

Volume 10 (2015)

# Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del  
Centro  
Studi  
Asiatico

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

2

## Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

### **DIRETTORE**

Tiziano Tosolini • Giappone

### **REDAZIONE**

Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

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

# INDICE

VOLUME 10, N. 2

2015

---

- 63 Dilemmi cibernetici  
Tiziano TOSOLINI

## RELIGIONI E MISSIONE

- 69 La Chiesa cattolica in Indonesia  
Francesco MARINI
- 83 Benedict XVI and Interreligious Dialogue  
The Case of Islam and Christian-Muslim Relations  
Rocco VIVIANO

## CULTURA E SOCIETÀ

- 101 Ragione ed emozioni della fede  
Alberto SICLARI
- 111 On Hatred and Freedom of Expression  
Everaldo DOS SANTOS

## IN MARGINE

- 117 Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan raccontata da tre testimoni  
Prima parte: prof. Umberto Bresciani  
Luigino MARCHIORON

## Dilemmi cibernetici

---

TIZIANO TOSOLINI

Nella sua opera *How We Became Post-Human*, Katherine Hayles ci offre un minuzioso resoconto delle tre fasi che hanno accompagnato l'ascesa della disciplina cibernetica a partire dal secondo dopoguerra, e si sofferma ad esplorare le implicazioni socio-politiche a cui esse hanno dato vita.

La prima fase (1945–1960) è dominata dal concetto di omeostasi. Basandosi sulle ricerche di Norbert Wiener (il padre riconosciuto della cibernetica, cioè di quella scienza che studia dal punto di vista teorico e applicativo la riproducibilità su macchine del comportamento dell'uomo) gli esseri umani, così come gli altri esseri viventi, sono considerati principalmente delle entità recettrici e produttrici di informazioni. In questo schema, l'autonomia di un organismo vivente deriva da uno scambio di dati che gli permettono di mantenere un equilibrio interno pur nel variare delle condizioni esterne. Lo stesso principio viene ora applicato alle macchine: in un giorno di calura, ad esempio, gli esseri umani traspirano, mentre un termostato comanda l'accensione di un condizionatore d'aria. In questo caso, il modo con cui un organismo e una macchina elaborano e trasmettono informazioni è quasi speculare, dando adito all'idea che la linea di demarcazione che separa l'organico e il meccanicistico è (almeno in teoria) meno marcata di quanto sospettato in precedenza.

Nella seconda fase (1960–1980) l'enfasi viene posta sulla riflessività e sull'autopoiesi. Invece di osservare come gli organismi e le macchine reagiscono agli stimoli esterni, si analizza il processo mediante il quale si realizzano e sostengono i vari sistemi viventi. Basandosi sui risultati ottenuti in esperimenti in cui degli elettrodi erano stati inseriti nella corteccia visiva di una rana, Humberto Maturana sostiene che il cervello non tanto «percepisca» la realtà, quanto piuttosto la «costruisca». L'occhio trasmette dei segnali al cervello che in seguito vengono elaborati e interpretati, ed è proprio questo tipo di operazione che certifica la non-esistenza di un mondo esterno. Certo, non vi è dubbio che ci sia «qualcosa» al di fuori di noi che per convenzione chiamiamo «realtà», ma esso esiste solo grazie alle elaborazioni determinate dall'organizzazione dell'organismo stesso. In questo senso, non vi è alcuna ragione per restringere l'abilità di elaborare informazioni ai soli organismi umani escludendo da questo processo le macchine intelligenti.

La terza e ultima fase (dal 1980 ad oggi) si incentra sul concetto di virtualità. Lo scopo che qui la ricerca si prefigge è quello di estendere il maggior controllo possibile sullo sviluppo dell'evoluzione umana. L'assunto su cui si basa questo progetto è molto semplice: poiché si ritiene che l'universo sia costituito principalmente da informazioni, ogni ente in grado di decodificare ed elaborare dei dati è considerato alla stregua di un essere vivente. Ciò che qui conta, dunque, è l'informazione, non la materialità, cancellando così del tutto il divario che separa il biologico dall'artificiale.

Nella sua versione (e visione) post-umana, questa fase è caratterizzata da un'idea a dir poco temeraria: se gli esseri umani non sono altro che pura informazione, e se questa è ciò che costituisce l'essenza o la personalità dell'uomo, allora questa informazione potrebbe essere estratta e inserita in un sostrato meno imperfetto ed effimero di quello in cui essa si trova al momento intrappolata (il corpo), raggiungendo così l'immortalità. Questa visione della realtà produce immediatamente un doppio riduzionismo: la forma di un organismo può essere disgiunta dalla sua materialità, e l'apparente complessità del corpo umano è elusa focalizzandosi solo sull'informazione di cui esso è veicolo. Ed è proprio su queste due premesse che si basano le odierne ricerche sulla robotica, sull'intelligenza artificiale e sulla vita artificiale promosse da pensatori come Ray Kurzweil e Hans Moravec.

Secondo Hayles, queste fasi appena descritte, sebbene scandiscano l'inevitabile progresso della scienza, nascondono però una tensione irrisolta tra i principi professati dalla cibernetica e le convinzioni politiche e morali proprie delle società liberali. Ciò che preoccupa l'autrice, infatti, è che la retorica cibernetica intacca uno dei valori ritenuti essenziali da ogni discorso liberale: quello dell'autonomia del soggetto. Di fatto, anche i promotori della prima fase (soprattutto Wiener) dovettero ammettere che se gli organismi (come l'uomo) sono paragonati a dei macchinari che si autoregolano, allora le informazioni sia interne che esterne che li costituiscono potrebbero essere manipolate minacciando così l'indipendenza dell'organismo stesso. Tuttavia, invece di risolvere questa tensione, si ritenne che l'organismo umano possedesse dei limiti biologici tali (come ad esempio quelli prodotti dalla casualità) da resistere ai vari tentativi di una manipolazione totale, permettendo così agli studiosi delle fasi successive di perseguire imperterriti le loro ricerche difendendo, allo stesso tempo, il valore dell'autonomia dell'uomo — fino a giungere poi alla fase post-umana che riduce la persona ad una eterea volontà che può essere inserita (e asserita) attraverso medium diversi.

Il problema a cui Hayles si riferisce è perciò di importanza vitale: che cosa rimane dell'uomo se la sua essenza è ora equiparata a quella di qualsiasi altro dispositivo o orga-

nismo che genera ed elabora informazioni? Che ne è dell'autonomia del sé, se esso non è più un qualcosa di naturalmente dato o posseduto, quanto piuttosto un flusso e riflusso di informazioni disincarnate e immateriali che possono essere trasferite a piacimento su altri congegni ritenuti più perfetti e resistenti?

Hayles condivide con i post-umani il presupposto che la vita umana non è altro che un manufatto e che gli esseri umani sono già entrati in simbiosi con macchine intelligenti (come nel caso della chirurgia assistita da computer) — e a volte ne sono perfino stati sostituiti (come nel caso dei robot utilizzati negli impianti di assemblaggio). Tuttavia, essa differisce dai pensatori post-umani in quanto ritiene che il pensiero e la corporeità (baluardi dell'autonomia) siano ciò che distinguono l'uomo da tutti gli altri organismi. In altre parole: la «corporeità» è contestuale, immersa in un particolare spazio, tempo, fisiologia e cultura, e dunque è irriducibile ad un a-temporale codice binario. È la corporeità, dunque, che con la sua provvisorietà e caducità, garantisce all'uomo la consapevolezza della sua unicità, libertà e autonomia. Ecco perché Hayles si auspica che in un prossimo futuro si creino dei corpi post-umani che celebrino (invece di aborrire) la propria finitudine.

Tuttavia, la proposta avanzata da Hayles, malgrado la sua rilevanza, non pare viabile. E questo per il semplice fatto che il suo accorato appello alla finitudine umana deve essere avvalorato e sostenuto da alcuni principi che delineino con precisione quali siano i limiti da non trasgredire nella manipolazione e trasformazione del corpo umano. Elaborare questi principi e renderli universalmente normativi sembra però essere un procedimento che viola l'essenza stessa di quelle teorie liberali a cui Hayles si appella per criticare parte del progetto post-umano. Di più, l'avvento del liberalismo moderno (come alcuni contendono) prende avvio proprio dalla volontà di manipolare la natura (compresa quella umana) mediante l'uso della tecnologia: ciò che distingue la civilizzazione moderna da quelle precedenti sembra infatti consistere nel connubio che si è venuto a creare tra il «conoscere» e il «fare», un'unione questa che ha dato vita a un'insaziabile volontà di soggiogare e trasformare il reale — esattamente come il pensiero cibernetico si propone di fare oggi. Se questa analisi è corretta, allora l'appello alla finitudine di Hayles non può offrire alcuna guida morale, dato che è lo stesso pensiero liberale che in passato ha teorizzato il dominio di questa finitudine mediante la tecnologia.

Tuttavia, le perplessità evidenziate da Hayles riguardo i traguardi che la cibernetica si propone di raggiungere sono pertinenti. Se, come la cibernetica moderna contende, ogni sistema o organismo è infinitamente malleabile in quanto riducibile a un fascio di informazioni, e se questo fascio di informazioni può essere riorganizzato senza per questo

sacrificare l'essenza stessa dell'individuo, ci chiediamo: che cos'è esattamente questa soggettività che perdura intatta nel mentre l'individuo ottimizza le sue capacità psico-fisiche, si con-fonde con la tecnologia mediante l'uso di protesi sofisticate e reti neurali, carica la sua mente su un computer, crea multiple identità virtuali che potrebbero essere immesse in molteplici supporti? Diventare post-umani non significa sopprimere definitivamente proprio quel sé che invece essi affermano di creare e potenziare?

