⁰

The very explanation of the nature of religious freedom as rooted in the equal and inherent dignity of man and oriented toward the search for «unchangeable truth,» justifies the clarifications that it should not be used to promote fundamentalism, fanaticism, relativism, syncretism or any other phenomenon not coherent to the search for the Truth and the truth of man. These distortions are opposed to the dignity of man and to the search for truth. They equally hinder religious freedom and hence do not contribute to peace building.

The exploitation of religious freedom to disguise hidden interests, such as the subversion of the established order, the hoarding of resources or the grip on power of a single group, can cause enormous harm to societies. Fanaticism, fundamentalism and practices contrary to human dignity can never be justified, even less so in the name of religion. The profession of a religion cannot be exploited or imposed by force. States and the various

47. Ibid., § 2.

48. Ibid., § 3.

49. Ibid., § 5.

50. *Ibidem*.

human communities must never forget that religious freedom is the condition for the pursuit of truth, and truth does not impose itself by violence but by the force of its own truth.⁵¹

As to the relation between the exploitation of religion for disguised interest, he adds that:

the same determination that condemns every form of fanaticism and religious fundamentalism must also oppose every form of hostility to religion that would restrict the public role of believers in civil and political life. It should be clear that religious fundamentalism and secularism are alike in that both represent extreme forms of a rejection of legitimate pluralism and the principle of secularity. Both absolutize a reductive and partial vision of the human person, favoring in the one case forms of religious integralism and, in the other, of rationalism. A society that would violently impose or, on the contrary, reject religion is not only unjust to individuals and to God, but also to itself.⁵²

Civil and religious institutions are called to engage a *healthy dialogue* aimed at an integral development of the human person and social harmony. Benedict XVI writes:

In a globalized world marked by increasingly multi-ethnic and multi-religious societies, the great religions can serve as an important factor of unity and peace for the human family. On the basis of their religious convictions and their reasoned pursuit of the common good, their followers are called to give responsible expression to their commitment within a context of religious freedom. Amid the variety of religious cultures, there is a need to value those elements which foster civil coexistence, while rejecting whatever is contrary to the dignity of men and women.⁵³

The call to mutual and respectful religious dialogue is for most addressed to the leaders of the great religions. In virtue of the position, influence and authority they are entrusted in their respective communities, they can lead their members to cooperate with other religious communities for the common good. Moreover Benedict XVI warns that relativism and religious syncretism are not advisable ways to promoting the common good which religious dialogue is to foster.⁵⁴ What instead should be faced are the «more sophisticated forms of hostility to religion» that foster hatred and prejudice.⁵⁵ The protection of religion is achieved by «defending the rights and freedom of religious communities. The leaders of the great world religions and the leaders of nations should therefore renew their commitment to promoting and protecting religious freedom, and in particular to defending

51. Ibid., § 7.

52. Ibid., § 8. The message to the pilgrims in the commemoration of the 25th Anniversary of the 1986 Assisi Prayer for World Peace, held on 27 October, 2011 pinpointed again these dangers.

53. Ibid., § 10.

54. Ibid., § 11.

55. Ibid., § 13.

minorities; these do not represent a threat to the identity of the majority but rather an opportunity for dialogue and mutual cultural enrichment.»⁵⁶

The conclusive paragraph, invites all to become peacemakers by standing for religious freedom. This freedom is in fact said to be «an authentic weapon of peace.»⁵⁷ As in the previous messages, it also concludes with a Christian inclusivist view of peace.

Peace is a gift of God and at the same time a task which is never fully completed. A society reconciled with God is closer to peace, which is not merely absence of war or the result of military or economic supremacy, much less deceptive ploys or clever manipulation. Rather, peace is the result of a process of purification and of cultural, moral and spiritual elevation involving each individual and people, a process in which human dignity is fully respected.⁵⁸

1.2. *Considerations on the Six Messages*

The first observation to note about these messages is about its addressees. Their list is made in a wide and inclusive manner but which, at the same time, respect the unique identity of each of the categories of the addressees. The messages are addressed to the Catholic Faithful, to Christians, to Followers of Other religious traditions, to people in the governments, to all people of good will. The content of each message takes awareness of these categories and calls upon each one to respond in accordance to his or her status.

Second, regarding the content, clarification of the terms takes an essential place in the messages. This is to ensure that all move from common mental understanding of what is being proposed. It is fundamental that a platform be established beforehand and that from thereon, each be invited to make his or her contribution. What is observable at this point is the strive to ensure the widest and most essential definition of the term. Peace for instance, is defined as the deepest aspiration of human nature, a definition that nobody might refute. However, there is a «theological tuning in effect» that accompanies this effort of definition and which we will address later in the assessment of the theological model fostered by these messages.

Third, despite the specific tones and themes developed in each message, there are constants flowing throughout the messages: condemnation of any kind violence, refutation of arms race, including the proliferation of nuclear powers, the erroneous conviction of securing peace and solving conflicts through violent means. The appeal insists that peace is a matter of consequence that necessitates the implication of everybody.

56. *Ibidem*.

57. *Ibid.*, § 15.

58. *Ibidem*.

2. The Underlying Theological Frame of the Messages

The content and the constant appeal to religious leaders and people of good will in the messages explored above are part of the history of Catholic inter-religious relations. According to Michael Barnes, the main question in the history of inter-religious relations is: «How Christians committed to a vocation which is nothing if not prophetic are to practice an ethic which would take seriously a responsibility for the peace and harmony of all God's creation.»⁵⁹ Moreover, this question has been very much debated among Christian thinkers. It was at the basis of theology of religions which Dupuis claimed to have started in the early 1970s⁶⁰ as a positive and continued interpretation of the positive assessment the Catholic Church made of other religions during the Second Vatican Council. The Declaration *Nostra Aetate* and *Dignitatis Humanae*⁶¹ are still two landmarks of this shift. The former recognizes «other religions» as committed paths to the struggle of answering the religious quests and riddles of the human situation and adds that «the Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions» (NA 2). As for the latter, *Dignitatis Humanae* elaborated the foundation for the freedom of religion. It states that all persons have a right to religious liberty and that freedom of religion is a right inherent to the dignity of the human being. Moreover, all persons must be free to seek the truth without coercion.

The search for the answer to the question of the interpretation of inter-religious actions developed different theories and paradigms. The most known is the simplified threefold paradigm that Hick proposed and which is known as «exclusivism,» «inclusivism,» and «pluralism.»⁶² Exclusivism has been associated with a Church or a religion's self-referential claims to possess truth and saving grace. The analysis of the models argue that these claims generated and sustained the complex of superiority that in the past characterized the Christian mistreatments of other religions. It partially salutes the progress made by the inclusivist attitude, noting the efforts of recognizing the «otherness» of other religion and the willingness to cooperate and collaborate with them. It is however critical to the tendency of remaining self-referential as not prompting the fair-play expected to rule the interaction among religions. Those intending to overcome those limits suggested

59. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5.

60. Dupuis refers to V. Boublik's *Teologia delle religioni* (Rome: Studium, 1973) as the most «extensive study». See J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 2–3.

61. The new impetus that were to affect the assessment and the Church's interactions with other religions are found in the declarations *Nostra Aetate* and *Dignitatis Humanae*.