Ma poi, l'uomo è davvero solo un flusso di informazioni? Che ne è delle sue sensazioni, emozioni, impulsi e desideri? Possono tutti questi elementi essere ricondotti ad un semplice codice binario? Si può serializzare lo stupore, la meraviglia, la commozione, la disperazione, l'angoscia, l'indignazione? E si può digitalizzare l'amore di Cristo? Non è che la vera informazione capace di fondare il sé dell'uomo rendendolo davvero unico, autonomo e libero coincida invece con quella di un annuncio? E, più precisamente, con questo annuncio: «Non temere, perché io ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni... Perché tu sei prezioso ai miei occhi, sei degno di stima e io ti amo» (*Is* 43,1; 4)?

# Religioni e missione



---

La Chiesa cattolica  
in Indonesia

**FRANCESCO MARINI**

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

**ROCCO VIVIANO**

---

## La Chiesa cattolica in Indonesia

---

FRANCESCO MARINI

L'Indonesia è un grande Paese. Più di 17.500 isole, un'estensione di quasi 2 milioni di kmq, con più di 3 milioni di kmq di acque territoriali. La sua estensione da ovest a est, su per giù sulla linea dell'Equatore, è di circa 5.000 km, con tre fusi orari.

L'Indonesia è posizionata sul bordo di importanti faglie tettoniche quali le placche pacifica, eurasiatica e australiana, che rendono la regione altamente soggetta a fenomeni vulcanici e a terremoti<sup>1</sup>. L'Indonesia possiede circa 150 vulcani attivi, compreso il Krakatoa e il Tambora, entrambi famosi per le loro devastanti eruzioni nel XIX secolo. L'eruzione del supervulcano Toba circa 75.000 anni fa, fu una delle più grandi eruzioni mai verificatesi e una catastrofe globale<sup>2</sup>.

Fra le calamità che hanno colpito il Paese nei primi anni del XXI secolo si segnala lo tsunami del 2004 che uccise, secondo le stime, 167.736 persone solo nell'isola di Sumatra; il terremoto di Yogyakarta nel 2006 con 5.800 vittime; pure del maggio 2006 è l'inizio della fuoruscita di fango caldo (attualmente con una media di circa 40.000 mq al giorno) a Giava Orientale, che ha invaso più di 670 ettari (per ora) e «divorato» decine di villaggi e alcuni prevedono che continuerà ancora per decine d'anni; il terremoto di Padang del 2009, con 1.117 morti, ecc.

L'Indonesia è uno dei Paesi con più ricca biodiversità (dopo Brasile e Congo e spesso si scoprono nuove specie animali), anche se nel 2008 è entrato nel Guinness dei primati per la velocità di distruzione delle foreste.

L'Indonesia ha più di 250 milioni di abitanti (quarto Paese più popoloso al mondo) e si calcola che circa la metà della popolazione si trova sotto i 30 anni. Ha un tasso di crescita di poco meno del 1,5% l'anno. Ha l'isola più popolosa della Terra, Giava, con più di 130 milioni di abitanti e una densità che supera le 940 persone per kmq. Il gruppo etnico giavanese è il più grande e raggiunge circa il 41% della popolazione. Ci sono circa 300 gruppi etnici distinti, nativi dell'Indonesia, e più di 740 lingue e dialetti.

---

1. Si calcola che il 75% dei vulcani del mondo si trovi in Indonesia.

2. Il volume del materiale eruttato fu all'incirca di 800 km<sup>3</sup> di ceneri e creò un lago di 100x30 km e, al suo interno, l'isola di Samosir che ha l'estensione di 640 km<sup>2</sup> e raggiunge l'altitudine di 1000 metri. Deve essere stata una esplosione inimmaginabile.

## Storia culturale-religiosa fino al 1945

### *Preistoria*

L'*Homo jawanensis* (sottospecie dell'*Homo erectus*, vissuto tra i 550.000 e i 143.000 anni fa, con una cultura più sviluppata dei suoi contemporanei!) e l'*Homo Floresiensis* (*Hobbit*, specie ora estinta, scoperta nel 2003, risalente a circa 13.000 anni fa) mostrano che queste terre sono state abitate da lunghissima data. Recentemente sono state scoperte alcune pitture in alcune cave di Sulawesi (Celebes) Meridionale e che risalgono a circa 40.000 anni fa, confermando così che l'Indonesia è uno dei primi paesi dove l'umanità ha iniziato alcune forme di civilizzazione che hanno condizionato poi l'intera civiltà umana<sup>3</sup>.

### *Storia*

Due grandi regni hanno dominato la storia antica dell'Indonesia. Il primo è quello di Shriwijaya (VII–XI sec.), prevalentemente marittimo e che diffuse come lingua franca il *melayu* (fonte dell'attuale lingua indonesiana e della lingua malese) e che aveva il suo centro a Sumatra del Sud. Comprende anche la penisola malese e parte del Borneo. Durante questo periodo sotto l'influsso indiano, si svilupparono sia l'Induismo che il Buddhismo in pacifica convivenza. In questo tempo ha avuto un certo influsso anche il Regno di Mataram, dal secolo VIII al X e che ha lasciato varie testimonianze religiose. Di questo periodo difatti restano ancora visibili alcuni monumenti impressionanti, specialmente sotto forma di templi. I più famosi sono il complesso induista di Prambanan e il celeberrimo tempio buddhista del Borobudur, che è il più grande tempio buddhista all'aperto, costruito com'è ricoprendo letteralmente una collina<sup>4</sup>; ambedue si trovano a Giava Centrale.

Il secondo grande regno è quello di Majapahit (1293–1527) che aveva il suo centro a Giava orientale e che comprendeva oltre a Giava, anche Sumatra, la penisola malese e Borneo. Ebbe il suo apogeo nel XIV secolo<sup>5</sup>.

### *L'arrivo dell'Islam*

È difficile stabilire una data di inizio della penetrazione dell'Islam in Indonesia. Si è trattato di un processo lento, progressivo, pacifico, avvenuto soprattutto attraverso i mercanti

3. È di questi giorni la notizia della scoperta a Giava di alcune incisioni su una conchiglia fossilizzata di almeno 430.000 anni fa, opera dello scomparso *Homo erectus*. Si noti che gli artefatti umani più antichi che si conoscevano risalgono a circa 130.000 anni fa!

4. Fu «scoperto» esattamente 200 anni fa (nel 1814) nascosto sotto una fitta vegetazione.

5. Verso il 1320 Odorico da Pordenone visitò Sumatra e il Keraton Majapahit a Giava.

del Medio Oriente, spesso rafforzato con matrimoni, facilitato dall'approccio rispettoso della tradizione da parte dei famosi «Nove Santi» (Walisongo) che hanno diffuso l'Islam soprattutto a Giava a partire dal 1300 fino al 1500. Ci sono diverse teorie sulla origine di questi Walisongo, ma la più recepita è che essi venivano dalla penisola arabica (Adramaut – Yemen) e non come si sostiene da alcuni, da Samarcanda o dalla Cina o dall'India.

Forse a causa del loro retroterra Sufi, essi hanno sviluppato un approccio *soft* nei confronti della tradizione culturale e religiosa precedente e nello stesso tempo hanno creato, dove operavano, dei centri musulmani che erano anche centri politici che alla fine hanno sostituito l'impero Majapahit.

Questa penetrazione musulmana è stata lenta. All'inizio si trattava soprattutto di un influsso nelle città e villaggi della costa. La pratica rituale non era rigorosa e tanto meno forzata dall'alto. Spesso la gente, mentre seguiva la nuova religione, si rivolgeva pure alle tradizioni passate, egregiamente espresse e ancora ripresentate attraverso i Wayang<sup>6</sup>, fonte della mitologia e della sapienza tradizionale.

Una caratteristica interessante di questa storia politico-culturale-religiosa è che gli indonesiani hanno mostrato una grandissima capacità di accogliere il nuovo senza distruggere il vecchio, adattando e adattandosi, a volte con «invenzioni» ammirevoli, dal punto di vista rituale, artistico, giuridico... È stato un processo di commistione, tra il substrato «animista» giavanese<sup>7</sup> e le novità portate dall'Induismo, dal Buddismo e dall'Islam. Si capisce così anche la forte «resistenza» dell'anima «animista» tradizionale che si esprime soprattutto nella *kebatinan* ossia nell'osservanza di tradizioni (*adat*) e riti antichi nel tentativo di raggiungere un più grande controllo o unione con il mondo soprannaturale. Come dice Magnis Suseno<sup>8</sup> l'Islam stesso fu visto da molti come una nuova e potente sorgente di potere «metafisico». I giavanesi hanno sempre sognato di dominare la natura; e cercavano ciò attraverso il controllo dei suoi poteri occulti. Si pensava difatti che dietro ai fenomeni naturali ci fossero «forze spirituali» con cui occorreva tenere dei buoni rapporti, attraverso l'osservanza di alcuni tabù, l'offerta di particolari oggetti, in certi posti e con determinati riti... Era convinzione comune che gli antenati hanno potere sulla natura e che il re concentra in sé poteri soprannaturali. Ancora oggi i sultani del palazzo

---

6. Il Wayang è una forma di «teatro delle ombre». È ottenuto attraverso il movimento di figure piatte generalmente di legno e racconta la mitologia indiana del Ramayana e del Mahabharata. A partire dal 1000 d.C. queste opere colossali vennero tradotte in giavanese e l'alfabeto sanscrito, adattato, divenne alfabeto giavanese.

7. Le «religioni cosmiche» (come le chiama A. Pieris) sono ancora molto vive e influenti, non solo a Giava, ma in tutto l'Arcipelago.

8. F. M. Suseno, «Un Uncertain Destiny for a Polymorphous Island,» in *OASIS, Rivista semestrale del Centro Internazionale Studi e Ricerche Oasis*, ottobre 2007: 48–53.

imperiale di Surakarta e Yogyakarta hanno nomi che dicono il loro potere sull'ordine cosmico («Paku Alam» e «Pakubuwono»: «chiodo del mondo», ciò che permette al mondo di girare ordinatamente).

Questo pluralismo religioso è stato una delle caratteristiche della vita del mondo giavanese. Gli abitanti dell'interno e la nobiltà delle città condividevano un comune senso del divino e consideravano relative le forme di culto. La gente quindi era spontaneamente tollerante, riluttante verso l'esclusivismo e l'estremismo, pieno di apprezzamento per i sentimenti interiori. L'Islam assunse così forme moderate, sia tra le classi superiori sia tra i contadini. Si svilupparono quindi anche forme di Sufismo con la presenza di diverse Congregazioni (*Tarekat*).

Cultura e religione appaiono quindi strettamente unite e difatti sono state capaci di superare i molti elementi di divisione che si possono riscontrare nella realtà indonesiana, almeno fino a quando questa stessa unione (di cultura e religione) non è entrata in crisi essa stessa. E cioè fino al «rinnovamento islamico» iniziato alla fine del XVIII secolo. Questo rinnovamento poi si accelerò con l'apertura del Canale di Suez nel 1869 che facilitò molto la crescita del numero dei musulmani indonesiani che andavano in pellegrinaggio alla Mecca. E ciò li pose in contatto con i vari movimenti di rinnovamento già presenti soprattutto nel Medio Oriente. Questi movimenti in genere volevano rinnovare l'Islam sia aprendolo alle scienze e alla tecnologia sia soprattutto tornando alle forme più «pure» dell'Islam, viste con gli occhi del Wahabismo arabo (dal teologo arabo Muhammad bin Abdul Wahhab del secolo XVIII).

La Guerra dei Paderi a Sumatra (1803–1838) fu uno degli effetti di questo rinnovamento. Iniziò difatti come guerra religiosa (con l'eliminazione fisica dei capi tradizionali Sufi) anche se alla fine divenne una guerra anticoloniale. Anche la guerra di Diponegoro (1825–1830), più squisitamente politica, e i vari tentativi di rivolta contro l'Olanda in varie parti dell'Arcipelago, avevano spesso anche una ispirazione religiosa.

Si può forse considerare anche la nascita della Muhammadiyah (1912) come frutto di questo rinnovamento religioso. Questa organizzazione difatti viene considerata movimento «modernista» perché vuole rinnovare l'Islam, tornando ad una maggiore purezza ideologica e nello stesso tempo ad una efficiente rete di istituzioni socio-culturali. Oggi sono centinaia i centri di salute (fino a grandi ospedali) e i centri educativi (comprese varie università) della Muhammadiyah (si calcola che ha circa 30 milioni di seguaci). Nel 1926, per contrastare questo movimento riformista che contraddiceva la tolleranza dei tradizionali centri educativi incentrati sui *pasantrem* (scuole islamiche), sorse il Nahdlatul Ulama (NU; i suoi seguaci sono circa 40 milioni, presenti soprattutto nelle molte

scuole tradizionali dell'interno). Questo movimento cerca di continuare la tradizione di rispetto dell'Islam nei confronti della cultura locale, specialmente giavanese. Potremmo dire, usando una terminologia abituale ora nella Chiesa, che la NU difende l'inculturazione dell'Islam nel contesto indonesiano. Essi si oppongono alla «arabizzazione» (islamica) dell'Indonesia e gli oppongono una indonesianizzazione dell'Islam. Ammettono così la devozione dei pellegrinaggi alle tombe dei «santi», accettano una lettura più aperta del Corano, sono disponibili a ricevere la democrazia, la parità dei generi, il rispetto delle minoranze.

### *L'arrivo dei portoghesi e l'evangelizzazione*

I portoghesi che cercavano vie di commercio con l'Oriente, nel 1510<sup>9</sup> avevano costituito una loro base navale (militare e commerciale) a Goa e nel 1511 a Malacca.

Il primo contatto dei portoghesi con l'Indonesia risale al 1512, con il loro arrivo alle Molucche. Fin dai loro primi contatti con la gente del luogo, ci furono alcuni tentativi di evangelizzazione, intrapresi da qualche laico fervoroso (come fece lo stesso Antonio de Paiva che lo raccontò a san Francesco Saverio) e seguito da breve presenza di qualche sacerdote, con risultati tuttavia modesti. I primi battesimi vennero amministrati da un mercante, Gonzalo Veloso, nel 1534 nelle Molucche (questo anno è considerato l'inizio della presenza della Chiesa cattolica nell'Indonesia moderna). Il 14 febbraio 1546 il Saverio sbarca nella baia di Ambon (Molucche) con l'intenzione di evangelizzare i locali. E difatti predica e battezza sia ad Ambon che a Ternate, con notevoli risultati. Vari altri gesuiti seguirono le sue orme, fino a quando, nel 1605, la Compagnia delle Indie Orientali (voc, che inizia a operare nel 1602) non prese il controllo delle Molucche, espulse i missionari cattolici e proibì la loro opera evangelizzatrice (ci furono addirittura delle esecuzioni capitali contro qualche sacerdote cattolico che di nascosto faceva opera di evangelizzazione). E così, fino allo scioglimento della voc (1799) con la presa in carico della colonia direttamente da parte del Governo olandese, si poterono sviluppare le missioni protestanti ma non quelle cattoliche. Anzi, le zone che precedentemente erano diventate cattoliche, in gran parte cambiarono la loro adesione e divennero protestanti (per esempio le Molucche stesse). Le uniche zone cattoliche rimasero Flores (ceduta dai Portoghesi all'Olanda nel 1859) e Timor Orientale che è rimasta colonia portoghese fino al 1975.

---

9. Sembra certo che una presenza cristiana (detta «nestoriana», come per tutta la presenza in Oriente durante quasi un millennio) era stabilita in Indonesia già nel VII secolo. A Barus (Sumatra del Nord), è accertata l'esistenza di una chiesa dedicata alla Vergine, anche se non si sa quanto consistente fosse e fino a quando abbia resistito quella comunità.

Durante il Governo della VOC ci furono invece vari tentativi di evangelizzazione da parte di organismi protestanti, sia olandesi (calvinisti) che di altri paesi europei (come per esempio la London Missionary Society, o la Rheinsche Missiongesellschaft). In questo contesto una menzione speciale merita il grande apostolo dei Batak (Nord Sumatra), L. I. Nommensen che nel 1862 entrò in quella tribù e vi lavorò per tutta la vita. Alla sua morte (1918) la Chiesa luterana Batak era già molto sviluppata e completamente strutturata: aveva 180.000 membri, 34 pastori Batak e 788 «catechisti» locali. Egli realizzò anche la prima traduzione della Bibbia in lingua Batak: una traduzione che è esemplare fino ai nostri giorni.

La terza ondata di evangelizzazione cattolica (dopo quella «nestoriana» e quella portoghese, ambedue di breve durata) si ebbe a partire dal 1800 e specialmente con la salita al trono d'Olanda del re cattolico Luigi Napoleone (1806–1810). Così, nel 1807 Pio VII poté erigere la Prefettura Apostolica delle Indie Olandesi anche se c'erano solo cinque sacerdoti per servire tutta la comunità cattolica. Il 20 settembre 1842 fu istituito il Vicariato Apostolico di Batavia (Giacarta) che comprendeva tutta l'Indonesia. Nel 1856 le Suore Orsoline iniziarono la loro opera educativa a Giacarta seguite nel 1862 dai Fratelli di san Luigi e nel 1870 dalle Suore Francescane. Nel 1889 c'erano 50 gesuiti a servizio dei cattolici in Indonesia.

Nel 1896 il p. Van Lith SJ iniziò il suo apostolato a Muntilan (Giava centrale), ma con pochi frutti all'inizio. Tuttavia il 15 dicembre 1904 il primo gruppo di locali (178 persone) fu da lui battezzato nella famosa «sorgente santa» di Sendangsono che è diventata in seguito il luogo di pellegrinaggio più famoso dell'Indonesia. Lo stesso Van Lith fondò nel 1911 il primo seminario minore di Giava e da quel seminario uscirono poi alcuni gesuiti che segnarono la storia dell'Indonesia come il p. Satiman e soprattutto i padri Joyoseputro e Sugiopranoto.

Il servizio missionario della Chiesa era tuttavia limitato non solo dalla carenza di forze, ma anche dalla politica del Governo olandese che fin dal 1854 aveva proibito («per ragioni di sicurezza», si diceva) la «doppia missione», ossia la proibizione di diffondere una religione in una zona dove era già in azione un'altra religione. Il che significava, per esempio, che i protestanti non potevano iniziare dove c'erano già dei cattolici in azione e viceversa. Si poteva intraprendere attività di evangelizzazione tra i «senza religione», ossia tra gli «animisti». Ciò significava anche la pratica impossibilità per i cristiani di entrare in zone fortemente musulmane, come per esempio Aceh, Banten (Giava Occidentale), Sumatra Occidentale... Così si spiega come alcune zone sono quasi esclusivamente protestanti e alcune cattoliche e la quasi totale assenza di cristiani in alcune zone ad «alta

intensità musulmana». Tuttavia, verso la metà del secolo scorso queste restrizioni progressivamente scomparirono.

A partire dal 1902 si cominciarono a creare nuove giurisdizioni ecclesiastiche fuori Giava, affidate di volta in volta a qualche Ordine o Congregazione che si assumeva il compito della evangelizzazione di un determinato territorio. Nel dicembre 1902 Leone XIII eresse la Prefettura Apostolica delle Molucche (comprendente anche la Papua) e l'affidò ai missionari del Sacro Cuore; la Prefettura Apostolica del Borneo fu affidata ai Cappuccini nel 1905 e a loro fu pure affidata la Prefettura Apostolica di Sumatra nel 1911. Ai Verbiti fu affidata nel 1909 il Nusa Tenggara. Ancora ai Missionari del Sacro Cuore fu affidata l'isola di Sulawesi (Celebes) nel 1919. Così in pochi anni, la missione che all'inizio era affidata ai soli Gesuiti, subì una profonda trasformazione per l'introduzione di forze nuove fuori di Giava. Anzi, nella stessa Giava iniziarono a lavorare i Carmelitani, i Lazzaristi (ambidue nel 1923), i Missionari del Sacro Cuore (ai quali nel 1932 fu assegnata la Prefettura Apostolica di Purwokerto) e i Crocigeri che iniziarono a lavorare a Bandung. Nel 1932 quella che all'inizio del secolo era la sola circoscrizione ecclesiastica di Batavia, era già stata divisa in 10 circoscrizioni con una popolazione cattolica calcolata sui 300.000 circa. Tuttavia è da notare che fino agli anni '30 del 1900, i cattolici a Giava erano praticamente solo europei, nonostante l'inizio promettente di evangelizzazione del p. Van Lith. A partire da quegli anni tuttavia si cominciò a dare seria attenzione anche ai locali e ai vecchi immigrati cinesi.