62. J. Hick, *The Interpretation of Religion* (London: Mcmillan, 1989), 233ff.

various answers but which are rooted in the affirmation of a normative religious pluralism.⁶³ The nuanced attentions and criticisms which surrounded the understanding and interpretation of those models confirm the diversities of tendencies and convictions. The debates dominating the field of theology of religions have had their implications on the assessment of interactions among religions. Nonetheless, theology sustaining inter-religious dialogue remains a delicate field. Those venturing in it, are continuously required to justify their understanding of religions, what can be expected from their interactions, and how the goals of interreligious dialogue can be achieved.

2.1. Between «Exclusivism,» «Inclusivism,» and «Pluralism»

In Vatican II, a shift was made from exclusivist claims to a more accommodating inclusivist paradigm. What has to be clarified in the light of the messages of WDP is whether the openness created by this shift crafts the conditions for a «normative or liberal religious pluralism.»

Benedict XVI, the author of the WDP messages, is very much informed and aware of the problem. In fact previous to his election as pope, he had continuously called the attention of theologians to the danger of doctrinal relativism inherent to the adoption of a liberal interpretation of religions. This is the core concern of *Dominus Iesus*.⁶⁴ It intended to clarify the boundaries for Catholic theologians who are expanding their creativity in theological field of religions. Once margins were clear, violators could easily be called up.⁶⁵ The insistence on truth and the call to resist relativism in the messages are still a

63. The most outspoken claim form of this trend was the «normative pluralism» or «liberal pluralism» that Knitter and Hick were fostering in their *Myth of Christian Uniqueness*. See J. Hick and P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness* (London: SCM, 1987).

64. J. Ratzinger, Congregation of the Doctrine of Faith, *Dominus Iesus: Declaration on the Unicity and the Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html>.

65. Jacques Dupuis is an example of those called to justify their thinking thought to be permeated with the yeast of pluralism. Dupuis was a prolific writer and an authority in the field of theology of religions. What sparked suspicion regarding his thought was not only his *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* but mostly the idea that he could find a biblical foundation for a religious pluralism in principle. Accordingly, religious pluralism in principle is based on the immensity of a God who is Love and communication. Dupuis who in his defense of the suspicion brought towards his system proposed «an inclusive pluralism or a pluralist inclusivism» pointed at *Heb 1:1* as the biblical foundation for his claim. He wrote: «God has spoken “in many and various ways” to humankind before speaking his decisive word “through the Son”, the one who is the Word. We conclude that all peoples are “peoples of God,” and that they all live “under the arc of the divine covenant.” At every step God has taken the initiative in the encounter between God and human beings. This is why it seems that it can and must be said that the world’s religious traditions

reminder of the necessity to be aware of the margins. In addressing the participants in the 10th Plenary Assembly of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue on 7 June, 2008, he first called their attention on the great proliferation of interreligious meetings around the world, mentioning that the phenomenon called for discernment. Only after this, he acknowledged that «interreligious collaboration provides opportunities to express the highest ideals of each religious tradition.»⁶⁶ But could this insistence and warning mean that the doors to religious dialogue were shut, or inaccessible to the Catholics? If not, what justifications to give to the many exchanges, messages and addresses Benedict XVI has shared with people of other faith traditions?

2.2. *Benedict XVI's Model of Religious Dialogue*

Benedict XVI has in different ways proven his interest and commitment to religious dialogue in different ways. Promoting healthy interactions among religious is highly remarkable on his agenda. The topic is part of the content of his messages and addresses, his homilies and reflections shared with his interlocutors of all social and religious ranges. Moreover, the agenda of his trips provides always meetings with leaders of other religions, visits and recollection in their religious venues (temples, mosques, synagogues); exchanges with scholars and representatives of other religions on religious issues.⁶⁷ All these exemplified his personal commitment to promoting dialogue among religions. But on which ground are these being carried out?

The pattern observable in the Benedict XVI's dialogic engagement unveils constants which on the one hand confirms a shading away from exclusivist claims and on the other hand a rejection and condemnation of liberal and relativistic approach to religions. The two components are held together through a dynamic consisting in focusing on areas and levels where humanity can be united while stressing at the same time, the perspective of his own religious tradition. At times, the application of this pattern requires subtle

are “ways” or “routes” of salvation for their followers. They are such because they represent “ways” traced by God himself for the salvation of human beings... The world's religions are in themselves “gifts of God to the peoples of the world,” the foundation for a religious pluralism in principle” as understood here need not to be sought far away.» See J. Dupuis, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001), 254.

66. Benedict XVI, *Address to Participants in the 10th Plenary Assembly of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue*, 7 June, 2008.

67. During his visit to the USA on April 15–20, 2008, he met 200 religious leaders, among whom Jewish, Moslem, Buddhist, Jain and Hindu. He addressed them regarding the theme of «Religions Working for Peace.» His visits to Germany, to Turkey, to Israel had provided for similar occasions while the itinerary of his trip to Benin envisages a visit to the Voodoo Museum.

adaptation. For instance, the screening of the audience, so as there can be a general way of addressing the common concern with some applied specifications. In fact the solid theological justifications of an exhortation are directly addressed to the Christians, while they are only information for «men and women of good will.»

Another observation with Benedict XVI's dialogic approach is very much in line with the second aspect mentioned here above: a clear commitment to be rooted in the Catholic Tradition. Openness and acceptance of the «other» does not mean self-denial, compromising ones' roots and values. It is instead accepting to look deep in one's tradition, to recognize its richness and limits, to be ready to amend for the failures and to be willing to enrich it with impetus brought by encounter.⁶⁸ Benedict XVI has clearly demonstrated his commitment by inscribing himself in the Church's Tradition, abiding by the guidelines of the Church councils and models of his predecessors.⁶⁹

Rooted in Tradition (that of the Church especially Vatican II, his predecessors popes), the messages actualize the a spirit of inclusive openness of Vatican II. Moreover they transmit a fidelity to the European philosophical tradition which since the beginning had bound the essence of dialogue to the quest of truth. Greek philosophy describes dialogue as a process of questions and answers leading to the uncovering of the truth. Dialogue is hence a journey from ignorance to truth, an unveiling of ignorance through the

68. During the pilgrimage for truth and peace held to commemorate the 25th Anniversary of the Assisi Prayer for World Peace, Benedict XVI who reminded religious leaders about the necessity to make peace building the core of interreligious dialogue, acknowledged that in the past the Catholic Church has not always been a good example. «As a Christian, I want to say at this point: yes, it is true, in the course of history, force has also been used in the name of the Christian faith. We acknowledge it with great shame. But it is utterly clear that this was an abuse of the Christian faith, one that evidently contradicts its true nature. The God of whom we Christians believe is the Creator and Father of all, and from him all people are brothers and sisters and form one family.» See Benedict XVI, *Address at Assisi*, 27 October, 2011.

69. This could well be observed in the messages. They are built on a strong solid biblical background, backed with a solidly documented reference to Church documents and papal pronouncements. One of these, not specifically mentioned and yet which has shaped the content and format of the WDP message tradition is John XXIII's Encyclical *Pacem in Terris*. It was the first Roman Catholic document addressed to the entire human community and to use the term «and to all men and women of good will,» a sign of openness and inclusion that have passed on to all succeeding encyclicals and papal messages. This encyclical emphasized that «The world will never be the dwelling place of peace, till peace has found a home in the heart of each and every man, till every man preserves in himself the order ordained by God to be preserved.» (*Pacem in Terris*, § 164). Its impact was crucial and could be traced in other Vatican II documents, namely, *Gaudium et Spes*, *Nostra Aetate*, *Unitatis Redintegratio*, and *Nostra Aetate*, documents most quoted in the messages analyzed. The full text of *Pacem in Terris* can be found at : John XXIII, *Peace in the World - Pacem in Terris*. 11 April 1963, at <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html>.

mediation of a process of questions and answers. Moreover, the additional clarification of Benedict XVI is that dialogue does not merely to be adopted as a «method of uncovering truth but a call to transcendence.»⁷⁰ That transcendence is namely the God that Jesus Christ reveals to humanity, the God who creates the human person in his image and likeness, gives creation and the earth as the home of humanity, inscribes a «grammar» in the human hearts, which if not followed humanity cannot live in peace, etc.

3. Conclusion

In a nutshell, Benedict XVI's WDP Messages presents peace as the deepest longing of every man and woman, as a fundamental human good inscribed in the dignity that God, the Creator endowed to the human person. For this reason its promotion and protection must concern everybody. The conditions for building a culture of peace passes first by the right understanding of peace and mostly of the human person, whose heart is the dwelling of peace, whose family is the cradle and first school of peace. It also requires abiding to natural law, which is the grammar God has inscribed in the human heart and which when followed secures peace. It also calls for a commitment to protect environment, the earth which is the home of the human family. The achievement of peace also calls for a resolve to denounce and oppose the lies, weak visions which undermine the establishment of real peace. These are fanaticism, secularism, relativism, convictions of assuring peace by arms race etc. Finally it passes by the engagement of every individual, in accordance to the prestigious and trustworthy guidance found in his religious tradition, culture or the demands of his social status, etc. Working for peace is one of the areas that calls for collaboration and cooperation of religions.

Interreligious interactions put at stake the personal identities of the dialog partners. The challenge is about insuring that interaction does not lead to syncretism or the annihilation of the specificities of the dialog partners. The philosophical question at each interreligious encounter is about the possibility of a neutral way, or a grey area shared by all religions, and can hence be claimed by each religion without fully absorbing its unique features. In fact, identity is made of the intertwining of two facets. An outer, by which a thing, a person, an organization is related to the other and an inner and secluding facet. It is in virtue of the latter that uniqueness is claimed. Yet, what makes a person, a thing or an organization irreducible to the «others» is the balanced intertwining of the two.

70. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), 20.

Healthy interactions among religions should endeavor to keep a balanced display of these two facets. In certain way, the pluralist model of religious interaction thinks to better safeguard the identities of religion. In fact, it emphasizes the need of a common footing of dialogical partners. But by radicalizing that claim, it also undermines the possibility of dialogue itself because the positions becomes either too morbid or too absolute so much that there is no room for the flexibility and concession deemed for a mutually enriching encounter.

The question: «What can people of different religious denominations do together in due respect to each other's tradition and which benefits to the entire human family?» is about the goals and the methods (manners) of interreligious dialogue. By calling attention on the areas in which all true religions can collaborate and by insistently clarifying the Catholic position, Pope Benedict XVI is shedding a model of the parameters enabling healthy interactions among religions. Religions must come together to address those issues which pertain to their essence and address them in ways that are proper to each tradition. Peace and all that inhere to its realization are of that realm.⁷¹

PRIMARY SOURCES

Benedict XVI World Day of Peace Messages 2006–2011.

SECONDARY SOURCES

Barnes, Michael

2002 *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dupuis, Jacques

2002 *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

1997 *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, Books.

Hick, John

1989 *The Interpretation of Religion*. London: Mcmillan.

Hick, John and Knitter, Paul eds.

1987 *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Knitter, Paul

2002 *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

1985 *No Other Name? A Critical Study of Christian Attitudes toward Other Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

71. Batairwa K. Paulin is a Xaverian Missionary who is working and lecturing in the field of interreligious dialogue in Taiwan.

Cultura e società



In vista del Convegno Saveriano sulla Missione

FRANCESCO MARINI

Theological Views on Religion and Cultures

AIMÉ MITENGEZO

In vista del Convegno Saveriano sulla Missione

FRANCESCO MARINI

Non ho visto finora molti interventi in preparazione al prossimo Convegno sulla Missione e temo che ci si arrivi impreparati. Vorrei dare il mio piccolo contributo, esaminando soprattutto i testi che serviranno come traccia per il suo svolgimento e cioè il *Programma* (PR) e l'*Instrumentum Laboris* (IL), nella speranza di una ricerca corale nel Convegno stesso.

1. La prima cosa che mi sembra chiara è la differenza tra il PR e l'IL. Il PR è aperto, stimolante, disponibile a nuove posizioni... mentre IL mi sembra che abbia le conclusioni prima ancora di aver fatto il discorso. Temo che i due testi non si incontrino, se non forzatamente. E non vedo come, seguendo il PR, saranno affrontate le tematiche presentate nell'IL.

2. Nel PR al momento di esaminare «la missione oggi nella nostra famiglia», l'uso dei sinodi continentali può essere un po' restrittivo. Quei sinodi non hanno detto tutto e soprattutto non hanno detto varie cose che sono rilevanti per l'attualizzazione della missione. Vedi per es., per il sinodo sull'Asia, *The Future of Asian Churches* edito da Kroeger e Peter Phan (dovrebbe esserci anche in italiano...). I sinodi come sono fatti attualmente hanno dei limiti strutturali e metodologici che li rendono inadatti a raggiungere qualcosa di nuovo.

3. Sempre nel PR la scelta delle tematiche emergenti si può anche accettare (ma sarebbe stato meglio vedere quali il Convegno avrebbe fatto apparire), ma occorrerebbe poi trattare quei temi senza restrizioni. Non mi sembra promettente il fatto che ognuno di quei temi abbia già un relatore (il quale ovviamente ha già cominciato a preparare il suo intervento), a meno che il loro compito sia appunto quello di richiamare l'attenzione e concentrarla... avviando così a una nuova sintesi.

Ma le mie incertezze più grosse si riferiscono all'IL.

4. La sua struttura, l'ordine degli argomenti, non mi pare chiaro, mi sembra troppo generico, dispersivo. Di conseguenza, si rischia di fare poi una foto sfocata. Per es., la divisione in due parti (Ambientazione e Tematiche), non è coerente. L'ambientazione non è solo descrittiva, affronta già tematiche decisive; ci sono ripetizioni tra i temi trattati nelle due parti; la molteplicità degli argomenti rischia di considerarli tutti egualmente importanti...

5. L'obiettivo non è sempre chiaro e consistente. Si afferma che i cambiamenti «richiedono una nuova figura di saveriano» (p. 9), ma poi ci si ferma sul «che cosa fare», sul «come»... Si vuol cogliere lo «Spirito del ripartire» (p. 8), ma poi si rischia di bloccarsi sui problemi «conseguenti» invece che sulle condizioni della nuova partenza...

6. Il metodo, soprattutto, non è costante. In qualche caso è eccellente, come nel punto sulla vocazione missionaria ad extra (p. 12, ma vale anche per il grande tema della teologia della missione a p. 14...), dove si presenta la tradizione, si sviluppano nuovi aspetti (ciò che non è fatto in altre parti che pure lo meriterebbero) ma poi, sfortunatamente, non ci si lascia interpellare dalle nuove situazioni, ma si ripete semplicemente la posizione tradizionale. Inutilmente allora vengono presentate le novità se esse non entrano in simbiosi con la tradizione e non producono qualcosa di nuovo... Ognuno dei punti dell'IL, secondo me, dovrebbe richiamare i dati della nostra tradizione, presentare gli elementi nuovi (e ce ne sono in ogni campo) e poi lasciare che il Convegno arrivi alla nuova sintesi e non presentarla già fatta nel IL.