Nel 1924 si riunirono per la prima volta a Giacarta tutti i Prefetti Apostolici dell'Indonesia per coordinare il loro lavoro (la distribuzione delle loro forze pastorali, dei maestri, l'erezione di un nuovo seminario a Flores...) e l'anno seguente si riunirono ancora decidendo la fondazione di alcuni giornali sia in lingua Melayu che nelle lingue locali. Essi realizzarono così cinque riunioni a livello nazionale, anticipando quello che poi sarebbero diventate le conferenze episcopali. Nel 1939 fu fondato il seminario Maggiore di Yogyakarta e nel 1940 Sugyopranata venne consacrato vescovo e fu il primo Vicario Apostolico indonesiano con sede a Semarang.

### **Dall'indipendenza (1945) a oggi: gli sviluppi della situazione socio-politica e culturale-religiosa**

#### *Situazione politica*

Durante la seconda guerra mondiale, due giorni dopo la resa giapponese, il 17 agosto 1945, Sukarno (insieme a Hatta) dichiarò l'indipendenza dell'Indonesia (riconosciuta dal-

l'Olanda solo nel dicembre 1949) e venne scelto come primo Presidente. La Costituzione del 1945 fu approvata il giorno dopo la dichiarazione dell'Indipendenza (ossia il 18 agosto 1945). Essa include un Preambolo che contiene il famoso Pancasila (i 5 principi), ossia affermazioni di principio e di «fede»: a) nell'unico Dio, b) nella umanità fatta di giustizia e di civiltà, c) nella unità dell'Indonesia, d) nel popolo guidato dalla saggezza, scoperta attraverso il consenso tra i rappresentanti del popolo ed infine e) nella giustizia sociale per tutto il popolo.

Nelle discussioni che precedettero la redazione della Costituzione ci furono momenti di tensione dovuti alla richiesta dei partiti musulmani di introdurre in essa le famose «sette parole» (*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*) del cosiddetto «Manifesto di Giakarta» ossia la richiesta che per i musulmani doveva essere obbligatoria l'osservanza della Legge Islamica. Alla fine però gli estensori della Carta concordarono l'eliminazione di quella clausola, perché di fronte ad essa i rappresentanti di alcune zone prevalentemente cristiane dichiararono che se essa fosse stata confermata, non avrebbero accettato di far parte del futuro Stato dell'Indonesia. A conferma di questa apertura culturale-religiosa fu accettato come motto nazionale dell'Indonesia il *Bhinneka tunggal ika* («Unità nella diversità»), che vuole includere ovviamente anche tutte le altre grandi differenze che potrebbero portare alla divisione del Paese.

La Costituzione del 1945 è stata varie volte corretta dopo la caduta di Suharto con alcuni effetti abbastanza importanti come per esempio la diminuzione dei poteri del Presidente (in un regime che rimane «presidenziale») e un controllo molto maggiore del Parlamento sull'esecutivo.

Sukarno governò in maniera personalistica, anche con forme autoritarie e infine anche con l'alleanza con i comunisti. Un tentativo di colpo di stato nel settembre del 1965 fu attribuito ai comunisti e la reazione dei militari, guidati dall'allora Generale Maggiore Suharto, portò all'uccisione di almeno 500.000 (presunti) comunisti. Al termine di questo processo di distanziamento da Sukarno, Suharto nel marzo 1968 fu eletto presidente. Si instaurò così un regime filo-occidentale, autoritario, che portò ad un notevole progresso economico del Paese, nella condizione politica di una democrazia sotto stretto controllo. La crisi economica degli anni 1997-1998 ha colpito in maniera speciale l'Indonesia e i disordini originati in quella occasione portarono alla caduta del regime di Suharto nel maggio 1998.

La caduta di Suharto è stata come un terremoto le cui le scosse di assestamento non sono ancora terminate. Nel breve periodo dal 1998 al 2004 si sono avuti ben 4 presidenti: Habibie, Abdurrahman Wahid (detto Gus Dur), Megawati e Susilo Bambang Yudhoyono-

no (SBY), eletto democraticamente nel 2004 e che è stato rieletto nel 2009 (fino al 2014). Nel passaggio dal «regime» di Suharto al tempo detto della «Riforma», ancora in fase di attuazione, due grandi scelte politiche sono state fatte e si stanno portando avanti: a) il pieno ritorno alla democrazia<sup>10</sup> e b) la concessione di una grande autonomia alle realtà locali (prima di tutto le Regioni, con i loro governi e parlamenti).

Nel frattempo il Timor Orientale si è staccato dall'Indonesia in seguito a referendum e la regione dell'Aceh ha raggiunto la pacificazione (nel 2005) dopo anni di guerriglia che aveva l'obiettivo di separarsi dall'Indonesia al fine di costituirsi in Stato Islamico indipendente. Il costo pagato dallo Stato in questo accordo è stata la concessione della Sharyah, ossia che la legge locale in Aceh si fonderà sulla legislazione islamica.

Il 20 ottobre 2014 è stato installato il nuovo presidente Joko Widodo (detto Jokowi), il settimo presidente dall'indipendenza del Paese. È stato un avvenimento pieno di speranza, perché un uomo semplice, ex venditore di mobili, senza una carriera significativa nei partiti politici, ma con la sola ricchezza del contatto con il popolo e di un modo di governare pratico ed efficiente, si è imposto prima come Governatore a Giacarta e poi come nuovo Presidente ed ora sta iniziando una politica nuova di sviluppo e giustizia, con un Governo «pulito» e che promette inoltre di affrontare vecchie questioni di gravi violazioni dei diritti umani, finora rimaste irrisolte.

### *Situazione economica*

A partire dal 2007 la crescita economica annuale del Paese è stata superiore al 5% e a volte al 6%, si tratta dunque di uno sviluppo veloce. I fondamentali economici sono promettenti<sup>11</sup>. Il debito estero rappresenta circa un terzo del PIL. La vastità del territorio con la grande ricchezza naturale che possiede in giacimenti di ogni tipo (oltre ovviamente alle foreste, alla pesca, alla fertilità del suolo in un clima tropicale) e la grandezza della popolazione hanno fatto sì che la crisi di questi anni avesse un impatto minore sulla crescita nei confronti di quanto avvenuto in altri paesi. Molto difatti della produzione e del consumo sono ad uso interno. E l'Indonesia ha sviluppato una classe media sostanziosa, specie nelle città.

Eppure, nonostante questo quadro positivo, tenendo presente che molta popolazione è sparsa in zone remote e con difficile comunicazione, una buona parte della popola-

---

10. Mentre nel regime di Suharto esistevano in pratica solo 3 partiti, nelle elezioni dopo di lui si presentarono ben 181 partiti, dei quali tuttavia solo 141 furono ammessi alla competizione elettorale. Da notare tra l'altro, che tra questi partiti, ben 15 erano di ispirazione cristiana e 45 di ispirazione musulmana.

11. Nel Documento di programmazione economica per il 2015, pubblicato recentemente, si prevede (con un ottimismo un poco eccessivo), una crescita del 5,8% e una inflazione al 4,4 %.

zione è tagliata fuori dal circolo economico e si trova sotto la soglia della povertà (finora si è calcolato, circa il 12% della popolazione). Tuttavia, il nuovo Ministro degli Affari Sociali dell'Indonesia, ha dichiarato recentemente che prendendo come punto di riferimento la cifra di un dollaro e mezzo di reddito quotidiano a testa (contrariamente al criterio del passato che stabiliva come linea di demarcazione della povertà la quota di 82 centesimi di dollaro), il 40% della popolazione si trova sotto la linea della povertà (ossia più di 90 milioni di persone).

#### *Dal punto di vista culturale-religioso*

L'Islam è la religione della maggioranza (85% circa), mentre i Protestanti sono circa il 7% e i Cattolici attorno al 3%. Il Governo riconosce ufficialmente queste religioni, come anche il Buddhismo, l'Induismo e il Confucianesimo e, sembra orientato a riconoscere anche la religione Bahai. Come già notato, l'Islam tradizionale in Indonesia è sincretista e rifugge dalle contrapposizioni, anche se il Wahabismo prima e le tendenze fondamentaliste ora, stanno creando una polarizzazione all'interno della stessa comunità musulmana. Stiamo assistendo la crescita di piccoli gruppi fondamentalisti e in qualche caso anche terroristi mentre da un'altra parte, vari tra i musulmani stessi richiedono una separazione tra gestione politica dello Stato e affari religiosi. Tutto ciò tocca la vita di tutte le religioni, intrappolate in qualche modo in questa dialettica. Questo mi pare, il contesto nel quale inquadrare l'evoluzione del mondo musulmano in Indonesia.

#### *Gli sviluppi nell'Islam*

Nei primi anni del regime di Suharto, l'Islam era visto come il più grande potenziale «oppositore» e fu tenuto sotto controllo dal regime. Certo non poteva contrastarlo in maniera diretta, e mentre lo controllava politicamente cercava di favorirlo amministrativamente. E così furono costruite migliaia di moschee, negli edifici pubblici si prevedeva la presenza di un luogo di preghiera musulmana, i pellegrinaggi alla Mecca venivano incoraggiati... Alcuni parlano di questo periodo come di una seconda ondata di islamizzazione o addirittura di un «neo-modernismo» per distinguerlo da quello della Muhammadiyah. Sorsero così correnti di pensiero e di interpretazione più liberali espresse per esempio nella Jaringan Islam Liberal (JIL) o nella Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Wahid Institute, Maarif Inst., Università Paramadina. Questi movimenti innovatori esprimono un Islam ben disposto verso la democrazia e in genere verso i diritti umani, aperto alla ricerca sia in campo teologico che culturale. Accettano la separazione tra vita religiosa e gestione dello

Stato, rifiutano l'idea dello Stato islamico, sono rispettosi delle minoranze e promotori del dialogo.

Negli ultimi anni del regime, Suharto cambiò posizione nei confronti dell'Islam: cercò di accarezzarlo, pensando di farne il suo più potente sostenitore. A partire dal 1989 Suharto autorizzò la creazione di un sistema bancario islamico, rese obbligatoria l'istruzione religiosa a tutti i livelli della scuola, compresa l'università, sostenne la costituzione della Associazione degli Intellettuali Musulmani Indonesiani, e prese le distanze dai gruppi cristiani con l'argomento della necessità di rispettare la proporzione tra le varie religioni.

Con la caduta di Suharto nel 1998, i gruppi fondamentalisti approfittarono della nuova situazione di libertà per uscire allo scoperto. Il movimento fondamentalista era iniziato in alcune università statali, come quella di Giacarta, di Yogyakarta o di Surabaya. Si iniziò a leggere con entusiasmo i testi di al-Maw-dudi (*L'Islam è la soluzione*) o di Hasan al-Banna e di Sayyid Qutb, i fondatori dei Fratelli Musulmani dell'Egitto. Le ragazze iniziarono sempre più frequentemente a portare il velo (la *jilbab*, come la chiamano in Indonesia); gli studenti maschi si staccarono nelle varie attività accademiche oltre che nella preghiera, dalle studentesse; si formarono gruppi di controllo per assicurare l'osservanza del digiuno durante il mese del Ramahdan.

Sorsero così la Jamaat Islamiyah, il Majelis Mujahiddin Islam, lo Hizbut Tahrir (che si propone la creazione di un califfato mondiale), il Front Pembela Islam, il Forum Umat Islam e molti altri movimenti. Essi fecero campagne per la creazione dello Stato islamico, o in alternativa per la introduzione della legislazione islamica in quella civile o almeno per una legislazione islamica obbligatoria per i musulmani, e presero atteggiamenti di opposizione verso le altre minoranze religiose. Sostenuti dal ruolo conservatore e politico del MUI (il Consiglio degli Ulama) a volte non si fanno scrupolo di usare la violenza, sia contro alcune minoranze islamiche considerate eretiche (come gli Sciiti<sup>12</sup>, l'Ahmadiyah<sup>13</sup>) e contro altre minoranze religiose o contro gruppi che svolgono attività «immorali» (per esempio i negozi di alcolici, i centri di massaggio...). Espressione di questa tendenza fu anche la creazione del PKS (Partai Keadilan Sejahtera, Partito della Giustizia e del Benessere, fondato nel 1998, sia pure con altro nome e che si ispira ai Fratelli Musulmani dell'Egitto), che ha come suo obiettivo fondamentale l'introduzione della legge islamica

---

12. C'è addirittura una dichiarazione ufficiale del MUI che spiega la pericolosità della Shiyah.

13. Movimento riformista islamico fondato nel Punjab verso la fine dell'800 da Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) e pacificamente operante in Indonesia fin dal 1926 e che tuttavia nel giugno 2008 è stato richiesto dal Procuratore Generale, dal Ministro della religione e da quello degli Interni, di «smettere ogni attività che contrasta con l'Islam».

nella vita dello Stato. Il PKS nelle elezioni del 2004 risultò il primo partito della Capitale, avendo ottenuto il 24% dei voti.

Con il sorgere dei gruppi fondamentalisti (e in qualche caso terroristi) le relazioni tra musulmani e cristiani si deteriorarono. Ci furono episodi di attacchi alle chiese (nel 2000, la notte di Natale, contemporaneamente in varie chiese a Sumatra, Giava e Lombok scoppiarono bombe che causarono 17 morti e 140 feriti), vari attentati con bombe, ritenuti opera dei fondamentalisti (come per esempio, quello di Bali nel 2002 che fece 202 vittime e circa 300 feriti; quello all'hotel Marriott del 2003, all'ambasciata australiana del 2004 e ancora a Bali nel 2005 con 22 morti e 102 feriti...), i permessi di costruire chiese si resero difficili a volte per la opposizione di alcuni di questi gruppi, e tra il 1999 e il 2002 ci furono addirittura scontri fisici tra gruppi musulmani e cristiani nelle Molucche (ad Ambon) e a Sulawesi (a Poso), con oltre 10.000 vittime e circa un milione di rifugiati interni<sup>14</sup>.

Alcuni di questi gruppi fondamentalisti si proponevano (e si propongono) di trasformare l'Indonesia in uno Stato islamico con la legge coranica come legge civile. Ma questo obiettivo è apparso chiaramente irraggiungibile perché avrebbe portato il rifiuto della maggioranza degli stessi musulmani oltre che la spaccatura dello Stato. Da alcuni decenni quindi è subentrata una politica di «islamizzazione» indiretta, ossia il tentativo di cambiare progressivamente la vigente legislazione civile con un'altra più vicina possibile a quella coranica, nei vari campi del vivere civile. E così si è introdotta una nuova legislazione nel campo matrimoniale (criteri di validità, norme per il divorzio, per la poligamia, per l'età dello sposalizio, per i diritti delle donne in esso...), così pure nel campo bancario, nella attuazione dei pellegrinaggi alla Mecca, nelle questioni di eredità, nei testamenti, nei contratti e si sta cercando di influenzare tutto il processo giuridico sia civile che penale.

L'esempio di ciò che potrebbe diventare progressivamente l'Indonesia, lo si può vedere nell'Aceh che nel 2005 ottenne il diritto di introdurre la legge islamica nel suo ordinamento civile in cambio della rinuncia alla guerriglia. Attualmente buona parte della legislazione in Aceh segue le indicazioni del Corano e progressivamente stanno allargando il campo della revisione ad altri aspetti della vita sociale (il diritto civile e penale, l'economia, la scuola...). La «salvaguardia dei valori morali», impone o vieta ai cittadini certi comportamenti, controllati dalla polizia religiosa, e qualora ci siano contravvenzioni, punizioni relative. Così la legge civile decide (secondo le direttive islamiche) sul bere

---

14. Questi scontri non sono da considerare solo religiosi. Ci sono vari altri fattori che hanno esasperato le relazioni (le differenze economiche, il controllo del territorio con l'emigrazione...), ma certamente l'aspetto religioso ha costituito un moltiplicatore delle tensioni, reso visibile dall'arrivo di centinaia di guerrieri gi-hadisti da fuori per rafforzare i gruppi armati locali.

alcolici, sugli atti di omosessualità, sull'adulterio, sulla violenza sessuale, sui giochi d'azzardo, sui rapporti ravvicinati tra uomo e donna (al di fuori di rapporti familiari), sugli abiti indecenti (ossia l'obbligo del velo per le donne o la proibizione di abiti attillati), sulle condizioni (religiose) per diventare impiegato dello Stato, perfino sull'andare in moto a cavalcioni, sempre per una donna, dietro al guidatore (deve sedere di fianco)... Una infrazione a queste leggi è punita secondo la gravità della colpa. Così ogni tanto si assiste in Aceh a fustigazioni pubbliche che dovrebbero servire da deterrente per gli spettatori.

Il Governo di Susilo Bambang Yudhoyono (SBY, 2004–2014) è stato molto ambiguo nei rapporti con le religioni. Da una parte il Presidente enunciava correttamente principi e propositi di intesa e rispetto, però dall'altra non interveniva a difendere la legalità e le vittime della violenza o della ingiustizia. E così alla fine del suo mandato c'erano ancora varie situazioni irrisolte.

La legge contro la blasfemia era presente fin dai tempi di Suharto. Ma mentre nei 30 anni di quel regime ci furono all'incirca una decina di condanne in base a questa legge, sotto i 10 anni di SBY il numero dei prigionieri di coscienza (coloro che hanno offeso la religione con le loro opinioni) è passato a ben 106 persone.

Ci sono 73 famiglie sciite originarie di Sampang (Isola di Madura, Giava Orientale) che nell'agosto del 2012 sono state scacciate dalle loro case per la opposizione di alcuni gruppi di fanatici. In quell'incidente, una persona fu uccisa, 10 furono ferite e 46 case furono bruciate. Nonostante la promessa del Presidente di farli ritornare alle loro case, sono ancora raccolti in un condominio nella zona di Sidoarjo (Giava Orientale), senza potersi muovere liberamente e tanto meno ottenere lavoro.

Così pure un gruppo di seguaci della Ahmadiyah è stato scacciato dalle loro case e da quasi 8 anni aspettano di tornare, mentre sono sistemati in un complesso di accoglienza a Mataram, nel Nusa Tenggara Barat. Egualmente sono già 5 anni che una chiesa protestante (la Yasmin, a Bogor) è stata sigillata, nonostante la Corte Suprema abbia dichiarato che la comunità aveva diritto ad usare quella chiesa che era costruita secondo le norme vigenti. Destino simile ha subito un'altra chiesa protestante a Bekasi (Jakarta) da circa 2 anni.