7. Le citazioni dei testi della *Cosuma*, non mi sembra che aiutino. Appesantiscono il testo e non offrono aspetti nuovi: sono di pura conferma. Mentre il convegno deve cercare, non confermare. Può darsi che debba confermare e può darsi che debba cambiare...

8. L'ultimo punto che vorrei toccare è il pericolo nel quale può incorrere il Convegno e cioè orientare il tutto al rinnovamento e alla conversione personale. Molti testi del Magistero, soprattutto recente, inducono a questa conclusione. Ma penso che sarebbe un errore. La conversione personale o la santità è fondamentale: dice la riuscita della vita di una persona (e non c'è nulla di più importante per una persona). Però la riuscita dalla missione, non dipende primariamente dalla santità personale, ma dal messaggio che si annuncia, dalla sua qualità, rilevanza... Da questo punto di vista, la testimonianza della Chiesa, la sua immagine insieme all'immagine di Dio, della religione e della vita che la condizionano, sono molto più importanti dell'esempio del singolo. Purtroppo è in auge oggi nella Chiesa la tendenza contraria: si carica così l'individuo in maniera sproporzionata, gettando pesi sulle spalle invece che liberazione e si resiste al rinnovamento strutturale, molto più significativo e urgente. Occorre che la riforma avvenga, come dicevano gli antichi, *in capite et in corpore*, nella struttura e nelle persone, nella visione e nella testimonianza... ma in modo tale che appaia che l'importante è il messaggio non il messaggero e che la distanza tra Vangelo e annunziatore è inevitabile e quindi fa parte del messaggio stesso la confessione della nostra (ecclesiale, congregazionale...) inadeguatezza. La *confessio fidei* comporta la *confessio peccati* (anche qui, ancora una volta, non primariamente personale, ma strutturale — e quindi la *confessio misericordiae* e tutto

ciò fa della comunità cristiana un *sacramentum reconciliationis*). Senza questa umiltà, si sposta indebitamente lo sguardo dell'osservatore dal Vangelo alla Chiesa, dalla missione alla Congregazione, dalla forza innovativa della Parola alla ristrettezza delle nostre parole e realizzazioni...

La mia conclusione è che il PR e l'IL offrono molto materiale (forse fin troppo), ma poco organizzato, per cui occorrerà che il Convegno stia attento a impegnarsi sui temi grandi, sulle questioni fondamentali, senza timore di porre domande (le quali tra l'altro sono già nella congregazione e nelle teste dei confratelli e quindi è inutile nasconderselo) e lasciandosi condurre dove lo Spirito soffia. Dalla chiarificazione delle questioni più serie non sarà poi difficile trarre applicazioni sulle conseguenze. Può anche darsi che il Convegno non riesca a decidersi su qualcuno degli orientamenti importanti; non fa niente. Lo lasci pure al Capitolo o al futuro. Sarebbe già una gran cosa se esso arrivasse alla chiara comprensione delle possibili alternative con le loro ragioni e le loro conseguenze e offrire questo materiale alla riflessione della Congregazione per l'eventuale decisione sugli orientamenti futuri. Non la inconcludenza sarà il pericolo di questo Convegno, ma la irrilevanza¹.

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

Theological Views on Religions and Cultures

AIMÉ MITENGEZO

From 21 to 23 July 2011 Loyola School of Theology hosted a Forum on the topic «Theological Views on Religions and Cultures.» It was organized in conjunction with the Center for Christianity and Interreligious Dialogue of Heythrop College of London. Here is given a report-summary of three speakers, respectively, Fr. Martin Generi (Dominican), Fr. Rocco Viviano (Xaverian Missionary) and Fr. Gianni Criveller (PIME). The report does not claim to be exhaustive, but tries to convey the focal points of what was addressed.

Against or for Gentiles? Thomist Approaches to Theological Engagement with Non-Christian Religions and Its Relevance for Contemporary Christianity

Against or for Gentiles? This is the dilemma that Fr Martin Generi wanted to address with the assembly, digging into the Thomist framework for Dialogue between Philosophy and Theology.

The author of *Summa contra Gentiles* engaged himself in a battle of bringing philosophical doctrines into the service of faith, in an era when the debate on the relationship between faith and reason put people in opposite camp and at time when some thought that theology and philosophy were diametrically opposed.

He held that «we can use philosophy in sacred teaching in three ways. *First*, to demonstrate those things which are proved by natural reason about God, such as that God exists, that God be one and other such things proved either about God or about creatures in philosophy, which faith supposes. *Second*, to make known through certain likenesses those things which are of faith, just as Augustine in the book about the Trinity uses many likenesses taken from philosophical doctrines to make manifest the Trinity. *Third*, to resist those things that are against the faith whether by showing them to be false or by showing them to be not necessary» (*On Boethius' De Trinitate*, 1.2.3, *responsio*).

In his argumentation, Thomas Aquinas used an image that sends us back to the biblical event at the «wedding of Cana» and provides us a model from which any Christian endeavor in the field of dialogue may take shape, even today: *turning water into wine*. For him the relationship between theology and philosophy can be seen as turning the water of philosophy into the wine of theology. He wrote: «Besides, secular wisdom is frequently

represented in Scripture by “water”, but divine wisdom through wine... It can, however, also be said that when one of two things passes over into the domain (*dominium*) of another, it is not reckoned to be a mixture, except when the nature of both is changed. Whence, those who use philosophical doctrines in theology (*sacra doctrina*) by bringing them into the service of Faith, do not mix water with wine, but change water into wine» (*BDT 1.2.3 obj.5 & ad.5*).

Thus, convinced that «faith» is not opposed to «reason», but perfects it, Thomas sees in this process of dialoging not a mixture but both continuity and transformation. By this, his merit was that he didn't make Christianity fit into Greek or Arab philosophies, but just the opposite. He made Greek (and Arab) philosophies fit into Christianity.

Thomist Encounter with Asian Religions: Turning Water into Wine

How can this Thomist model of «turning water into wine» be of help in facing the challenges and difficulties encountered in the field dialogue with other religions, especially here in Asia? To avoid working in abstract, the speaker took a specific case, the Christian-Hindu dialogue. In the encounter of these two religions, some theologians defended the thesis that Vedanta was incompatible with Christianity, especially because it appeared to be pantheist. But there are some others, among them Raimon Panikkar and the Jesuits' representatives of the so called «Calcutta School» (Pierre Johanns, Richard de Smet, David Burrell, etc.), who intently ask whether there was any way of turning the «water» of Vedanta into the biblical «wine», as far as the different schools of Vedanta are taken into account.

The latter support that the standard teachings of Advaita Vedanta (one of the three schools of Vedanta) are compatible with Christian basic teachings and that there can be thus a common ground from which the water of Vedanta can be change into the wine of Christianity. The Advaita Vedanta teaches, in fact, that Brahman is without attributes and ineffable, impersonal consciousness and the only thing that ultimately exists; it also professes that non-material conscious soul in each human being is identical with Brahman, and that the goal of human life is to know Brahman and to know the identity of the self with Brahman, and so on.

Turning Water into Wine: Christianity and the Transformation of Asian Religions Within Themselves

In this process of «turning water into wine», there is a mutual fecundation, a mutually enriching process. For instance, many argue that Vedanta stands as a challenge to the

Western dualistic theology that separates the world from God. Besides, Hinduism and Buddhism may enrich our Christian way of praying, as well. One may think, for instance, of the Buddhist meditation and the like. On the other hand we also discover that Hinduism and Buddhism have used Christian teachings to respond to the challenges of present time, hence we could witness the birth of Hindu Renaissance and of Engaged Buddhism.