Purtroppo gli episodi di violenza interreligiosa sono cresciuti in questi ultimi anni (121 nel 2009; 184 nel 2010; 267 nel 2011; 278 nel 2012 e «solo» 245 nel 2013). Ciò che è grave è che spesso gli autori di questi episodi sono proprio gli apparati dello Stato<sup>15</sup>. Con il nuo-

---

15. Nonostante l'opposizione dichiarata del Governo e delle grandi istituzioni musulmane, l'attrattiva del fondamentalismo è ancora forte in Indonesia. Si pensi che attualmente (dicembre 2014) ci sono più di 500 volontari indonesiani partiti per combattere in Siria e Iraq per il trionfo del Califfato.

vo Governo di Jokowi, conformemente alle promesse fatte in campagna elettorale, c'è la speranza di un rinnovamento anche in questo campo: si spera la restaurazione del diritto nei confronti delle attività irregolari di vari gruppi, l'uguaglianza nel trattamento dei cittadini a prescindere dalla religione di appartenenza, il giudizio per i gravi delitti contro i diritti umani avvenuti negli anni passati e rimasti finora impuniti, un maggior stacco tra religione e vita civile<sup>16</sup>. —FINE PRIMA PARTE

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

---

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

# Benedict XVI and Interreligious Dialogue

## The Case of Islam and Christian-Muslim Relations

---

ROCCO VIVIANO

The most authoritative statement of the Catholic Church with regard to Islam is the opening of section 3 of *Nostra Aetate*, which reads:

The Church also looks upon Muslims with respect. They worship the one God living and subsistent, merciful and almighty, creator of heaven and earth, who has spoken to humanity and to whose decrees, even the hidden ones, they seek to submit themselves whole-heartedly, just as Abraham, to whom the Islamic faith readily relates itself, submitted to God.<sup>1</sup>

This very positive statement however is also one that Catholics may find difficult to believe when confronted with shocking violence perpetrated in the name of the Islamic faith such as the one that has been dominating the news worldwide for months.

According to Catholic teaching the motivation for Christian-Muslim dialogue is that at the heart of both faiths—albeit with crucial and irreconcilable differences with regard to the notions of God and divine revelation—is the belief in God who creates humanity and speaks to men and women calling them to live moral lives according to his will. Hence the reason for dialogue is not the problem of Christian-Muslim conflict, however nowadays the phenomenon of Islamic violence is an undeniable reality that inevitably enters the equation. Often this kind of violence has been dismissed as the doing of people who are not «true» Muslims, but this is no more than an easy escape from the complexity of a difficult relationship. Whether the perpetrators are «true» Muslims or not, the fact remains that that in many parts of the world people are being killed physically, psychologically, socially on an unprecedented scale, and this is being done in the name of Islam.

In the Summer 2014 the world was forced to turn its attention to the Middle East in relation to the activity of the group that calls itself ISIS. The beheadings of American journalists James Foley and Stephen Sotlof, and of British aid-worker David Heines carried out by «Jihadist John» and broadcast for the world to see, were one

---

1. Second Vatican Council, *Nostra Aetate*, October 28, 1965, AAS 58 (1966), 740–44.

frightening manifestation of a catastrophic rupture between faith and human rationality in the name of God. The reaction has been a mix of shock and anger, especially on realising that also citizens of European and American countries and other parts of the world have become part of ISIS.

The phenomenon is not isolated. In fact, while ISIS conducts its main operation in the Middle East, its cells are active elsewhere. For example, a video published on 15 February, 2015, showed the beheading of 21 men, mostly Egyptian Copts workers on a beach possibly near the city of Sirte in Libya.<sup>2</sup> Similarly, Boko Haram, the group fighting for an Islamic state in Nigeria, Cameroon and Chad, kidnapped hundreds and killed more than 5,000 civilians in five years (July 2009–June 2014), including at least 2,000 in the first half of 2014, before declaring the territories captured as part of an Islamic caliphate. While originally linked to Al-Qaeda, on 7 March, 2015 Boko Haram pledged formal allegiance to ISIS. Another Islamist group Al-Shabaab based in Somalia, an offshoot of Al-Qaeda possibly connected with Boko Haram, attacked the University College of Garissa in Kenya on 2 April, 2015, and after releasing the Muslim hostages, massacred 148 Christians in retaliation for non-Muslim invasion of Muslim territories. These are just few examples of an extremely complex phenomenon.<sup>3</sup>

At times like these, a common response is generalisation, that is to say the inability to distinguish between «good» Muslims and the «bad» Muslims, overlooking the fact that worldwide the «good» ones are the vast majority. Generalisation is dangerous because it only increases fear, resentment and anger, which potentially lead to more violence and hinder a rational understanding of the problem in view of effective solutions.

Another common attitude is *naïveté vis-à-vis* Islamic violence. This response is equally unhelpful and ultimately destructive, because by failing to realize how real the threat of Islamic-inspired violence is, people and nations may find themselves unprepared for it. This has often happened in Europe where until recent events Islamic-inspired violence has generally been perceived as something far and affecting other parts of the world.

The murder in cold-blood of members of staff of the Paris-based magazine *Charlie Hebdo*, as a punishment for offending Islam, has brought Europe to a shocking realisation. Speaking after the rampage Europol chief Rob Wainwright made declared:

2. «Libya/Egypt: Murder of Egyptians a War Crime | Human Rights Watch,» at, <<http://www.hrw.org/news/2015/02/16/libyaegypt-murder-egyptians-war-crime>>.

3. For an in-depth study see Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, With a New introduction by the author edition (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2012).

We are dealing with a very serious threat spread around many European countries and propagated by thousands of suspects radicalized on the internet and through conflict experience in Syria and Iraq. It is clearly an urgent and serious challenge we face now. The scale of the problem has increased over the last 10 years.<sup>4</sup>

The spread of Islamic-inspired violence to other parts of the world has coincided with an intensification of the violence in the Middle East, where a systematic destruction of human lives, socio-political institutions and historical and cultural heritage, and where alongside persecution and dispersion of Christian communities, Muslims are being targeted as well.

This situation places a great responsibility on all Christians, who are called to avoid both attitudes of generalization and naiveté, to observe and reflect carefully on what is happening on the world stage, to understand the events not as isolated incidents but as part of a broader Islamist movement. This is necessary in order to appreciate *Nostra Aetate's* teaching, engage in dialogue with the «good» Muslims and, together with them, counter what Benedict XVI considers «distorted» forms of Islam and their violence. For this purpose a correct theological understanding of Islam Christian-Muslim relations is crucial, and Benedict XVI's thought is a unique contribution in this regard.

This paper presents the thought of Joseph Ratzinger-Benedict XVI on Islam and on Christian-Muslim relations to reflect on whether and how it can contribute to the progress of present-day engagement of Catholics, and Christians in general, with Islam. Benedict XVI is both a theologian and Pope, and these two aspects have to be taken into account to appreciate the continuity between his theology (more developed in the pre-pontificate years) and praxis (in his time as Pope). The task is complex as it requires the exploration of different questions: What is Benedict's theology of Islam? What does the theologian say *about* Islam and Muslims? What does he say *to* Islam and *to* Muslims? What underlies his praxis of encounter with Muslims? What do his gestures and actions reveal of his understanding (theology) of Islam and of Christian-Muslim relations?

As a theologian Benedict has not written systematically about Islam and, therefore, a reconstruction of his theology of Islam can only be attempted by putting together ideas found in different theological writings on various other subjects. The task involves an exploration of his wide spectrum of writings and a sufficient grasp his theology, especially his ecclesiology, as well as familiarity with the sources that influence his thought. Neither has Benedict XVI as Pope written any document or delivered any speech specifically on Islam or Christian-Muslim relations. The task therefore will also include an analysis of various kinds of statements: for example his addresses to ambassadors of Muslim Coun-

---

4. R. Perring, «Current Threat of Terrorism Has Increased Over the Last 10 Years, Says Europol Chief,» at <<http://www.express.co.uk/news/world/552361/Terror-attack-arrests-Europe-Belgium-Islamic-State>>.

tries, to Muslim representatives during his apostolic journeys, his messages for the world day of peace. His actions and gestures towards Muslims should also be made the object of reflection in the attempt to identify underlying meanings and theology, however this is beyond the scope of this paper.

### **Benedict XVI. A Modern Pope**

Benedict XVI belongs to a distinctive form of papacy whose roots can be traced back to the beginning of the twentieth Century, whose contours have become increasingly clear until Vatican II, but which has eventually taken shape in the Post-Vatican II pontificates. To appreciate Benedict XVI and his approach to interreligious dialogue in depth it is important to understand the features of the modern papacy and the theological—especially ecclesiological—framework in which it operates.

As I consider Benedict XVI next to Paul VI and John Paul II in order to identify the specific characteristics of the modern papacy, two major aspects emerge.

First, modern popes are aware that the community they lead has global dimensions. They speak and act in the awareness that Catholic Church is present everywhere: in virtually all political, social and religious situations, and is bound to engage in dialogue with all particular contexts, with the world (Cf. Paul VI, *Ecclesiam Suam*, 1964; Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, 1965).<sup>5</sup> They also understand that their role is significant not just for the Catholic Church but for all Christians, and feel the responsibility to protect and encourage them all in all situations.

Second, modern popes have a strong sense of the Church's responsibility for humanity, that the Catholic Church exists for the salvation of the world understood as integral, and feel directly responsible for all humanity and its persons.<sup>6</sup>

This twofold awareness is manifested through a new style of presence of the Church in the socio-political sphere, articulated through various aspects:

a) the importance the Holy See attaches to diplomatic relations with an increasing number of political realities (states, institutions);<sup>7</sup>

b) the popes' personal contact with people: through apostolic journeys and the use of mass media;

5. Cf. J.-P. Torrell, «Paul VI et l'ecclésiologie de *Lumen Gentium*,» in R. Rossi ed. *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio. Colloquio internazionale di studio* (Roma: Edizioni Studium, 1989), 44–186.

6. On the influence of personalism on Paul VI cf. for example G. Campanini, «G.B. Montini e J. Maritain,» in R. Rossi ed., *Montini Journey Maritain: une famille d'esprit. Journées d'étude* (Roma: Ed. Studium, 2000), 225–37.

7. P. G. Kent and J. F. Pollard eds., *Papal Diplomacy in the Modern Age* (West Port: Praeger Publishers, 1994).

c) their outreach to other faith communities, both from other Christian denominations and from other religions, through words as well as important symbolic actions;  
 d) resistance to the anti-religious element of contemporary culture and politics;  
 e) broader theological perspectives embracing cultures, ideologies and religions;  
 f) special attention to human dignity and rights (*Dignitatis Humanae*, 1965);  
 e) awareness of the significance of their role in society and in politics in view of the fulfilment of their mission.

The modern papacy reflects Vatican II theological and pastoral openness to the world, i.e. reality outside the Church, but also sees itself in continuity with a transformation of the papacy which begun with the historical events at the end of the nineteenth Century, when the loss of political power forced the Holy See to understand itself differently and reshape itself.<sup>8</sup> It is a twofold continuity: they are in continuity with Vatican II because the Council stands in fundamental continuity within the development of Catholic Tradition. This is evident in the fact that Paul, John Paul and Benedict constantly refer to Vatican II as well as to the teaching of their twentieth Century predecessors (the social teaching provides a very clear example).<sup>9</sup>

Since his first message of 22, April 2005, Benedict XVI placed himself squarely in the line of his two modern predecessors and announced the priorities of his pontificate. The unity of the Church would be his primary concern, in order to make the Church a more effective and credible servant of humanity, and interreligious dialogue was also mentioned. Benedict XVI's engagement with the religions can be understood within the framework of the modern papacy's self-understanding *vis-à-vis* humanity and the Church responsibility and mission in the world. It is also important to notice how the theology of Benedict XVI is being reshaped by his responsibility as pope in the modern world.

## Benedict XVI and Islam

### *Islam within the Framework of Ratzinger's Theology of Religions*

Ratzinger's initial encounter with Islam takes place on the path of fundamental theological reflection. In his attempt to articulate the Christian faith in order to present it as

8. It is possible to trace the origins of political theology back to the pontificate of Pius VI *vis-a-vis* the French revolution and Napoleon.

9. Another example is the concern of the pre-Vatican II papacy on war and peace, for example Benedict XV and Pius XII. Cf. J. F. Pollard, *The Unknown Pope. Benedict XV (1914–1922) and the Pursuit of Peace* (London: Geoffrey Chapman, 1999).

clearly as possible, Ratzinger at some point focussed on the place of Christianity within the development of the religious history of humanity. It was, he says, when teaching philosophy of religion and history of religions that he encountered the reality of world religions. The driving question of his enquiry is therefore whether Christianity has a unique role to play within the broad history of the religious development of humanity, which includes all possible expressions of the *homo religiosus* as they have come to be articulated in the various systems of belief and practice, which are commonly called religions. What, in other words, is the decisive contribution of Christianity to the religious development of humanity and how is it related to the religions?

Because it is on this path that the theologian encounters Islam, it is important to consider his broader theological framework in order to understand his ideas on Islam expressed in fragments here and there.

The above mentioned «driving question» reveals a distinctive characteristic of Benedict XVI, the theologian and pastor: i.e. the remarkable similarity of his theological method with the Church Fathers' style of theologizing. The Father's central concern was the correct and clear articulation of the faith, aimed at making Christianity understandable to the hearers and enabling them to embrace it. Also their attempts to account theologically for the existence of other religious ways emerged basically as a consequence of their «practical» missionary concern. The same is true for Benedict XVI: his focus is the articulation of Christian faith faithful to the sources: Revelation and Tradition.

Another important feature of Ratzinger's theological method is that he shows a consistent inclination to identify and engage with the universal behind the particular, the archetypes, although without losing sight of the particular. This means that *vis-à-vis* one particular religious tradition, like Islam, Ratzinger's theological reflection will begin 1) with the broader context of the non-Christian religions; 2) will locate the particular religion in that context and 3) draw his conclusions. If the disadvantage is that he does not formulate a theology of Islam, the advantage is that his reflections apply to the broader spectrum of religions as well.

In seeking to understand Benedict XVI's thought on Islam, we begin with the question of what is the place of Islam within the historical development of the religious spirit of humanity. The main source in this regard is a paper that Ratzinger wrote in 1964, which is to date the most comprehensive articulation of his theology of religions. Ratzinger represented the paper basically unaltered, although prefaced by a new introduction, again in 2004, showing that his basic theology of religion has remained consistent over several

decades.<sup>10</sup> The paper dates back to the time when a very lively debate was ongoing within Catholic theology with regard to the religions. Jacques Dupuis has summed up the positions of the debate in *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, and identified two major clusters: on the one hand what he calls fulfilment theories, represented by theologians like Jean Danielou and Henry De Lubac, and on the other hand those theologies that acknowledge the hidden presence of the mystery of Christ in the religions, most notably represented by Karl Rahner.<sup>11</sup> Ratzinger manifests his disinclination towards Rahner's concept of the Christian grace hiddenly operative in the religions and is closer to Danielou's approach. For Danielou and others, the religions do have a positive value in the history of salvation, and in God's salvific plan, which consists in their being a preparation for the human spirit to receive the grace that comes with the Judeo-Christian revelation.<sup>12</sup> In this sense they belong to a «prehistory of salvation», to be understood obviously not in chronological sense but in theological terms. Concretely we might say that for Danielou, although the religion of Islam appears after Christianity, and although it is rooted in the content of the Old testament Islam represents a «regression» to a vertical relationship with God, with the loss of the sense of God's action in history, and therefore it is a return to the prehistory of salvation, which is to be fulfilled in Christ.<sup>13</sup>

A methodological premise precedes Ratzinger's argument. He observes that most theologies of religions are «limited», having been constructed on two assumptions that are arbitrary (Ratzinger later critique includes Race's threefold classification of theologies in exclusivism, inclusivism and pluralism).<sup>14</sup> First of all is the assumption that with regard

10. Cf. J. Ratzinger, «The Unity and Diversity of Religions: the Place of Christianity in the History of Religions,» first published in H. Vorgrimler ed, *Gott in Welt: Festgabe für Karl Rahner zum 60 Geburtstag* (Friburg, 1964), 287–305. Published in English in J. Ratzinger, *Truth and Tolerance Christian Belief and World Religions* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 15–44.

11. Cf. J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis, 2001), 130–57; J. Danielou, *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History* (London: Longmans, 1958), 107–21 (Ch. 8: «The History of Religions and the History of Salvation»); J. Danielou, «Christianity and the Non-Christian Religions,» in J. Danielou ed. *Introduction to the Great Religions* (Notre Dame: Fides, 1964), 7–28; J. Danielou, *The Advent of Salvation* (London: Sheed and Ward, 1950); J. Danielou, *The Holy Pagans of the Old Testament* (London: Longmans, Green and Co., 1957); H. De Lubac, *The Church Paradox and Mystery* (Shannon, Ireland: Ecclesia Press, 1969), 68–95 (Ch. 4: «The Pagan Religions and the Fathers of the Church»); H. De Lubac, «Mysticism and Mystery,» in *Theological Fragments* (San Francisco: Ignatius Press, 1989); H. De Lubac, «Preface,» A. Ravier, *La mystique et les mystiques* (Paris: Desclee de Brouwer, 1965); K. Rahner, «Thoughts on the Possibility of Belief Today,» in *Theological Investigations*, Vol. V, 1966: 2–22; K. Rahner, «Christianity and the Non-Christian Religions,» in *Theological Investigations*, Vol. V, 1966: 113–34.

12. Cf. Danielou, «Christianity and the Non-Christian Religions,» op. cit.

13. Cf. Ivi.

14. Cf. J. Ratzinger, «Variations on the Theme of Faith, Religion and Culture,» in J. Ratzinger, *Truth and Tolerance*, op. cit., 80–5. Cf. A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983); A. Race, *Interfaith Encounter: The Twin Tracks of Theology and Dia-*

to the reality of religious pluralism the crucial question for Christian theology is that of the salvation of non-Christians (the soteriological dimension). The second arbitrary assumption is a corollary to the first: because religions are looked at from the perspective of whether and how their adherents are saved or not, then they are treated not in themselves, respecting the particularity of each, but «in bulk», as a homogeneous reality ultimately characterized by the same basic dynamics and properties: a theology of religion that begins and ends with the question of salvation deals not with the real religions but with an abstract generalization, whereby there would be no difference when talking about Sikhism or Islam for example.<sup>15</sup>

Ratzinger considers this as an arbitrary self-limitation of theology and proposes a different way of proceeding, consisting in a «phenomenological investigation» of the spectrum of the known religions in order to identify at least certain basic types of religion («basic alternatives»), and make these the object of «philosophical and theological reflections and verdicts.»<sup>16</sup>

At the end of his lengthy phenomenological investigation of the religious history of humanity, Ratzinger identifies three stages of development: the first is the stage of the natural religions, based on the perception of the Transcendent/God in the dynamics of the cosmos and of human life. This stage then develops into the second stage of mythical religions, when the initial experience of the transcendent is articulated in mythical stories. The third stage is inaugurated by the going-beyond the mystical religions and is a complex stage, as it has occurred in three different possible ways: through evolution into mystical religion, through the revolution of monotheism and finally through reason/enlightenment.<sup>17</sup> The two forms of development that remain under the category of religion are therefore the mystical and the monotheistic and it is here that Ratzinger's argument is most relevant to our focus on Islam. The kind of monotheism he refers to here is in fact the very specific form of monotheism typical of the Judeo-Christian revelation and, by derivation, of Islam, and not just any religion that believes in one God (like the kind that can be found among the Indian religions).<sup>18</sup>

Ratzinger's comparison between the mystical type and the monotheistic type helps to understand in what way Judaism-Christianity-Islam are as a whole to be seen as the «true» development of the religious history of humanity.

---

*logue* (London: SCM, 2001).

15. Cf. J. Ratzinger, «The Unity and Diversity of Religions,» op. cit., 17; also 53.

16. *Ibid.*, 18.

17. Cf. *Ibid.*, 27–8.

18. Cf. *Ibid.*, 34–5.

In the first place the monotheistic development happens by revolution and not by evolution. It is occasioned by the intervention of the Transcendent into history, which establishes a personal relationship with the believer. As a result the life of the believer is transformed and given a new sense of purpose. The initial «cosmic» experience of God through creation and through myth is profoundly reshaped by such intervention. There is continuity but also a radical newness in this kind of monotheism.