More concretely, this can be seen, in the Hindu World, in the figure of Mahatma Gandhi and his idea of non-violence. Gandhi used the term *ahimsa* which is not merely a negative state of harmlessness (as a Hindu would understand it) but a positive state of Love, a state of «doing good» even to the evildoer. We also witness a socially engaged Buddhism, promoted by Buddhist monks themselves. One can see this in his Holiness, the Dalai Lama (1935–).

In brief, we see an undeniable Christian impact on Buddhism and Hinduism, transforming their waters into wine, without changing Buddhism or Hinduism into Christianity, but helping them somehow to become pertinent and relevant in the modern world.

The Thomist Model and the Three Dialogues in Asian Context

The Vietnamese Catholic theologian Peter Phan said that the future of Asian Christianity in bearing witness to the Kingdom of God could be envisaged in the threefold dialogue: dialogue with Asian Religions, dialogue with Asian cultures and dialogue with Asian poverty.

In connection to this we can infer that the Thomist model of «turning water into wine» gives us a model of continuity and transformation resulting in model of dialogue: a) Dialogue with poverty, as one of liberational challenge, i.e. changing the water of misery into the wine of life as intended by God; b) dialogue with culture, as incarnational transformation, i.e. turning the water of the culture into the wine of the Gospel; c) lastly, dialogue with other religions, as a creative exchange leading into mutual fecundation. In a word, «water into wine» model is an old image but it is still speaking to us today as we reflect on the future of Christianity in Asia. It is at the same time a challenge and ultimately an inspiration for any theological endeavor in the field of Dialogue with other religions and cultures. Beyond doubt, as we can guess without much effort, the Thomist image of water and wine is more for the gentiles than against them.

Benedict XVI and Interreligious Dialogue: The Case of Christian-Muslim Relations

Does Benedict XVI, as a modern Pope and a theologian, contribute to Christian-Muslim dialogue at all, so far, and how? At the beginning of his papacy, Interreligious Dialogue was not part of his priorities. He wanted to work for the unity of Christianity, the unity of the Church eventually.

Thus, the answer to this question is not that easy or one-dimensional. As far as Islam is concerned, Benedict XVI has not written any specific treatise about this religion, save for the few times when he talks about Islam in his books or interviews (*Salt of the Earth*, 1997; *Light of the World*, 2010), in different audiences, speeches and so on. Thus, it is only through a meticulous navigation through all these materials that we may get some solid elements to answer our question.

Islam in the Framework of Ratzinger's Theology of Religions and Challenges

Benedict XVI has been challenging the theology of religions, whose focus has been to try to give an answer to the crucial question: «How non-believers are or can be saved in their religions?» As he tries to show the uniqueness of Christianity, he proposes a new framework, a phenomenological approach of looking into the reality of religions, and to sketch out how the religious spirit of human beings have developed, from «mythical realm» to «monotheism».

The pope stresses the idea that this happens by «revolution» or «evolution». He tries to see the place of Islam in this process, to conclude that Christianity, Judaism and Islam are in a fundamental relationship as they share the same experience of God through Revelation. However, these three religions are to be considered at different level, i.e., in terms of how they understand and articulate this monotheistic revelation. Besides the monotheistic development, the Pope does also express appreciation for the values and the praiseworthy elements that can be found in other Religions.

Moving forwards, Benedict XVI challenges also Islam on several grounds. First of all, he underlines that the lack of homogeneity and of a central authority in Islam makes it difficult to deal with it. Next, he calls the Muslim leaders to clarify Islam stand on the issue of violence. Namely: is violence justifiable on the basis of faith? In his theology of religions it is clear that violence is irreconcilable with religion, it is a distraction of religion, and it is even incompatible with God himself. Thus, the Pope calls for an intra-religious dialogue within Islam itself. For him, the partner of Christian faith in dialogue is the «noble Islam», not the fundamentalist wing of Islam.

The Scope of Christian–Muslim Relations

The Pope believes that there is a theological foundation for Christian–Muslim relations, that is: our common faith in one God and our conviction that all of us are journeying toward Him. In this case, dialogue is not an option for both Muslims and Christians; it is a necessity as it is willed by God. Moreover, Benedict xvi believes that there is also an anthropological foundation to this dialogue, which is the sacredness of life, and God as creator of all. He emphasizes that Christians, Jews and Muslims share the same vocation, which is to be people submitted to God, to be believers. Consequently all of us should be co-seekers of truth, and truth alone, which implies also that sometimes we have to be courageous enough to agree to disagree. Here he challenges Christians involved in Christian–Muslim dialogue who, instead of inviting Muslims at the table of truth, are stuck in trying to redeem the past, by putting all the burdens and mistakes on Christianity alone.

Last but not least, the Pope points out that religious freedom is the necessary precondition for Christian-Muslim dialogue. Religion should not be pushed to the margins nor consider to be dangerous to society, and nobody should be refused the right to change his/her religion. He singles out the difficulties arising from the «non-separation of politics and religion» as professed by Islam, together with the absolute demands of the Koran. Islam in fact does not allow a pluralistic social environment, because Islam considers itself being the perfect religion. Consequently, *shari'a* and the islamization of a society are seen by a good number of Muslims as the will of God, and that cohabitation with different religions is just a temporary stage.

Conclusion: Does the Pope Contribute to Interreligious Dialogue at All?

The answer is both negative and affirmative. On the one hand, the answer is negative because, as said earlier, Benedict xvi does not articulate any theological treatise on Islam, as yet. But on the other hand, we can assert an affirmative response because, undeniably, the Pope takes Islam seriously, while trying to understand the essence of Islam and its claims, and the way it is practiced. Furthermore, he encourages Christians and Muslims to take seriously their Faith and emphasizes that dialogue is not an option but an intrinsic part of being genuine Christian or Muslim.

To Christians involved in Christian-Muslim Dialogue, he sends an invitation to take seriously Islam, to try their best to better understand this religion, and to avoid entering in dialogue with their own image of Islam, which might be somehow deceiving.

He encourages Muslims, as well, to work for the «noble Islam», an Islam that takes

also responsibility of the «false Islam». He urges Muslims to take their responsibility towards the whole of humanity, not just only towards the *Umma*, and to consider the role of reason *vis-à-vis* religion. Finally he invites everybody to differentiate what is true Christianity or true Islam from the false ones.

A Matter of Great Importance:

Early Modern Jesuit China Mission Encountering Religions and Cultures

Inside the very Communist Party's School, in Beijing, lays the tomb of a man, who traveled thousands of miles away from European shores to bring the Gospel to China. He did not have any pre-conceived evangelization strategy on his agenda. Rather, he learned from accidents, mistakes, mishaps and even his opponents. He asked for advice from anybody that Providence put on his path, especially his Chinese friends. The name of this extraordinary man was Matteo Ricci. The fact that his tomb has never been desecrated, even during the revolution, stands as a proof of the high appreciation he won from Chinese people, whom he served.

Upon arrival to China, Ricci and his Jesuit companion Michael Ruggieri realized that in front of them was something worthy their sacrifice. Not only that the population of China was larger than the whole catholic population, in terms of numbers, but also that if they succeeded in converting China, the conversion of surrounding nations would follow as a consequence given the strong influence of this civilization.

The conversion of China was of paramount importance to them. As a start, they had to face two great challenges: first the otherness of China and second the fact that Christianity was seen as a foreign religion. Beyond doubt, China was completely different from other cultures and was hierarchically structured socially. On the top of this, authorities had refused to welcome any missionary, and a threat of death rested upon any Chinese who would do so. Worthy to remember here that Saint Francis Xavier died dreaming to pick up the challenge of clandestinely entering China.

At the very earlier stage of the mission, Matteo Ricci learned to befriend authorities in order to get the permit to preach and baptize. His journey is usually described as an «ascent to Beijing» as he tried his best to move northward dreaming to reach Beijing to meet the Emperor, who eventually was the only one who could grant religious freedom in China.

Evangelization and Accommodation

To meet these new challenges, the Jesuits, in the person of Matteo Ricci, invented what is known as «accommodation». At first, they tried to live and dress like Buddhist monks. «Accommodation» was also a way of taking distance from the complex world of merchants and saying clearly that Jesuits were not businessmen or military spies of Europe, but that they were there for a religious purpose, that they were to be seen as monks, Western monks, so to say. Later on, forced by circumstances, Ricci changed his dressing code and started to dress as Confucian scholars.

In general the missionary policy for East Asia was called «*modo soave*» in Italian, or «gentle way»: a policy that fostered much more dialogue than coercion. Besides that, scholastic theology i.e. belief in the value of «natural revelation» and also «positive revelation», were essential tools in this effort to evangelize.

Accordingly, Matteo Ricci engaged himself in dialogue with the Chinese culture and its religions. He invested totally himself in studying Buddhism, Confucianism and Taoism, in order to find a common ground from where to start. He did not work in vain. Indeed, he came out with the name of God which is still used in the Catholic Church in China: «The Lord of Heaven» (*Tianzhu*). This name was proven to be valid both in Buddhism and Taoism. He also suggested another name of God: «The Great Father-Mother,» a term that any Chinese would understand if ever used in the Church prayers.

In terms of evangelization, Matteo Ricci applied the method of the early Church Fathers, which happens to be also the method of Buddhist Patriarchs: to explain the mystery only to those who are prepared to welcome the faith. Nevertheless, one finds a range of critics that somehow questioned the methods of Ricci, from those who accused him of hiding the Religious nature of his mission to those who accused him of «Tianzhu-ism»: putting Christianity and Confucianism at the same level. Yet, almost everybody agrees that he was a great and passionate missionary. If there is anything that history will retain from him is his belief that the more Christianity would be Chinese, the more it would be attractive to them. He never knew that there would be such a thing like «Chinese rite controversy» that scarred the evangelization after his death.

Conclusion

Many challenges have been pointed out, they call for an in-depth reflection on the missionary enterprise today. While trying to understand the findings of the Forum comparing them to our missionary work in a modern and more secularized world, I believe

that we are dealing with «a matter of great importance». In fact: nominal Christians are still in our parishes, secularism is eating a good number of Christians, internet and mass-media are colonizing the youth, fundamentalist groups or sects are springing up, and so on. We may not agree on the methods suggested, but we should accept the challenge. To ignore it and remain laid-back would be cowardice.

I'm just wondering whether the Thomist model of «changing water into wine» could not be of greater help. I look forward to seeing the BECs becoming places of «wine», and not just «water»; internet will be a place where Christian wine will not be lacking; or a time when Christian wine will be hunted in this busy world; etc.

I would like to conclude with a story from real life. Several moving stories colored this forum, one of them that actually turned out to be a faith sharing of one participant in group-discussion. While we were squeezing our brains trying to answer the challenging questions, a classmate of ours shared with us something that he had been struggling with for quite a while. He is a «late-vocation,» and a convert. He used to be a Taoist; right now his family is still well rooted in the tradition of Taoism. Unlike many of us, he was baptized some years ago, in his early thirties, because he had discovered the beauty of Christianity. He even joined a religious congregation eight years ago, with one dream at heart: to have his mother and his father baptized as well. Now he is not at ease whenever he hears that magic word: «dialogue» or «dialogue with non-Christian religions». Did the Forum intend to tell him to give up definitely his dream of converting his family to Christianity at any cost? He wondered. As he took us aback in surprise, nobody gave him an answer. Some seconds of silence followed before he added with a smile: «May be I need to ask God to change my narrow-minded water into the wine of Christ.»¹

1. Aimé Mitengezo, from the Democratic Republic of Congo, belongs to the Xaverian International Theologate in the Philippines, and he is attending the third year of Theology at the Loyola School of Theology, Ateneo de Manila.

In
margine



Evangelizzata da mio figlio

KYOKO KAWASAKI

Scoprire il volto di Dio in Giappone

GLORIA ENCISO

Evangelizzata da mio figlio

La signora Kawasaki è una persona molto fine e delicata, una presenza molto discreta che aiuta la chiesa in mille modi: confeziona tovaglie per l'altare, camici per i chierichetti, tende per la chiesa. Come ringraziamento per il Battesimo e la fede ricevuti circa venticinque anni fa, ogni anno a Pasqua riempie letteralmente la chiesa di vasi di fiori che coltiva appositamente nel suo giardino per la più grande festa dell'anno. Aiuta in particolare i catecumeni durante il corso di preparazione incoraggiandoli e partecipando anch'essa agli incontri. È particolarmente desiderosa di istruirsi sulle cose della fede e per questa ragione frequenta sia il gruppo di catechesi che quello della Bibbia. I suoi interventi sono brevi, ma incisivi e sempre molto significativi — Silvano Da Roit



KAWASAKI KIYOKO

Ho ricevuto il sacramento del Battesimo nella notte di Pasqua del 1987, precisamente il 4 aprile, durante la veglia pasquale. Ho potuto accostare la Chiesa e conoscere Gesù Cristo grazie a mio marito che è cristiano. Prima di incontrare lui non sapevo neppure che cosa fosse la Chiesa cattolica.

Sono nata e cresciuta in una famiglia, come tante in Giappone, dove si rispettano gli antenati e la religione è un qualcosa di molto vago che non ha nulla a che fare con la vita di tutti i giorni. Come tutti i giapponesi anch'io andavo con la mia famiglia a fare la visita alla tomba degli antenati nei periodi stabiliti e ogni tanto mi recavo al tempio shintoista. La mia religione si limitava a queste poche cose — se queste cose si possono considerare esser parte di una religione. Mi avevano insegnato, come del resto è ancora comune nella maggior parte delle famiglie giapponesi, che quando le donne si sposano hanno il compito di preservare la tradizione religiosa della famiglia del marito. Pertanto anch'io, più che avere una mia personale religione, ero pronta a condividere quella del mio futuro sposo.

Ho seguito assieme al mio fidanzato cattolico il breve corso di preparazione al matrimonio e mi sono sposata in Chiesa senza alcun problema. Ascoltavo le cose sagge che diceva il missionario circa il matrimonio, ma nessuno mi parlò di Battesimo o di recarmi in chiesa la domenica per partecipare alla celebrazione Eucaristica. A pensarci ora, se a quel tempo fossi stata più aperta con il missionario, se lo avessi incontrato con maggiore frequenza, se ci avessi parlato con un po' più di confidenza, forse oggi non proverei questa sensazione di aver perso una magnifica occasione per capire più a fondo quanto ci comunicava.

Dopo un anno è nato il nostro primo figlio, ma non gli fu subito amministrato il Battesimo. Mio marito aveva ricevuto il Battesimo quando frequentava le scuole medie chiedendolo lui esplicitamente di persona, pertanto era dell'idea che nostro figlio, una volta cresciuto, avrebbe deciso lui personalmente se desiderava ricevere il Battesimo. Per il resto la nostra vita procedeva normalmente tra il lavoro e la casa. L'occasione di ricevere il Battesimo si presentò al quinto anno di matrimonio, quando nacque il nostro amatissimo secondo figlio portatore di handicap. Mio marito pensò fosse opportuno chiedere di amministrargli subito il Battesimo a causa della sua precaria condizione, e ne parlò con il missionario. Il missionario fece presente che questa era un'ottima occasione per battezzare entrambi i nostri figli.

La provvidenza di Dio volle che nel nostro quartiere si trovasse un convento di suore molto buone e caritatevoli che dopo la nascita del mio secondo bambino, data la sua condizione, ogni tanto venivano a farmi visita per vedere il piccolo e scambiare con me qualche buona parola. Fu così che senza saperlo incominciai ad imparare qualcosa del Cristianesimo, e fu così che dopo un anno ricevetti il Battesimo assieme ai miei due figli. Sebbene avessi appreso qualche nozione dalle suore, non mi sembrava di aver capito molto della fede cristiana, e per questa ragione non mi sentivo davvero pronta a compiere il grande passo del Battesimo. Tuttavia desiderai riceverlo assieme ai miei due figli. La suora che mi aiutava, ricevette all'improvviso la destinazione in un'altra città, e fu lei a consigliarmi di fidarmi di Dio e di prendere il Battesimo assieme ai miei due piccoli.

Così grazie all'ultimo nato, portatore di handicap, tutta la nostra famiglia si ritrovò ad essere non solo più unita, ma anche tutta cattolica. Dopo nove mesi dal Battesimo il secondogenito, a causa della sua grave malattia, ci lasciò andandosene presto in cielo. La sua presenza con noi non si è protratta molto nel tempo, ma è stata una grazia molto grande e ci ha lasciato un'eredità molto preziosa. Mi viene da pensare che se fosse nato sano, forse non avrei avuto l'occasione di scoprire la fede e diventare cristiana. Probabilmente Dio, nel suo grande amore, si è servito di nostro figlio per evangelizzare la nostra famiglia.

Soffrivo molto in cuor mio per la condizione del secondogenito e grazie alle parole della suora il mio cuore trovava consolazione e sollievo. Amavo molto i miei due figli e mio marito. Grazie alle gentili parole della suora cominciai a sentirmi amata anch'io da Dio. Da quello che io come mamma consideravo «il mio bambino malato» cominciai a ritenerlo invece «un bambino che Dio mi aveva donato». La suora mi diceva che Dio sceglie con molta attenzione le famiglie dove mettere i bambini malati, sceglie i genitori che lo possono aiutare a vivere felice. La suora mi diceva che Dio mi aveva scelto per aiutare questo piccolo con l'amore che Lui mi metteva nel cuore. Essa mi invitava ad avere corag-

gio e forza. Queste parole scendevano come balsamo sul mio cuore di madre che bruciava di dolore e di amore. Ricordo molto bene quelle parole perché sono diventate per me un tesoro inestimabile. Ancor oggi mi ispirano a compiere la volontà di Dio e ad essere generosa con tutti nel cercare di testimoniare l'amore di Dio. Certo, questa testimonianza è per me una cosa abbastanza difficile da mettere in pratica, ma è ciò per cui io vivo ogni giorno sforzandomi di rispondere alla chiamata di Dio di amare tutti — in particolare i più deboli e indifesi nei quali rivedo il bambino che Dio mi ha donato per un breve periodo.

Le persone che conosco, i vicini di casa, i conoscenti, gli amici, tutti sanno che sono cattolica. Sono convinti che i cattolici siano tutte persone molto impegnate e fedeli, pensano anche che abbiano un animo grande e generoso che li renda capaci di accogliere e sopportare ogni cosa. Hanno un'idea molto alta di noi e probabilmente loro mi vedono davvero così. Ma tutte queste cose sono molto difficili da mettere in pratica e solo i santi riescono davvero a viverle pienamente. Dal canto mio, pur con tutti i miei limiti e difetti, mi sforzo quotidianamente di essere quello che Dio vuole da noi, ovvero una testimone del suo amore — così come ci ha insegnato Gesù Cristo. Il fatto che Dio mi abbia fatto dono della fede significa anche che mi ha dato la forza e la capacità di metterla in pratica.

Attualmente ho il tempo per frequentare diversi corsi di formazione alla missione cattolica. Leggere ed ascoltare la parola di Dio, condividere con gli altri quello che si vive e si sente nel cuore, confrontarsi sulle cose della fede e della vita con gli altri cristiani della chiesa, ascoltare le parole del missionario che parla del Signore Gesù... sono tutte cose che mi riempiono il cuore di vita e mi rendono leggera e felice.

Leggo e rileggo le pagine della Bibbia. In essa ci sono tante frasi che trovo difficili, ma poi pian piano comincio a capirle e a gustarle. Quando in gruppo faccio i miei interventi mi palpita sempre il cuore ed ho sempre un po' di paura di dire cose inesatte. Cerco però sempre di dire con semplicità quello che sento e che vivo. In passato quando ero alla presenza di un missionario o di un sacerdote mi sentivo sempre un po' in difficoltà, adesso invece sono contenta che nel gruppo ci sia il padre missionario a sentire quello che dico, così se ci sono cose che non comprendo chiedo a lui di spiegarmele per capirle meglio. Anche la condivisione degli altri cristiani mi apre gli occhi ed il cuore, mi fa capire che ci sono molti modi diversi di intendere e vivere la stessa Parola. In questo modo Dio fa sì che il mio amore diventi sempre più profondo e più grande.

Ringrazio Dio per ogni giorno che mi concede della sua grazia, e sono contenta di poter parlare con Lui nella preghiera, soprattutto di sentire la sua Parola che mi comunica il suo amore per tutti. Anch'io, come Gesù, voglio vivere cercando di costruire ogni giorno il regno di Dio.

Scoprire il volto di Dio in Giappone

GLORIA ENCISO

R^espirare una gran sete di Dio anche se la gente non sempre riesce a dare un nome preciso all'oggetto della sua ricerca: questa è stata la mia prima impressione arrivando in terra giapponese. Terra dove abbondano i terremoti; i più forti in questi ultimi anni sono stati quelle di Kobe, dell'Hokkaidō e quello dell'11 marzo che ha colpito le coste nord orientali del Giappone. Terremoto, *tsunami* e disastro nucleare hanno sconvolto il cuore dei giapponesi, e non solo. Vorrei provare a raccontare cosa ha significato per me il vivere la missione in questo momento, con questo popolo. Momento in cui ho sentito che anch'io camminavo insieme a questa gente ferita.

Abbiamo preparato lo zaino rosso con le cose più necessarie per scappare nel caso di un altro possibile terremoto o *tsunami*. Quel giorno erano passati anche qui con gli altoparlanti avvisando di «stare pronti» perché c'era pericolo. Poi, con le parrocchie vicine con cui lavoriamo, ci siamo resi disponibili per collaborare e vedere in quale forma si poteva aiutare... Nel gruppo dei sordomuti a cui partecipo abbiamo imparato a dire le cose essenziali in caso si fosse verificato un altro terremoto. Poiché sono non-udenti, non possono ovviamente ascoltare gli avvisi trasmessi dall'altoparlante, per cui abbiamo fatto insieme varie esercitazioni per aiutarci a vicenda in caso di bisogno.

「シスター、私たちと一緒に残ってくださってありがとう」— «Sorelle, grazie che siete rimaste con noi», mi diceva un'altra signora che viene a pregare il rosario in casa nostra. Sentivo che camminavo insieme a loro, con la speranza nel cuore. Sono passati ormai dieci mesi da quel giorno, si sono ricostruite strade, edifici, abitazioni provvisorie, nuovi progetti e pensieri, ma a volte sembra quasi che si voglia solo voltare pagina, mentre invece ci sono ancora tanti interrogativi sul futuro della vita concreta di tante persone, anche dal punto di vista missionario.

「一歩一歩前の方に目を向けるように」— «Un passo alla volta, mirare sempre avanti», diceva una signora che era stata colpita dallo *tsunami*. Spesso sento dire questa frase anche dalle sorelle giapponesi con cui abito. La terra continua a tremare ancora qua e là, ci sono vari movimenti tellurici e non possiamo che vivere «pronti con lo zaino» e come dice il vangelo: «Fate attenzione, vegliate, perché non sapete quando è il momento» (Mc 13,33). Camminare insieme a questo popolo in questi difficili frangenti vuol dire per me essere una di loro, ascoltare, creare e rischiare.

Provo a condividere qualche esperienza concreta di questo periodo. 「シスター、私たちと共にくれて、ありがとう。あなたがたがの活動はわたしたちには出来ないのです。これは、わたしたちにとって神さまの賜物です」 — «Grazie che siete qui con noi, il lavoro che voi fate nessuno di noi può farlo, questo è un dono di Dio per noi», mi diceva una giovane mamma che sto preparando al Battesimo e che comincia a meravigliarsi di tutto quello che il Signore è e fa in Lei. Lei mi racconta che si sente molto attratta dalla figura di Maria e che la sua chiamata a diventare cristiana la deve proprio a Maria santissima.

Andando a trovare gli ammalati insieme al parroco e a un'altra cristiana della parrocchia, ho trovato spesso nelle loro case due piccoli altari: uno al dedicato al Buddha e l'altro a Gesù. Forse il volto di Dio si compone di un insieme di frammenti in un piccolo altare i cui confini si confondono.

Spesso capita che cominciando a parlare si dimenticano di tante cose, essendo anziani e malati, ma il Padre Nostro non la dimenticano mai. Nonostante a volte per causa della malattia non riescano a parlare chiaro, si sente che mormorano tra le labbra: «Padre nostro che sei nei cieli... Amen». Ascoltandoli, ho creduto ancora di più nella forza e nella bellezza della preghiera.

Nei giovani invece trovo che manca loro qualcosa o qualcuno per cui valga la pena di vivere, di soffrire, di sperare. C'è ancora un vuoto e una grande sete di Dio che loro stessi non riescono a spiegare. L'ho visto in una giovane che si è ritirata e chiusa in casa (affetta da quel fenomeno chiamato *hikikomori*) che non è riuscita a finire neppure la scuola media. Da circa dieci anni non esce di casa e un giorno mi ha detto: «Voglio guarire: ti prego, aiutami!».

E così abbiamo iniziato un periodo di incontri molto belli e liberi. Questa esperienza mi aperto gli occhi su un Dio che effonde la sua misericordia non solo sui nostri peccati, ma anche nei confronti del dolore di questi cuori giovani trafitti e tristi, che non trovano il motivo o il senso per vivere la loro vita. Sono convinta che tutto queste situazioni rappresentano una sfida impellente per noi religiosi/e che viviamo qui in Giappone. Possiamo forse ignorare questi appelli?

Quanti volti ho incontrato, volti che hanno il desiderio di ascolto, di conforto, di tempo! Questo l'ho sentito anche nei volti di tante persone che non sanno forse chi sia Gesù, ma che intuiscono come noi desideriamo essere testimoni di un qualcosa, di un Qualcuno, di grande e di buono e si aspettano che noi siamo quanto più coerenti possibile con quello che intendiamo comunicare.

Mi diceva una Signora non cristiana a cui insegno spagnolo da alcuni anni: 「あなたは私たちのために遠いところから来て下さって、ありがとう」 — «Voi siete venute da

paesi così lontani solo per noi, grazie». E mi chiedo se noi davvero stiamo rispondendo all'appello che questi volti silenziosi ci rivolgono. Mi chiedo se forse non siamo talvolta troppo chiusi nei nostri conventi, lasciando così passare inascoltato questo invito a rendere credibile la buona notizia e a promuovere una spinta in avanti.

Il Signore è sceso dal suo paradiso per entrare proprio nelle piaghe, nelle vite che soffrono, che lottano ogni giorno per sopravvivere. Solo se saremo lì anche noi, l'annuncio della sua parola potrà essere credibile. «Non è qui, è risorto!» (*Lc 24,6*).

«Tu sei sposata con Dio, vero?» — mi diceva un'altra signora non cristiana a cui insegno lo spagnolo. A dire il vero ero colpita che mi parlasse in quei termini, in queste parole strane per chi non conosce il Cristianesimo.

Ci troviamo di tanto in tanto per le continue lezioni, ma mi sono accorta che il suo interesse non si limita più a quello di imparare lo spagnolo, ma ora include anche quello di riuscire a incontrare quel «volto» che sta cercando senza saperlo. Tutto questo mi interroga e mi interpella. Mi insegna che non è possibile non rischiare quello che uno «ha» per cercare «Colui che è». Così come le persone che hanno perso parenti, casa, lavoro... e sono ancora alla ricerca di un senso per la loro vita. Anche questi volti che incontro sulla mia vita ordinaria e che sono stati in qualche modo trasformati dal terremoto sono alla ricerca del volto di Dio.

Nella chiesa dove siamo presenti, ci sono molti immigrati dall'America Latina (Perù, Brasile, Colombia...). La nostra è una parrocchia molto viva e internazionale. Ho visto nella gioia e semplicità di queste persone la lotta e il sacrificio per essere fedeli alla loro fede. Lavoro, scuola, baseball, sport... riempiono fino a stordire la loro vita.

Ho visto anche una grande differenza tra i genitori che non sempre riescono a parlare la lingua giapponese e i loro bambini che, oltre a parlare bene la lingua, si muovono in un mondo totalmente non cristiano. Anche queste famiglie sono alla ricerca del volto di Dio, di una identità, di un modo proprio di vivere, di una ri-scoperta delle proprie radici. Sono alla ricerca della bellezza del volto di Dio.

Forse si tratta proprio di ri-scoprire, di «creare ponti» di comunione, di rendere la Chiesa forse più aperta agli stranieri e capace di aiutarli a integrarsi di più nella vita della comunità. A me pare che se vogliamo coltivare in loro un Cristianesimo che sappia dare ragione della speranza che lo nutre, la nostra prima preoccupazione deve essere quella di lasciare che il Cristianesimo manifesti tutta la sua forza in noi.

Questi e tanti altri appelli, sfide e sogni mi accompagnano in questa missione del Giappone. Siamo chiamati a far fiorire il futuro, a rischiare per andare oltre le mura, a camminare insieme alla gente, a mostrare la bellezza, semplicità, forza e gioia di credere

nel Signore Gesù. A essere capaci di soffrire, di camminare, di vivere «di pazienza» e di credere che Dio riversa continuamente su di noi la sua misericordia. E di credere che il suo amore è davvero eterno¹.

1. Gloria Enciso è una Missionaria Saveriana che da sei anni opera in Giappone.