The second characteristic of monotheism is that the goal of ultimate unity with God is made possible by God's initiative. The main actor as well as the centre of the relationship is therefore God and not the person, and knowledge of God is not obtained by the person via paths of purification but offered by God. In the monotheistic revolution the person is of course not simply passive, but becomes active as it responds to God's initiative.<sup>19</sup>

Thirdly and most importantly, the goal of religion is, like for the mystical religions, union with God but it happens in such a way that the interpersonal relationship and the particular identities are conserved: God and person become one but their unity is that of an irreducible «I and thou» relationship.<sup>20</sup>

Finally, the God that enters history makes people actors in the history of salvation as they are: that is why the Bible has no need to hide the dark side of the patriarchs and prophets and of the limitations of Jesus' disciples.<sup>21</sup> It means that salvation is always God's gift and accessible to all, not just to the few who have attained some superior level of knowledge or purification. While in the mystic religion there is a first-hand religion that belongs to the initiated, and a second-hand religion which is for the many, so that the latter can access the divine exclusively through the experience of the former, in the monotheistic development «only God deals at first-hand» and all «without exception are dealing at second hand,» including those who are appointed leaders of the people.<sup>22</sup>

It is possible to detect the influence of de Lubac underlying Ratzinger's implicit assumption that the monotheistic development is more «advanced» than the way of mysticism because it is more in tune with the God's authentic nature (according to Christian Revelation).<sup>23</sup> Alongside Christianity and Judaism, Islam belongs to the monotheistic development of religion and therefore, albeit with the necessary distinctions and reserva-

19. Cf. J. Ratzinger, «The Unity and Diversity of Religions,» op. cit., 36.

20. Cf. Ibid., 45–7. Cf. M. Buber, *I and Thou* (Edinburgh: Clark, 1959).

21. Cf. J. Ratzinger, «The Unity and Diversity of Religions,» op. cit., 40–1.

22. Cf. Ibid., 43–5.

23. Cf. H. de Lubac, «Preface,» in A. Ravier ed., *La mystique et les mystiques* (Paris: Desclée de Brouwer, 1965), 7–39 ; H. de Lubac, «Mysticism and Mystery,» in *Theological Fragments* (San Francisco: Ignatius, 1989), 35–69.

tions, the relationship between Christianity and Islam is, for example, qualitatively different from the relationship between Christianity and Buddhism or that between Islam and any of the currents of Hinduism. It is a special relationship, from the historical as well as the theological point of view.

When Ratzinger speaks about Judaism and Islam, therefore, he does so with the assumption that there is a fundamental relationship among them and Christianity that is «essential,» because they belong to the same basic type of religion. Any distinction, difference, comparison is to be understood against this background. As a distinctive form within the monotheistic turn, Islam possesses all the above characteristics.

Indeed Ratzinger acknowledges the positive value of all the religious history of humanity on account of the common humanity of all: «We are all part of a single history that is in many different fashions on the way towards God.» However in this history Christianity holds a unique place, and close to Christianity one necessarily encounters Judaism, first, and Islam.<sup>24</sup>

### *Islam in Ratzinger's Writings*

Probably Ratzinger's most substantial treatment of Islam is to be found in his 1996 interview with Peter Seewald.<sup>25</sup>

Ratzinger's first observation is that it is difficult to identify Islam as a uniform reality on account of its lack of a central authority recognized by all Muslims. «No one can speak for Islam as a whole» because Islam exists in many varieties (besides the schism between Sunni and Shi'a) which refer to different mutually independent religious authorities.<sup>26</sup> As a consequence, «dialogue with Islam» is an abstraction and in effect it is only possible to engage in dialogue with certain specific Muslim groups or individuals.

Secondly, in order to understand better the complexity of Islam, it is necessary to acknowledge the existence of a «noble» Islam but also of a kind of «extremist, terrorist Islam» which cannot be identified with Islam as a whole.<sup>27</sup> Pope Benedict has often emphasised that it is the noble Islam that the Church considers as a potential partner in the dialogue.

A third point is that in Islam the interrelationship between society, politics and religion is completely different from Christianity. At its heart, Islam «does not have the

24. Cf. J. Ratzinger, «The Unity and Diversity of Religions,» op. cit., 44.

25. Cf. J. Ratzinger, *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium. An Interview With Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), 244–46.

26. Cf. *Ibid.*, 244.

27. Cf. *Ivi.*

separation between the political and the religious sphere that Christianity has had from the beginning.» In effect, the Qur'an is a «total religious law» which defines all political and social life: «Sharia shapes society from beginning to end.»<sup>28</sup> This implies Muslims can only temporarily fit in a system that is not totally Islamic, because Islam is in essence oriented towards the establishment of such a system. Its absolute claim is ultimately incompatible with the idea of a plural society in which all religious expressions have the same normative value. The provision of *dhimma* is a clear illustration: Islam accepts a multireligious society which includes only the religions mentioned in the Qur'an (Judaism, Christianity and Zoroastrianism), and only as long as the overarching framework, in which other faiths are tolerated and often respected, is Islamic. Benedict observes that if Islam accepted as definitive a situation different from this, it would be an «alienation from itself.»<sup>29</sup> According to Benedict then Islam «is not simply a denomination that can be included in the free realm of a pluralistic society.»<sup>30</sup> When this fact is overlooked, Islam is defined by projecting on it the Christian model of the interaction between religion and politics and is not recognised as it is.<sup>31</sup>

Fourth, in the recent past, Islam has been experiencing a worldwide consolidation, which for Ratzinger is due to two factors. The first is external, namely the financial power that the Arab countries have attained which makes possible the establishment of mosques and Muslim cultural institutes everywhere, with a significant increase in propaganda. The second factor is that Islam is experiencing a new self-consciousness, which has been growing with the decline of the influence of Christianity in civilizations with Christian foundations that began in the 1960s. This has coincided with a great moral crisis of the Western world—which is seen as the Christian World—in which Muslims have clearly seen a crisis, almost the failure, of Christianity as religion. According to Ratzinger, «this is the feeling today of the Muslim world: the Western Countries are no longer capable of preaching a message of morality but have only know-how to offer the world. The Christian religion has abdicated; it really no longer exists as a religion; the Christians no longer have a morality or faith.»<sup>32</sup> Islam manifests its «inner power» in the conviction that it is the religion that holds its ground and has a message to offer to the world (Benedict has spoken of «a new intensity about wanting to live Islam [that] has awakened»), and Chris-

---

28. Ivi.

29. Ivi.

30. Ivi.

31. Cf. *Ibid.*, 245.

32. Ivi.

tianity must naturally come to terms with this inner power.<sup>33</sup>

In a more recent interview with the same author, Pope Benedict xvi has offered some additional notes on Islam.<sup>34</sup> These new fragments of reflection came three years after Benedict's controversial Regensburg lecture, a crucial event in his relationship with Islam, and touch on aspects closely related to the lecture.<sup>35</sup>

Benedict remarks that with the controversy that followed his Regensburg address, it emerged clearly that «Islam needs to clarify two questions in regard to public dialogue, that is the question concerning its relation to violence and its relation to reason.»<sup>36</sup> In this regard, it was remarkable that «now there was within Islam itself a realization of the duty and the need to clarify these questions, which has since led to an internal reflection among Muslim scholars, a reflection that has in turn become a theme of dialogue with the Church.»<sup>37</sup> This realisation has found concrete expression in the document *A Common Word* which Benedict considers of great importance because it is an interpretation of Islam, by Muslim authorities seeking a certain consensus among themselves, «that immediately placed it in dialogue with Christianity.»<sup>38</sup>

Christians and Muslims ultimately have two things in common: first, «both defend major religious values—i.e. faith in God and obedience to God;» second, they face the same challenge of modernity and both «need to situate ourselves correctly» in it. In this regard, «at issue are questions such as: What is tolerance? How are truth and tolerance related? The question of whether tolerance includes the right to change religions also emerges. It is hard for the Islamic partners to accept this. Their argument is that once someone has come to the truth, he can no longer turn back.»<sup>39</sup>

Benedict xvi believes that the really important contrast shaping the present historical situation is not between Christianity and Islam but that between radical secularism and the question of God «in its various forms.» Christianity and Islam find themselves on the same side, facing the same challenge.<sup>40</sup> Nevertheless, the reality is that relationships between Christians and Muslims in the world range from «tolerant and good coexist-

33. Cf. *Ibid.*, 246.

34. Cf. Benedict xvi, *Light of the World. The Pope, the Church and the Signs of the Times. A Conversation with Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius, 2010), 97–101.

35. Cf. Benedict xvi, «Faith, Reason and the University. Memories and Reflections,» University of Regensburg, 12, September 2006, <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/September](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/September)>.

36. Benedict xvi, *Light of the World*, op. cit., 98.

37. *Ivi.*

38. *Ibid.*, 98–9.

39. *Ibid.*, 99.

40. Cf. *Ibid.*, 100.

ence» to «intolerance and aggression.» There is a lot of work for Christians and Muslims to do and for Benedict this consists in living out «the grandeur of our faith and to embody it in a vital way, while... trying to understand the heritage of others. The important thing is to discover what we have in common and, wherever possible, to perform a common service in this world.»<sup>41</sup>

Because Islam is diverse, situations vary. In places where Islam has «monocultural dominance, where its traditions and its cultural and political identity are uncontested,» it tends to understand itself as a corrective to the Western world, «as the defender... of religion against atheism and secularism.»<sup>42</sup> In situations like this, «the sense for truth then can narrow down to the point of becoming intolerance, thus making the coexistence with Christians very difficult.»<sup>43</sup> But this is of course only part of the larger picture, and it is important for the Church to «remain in close contact with all the currents within Islam that are open to and capable of dialogue so as to give a change of mentality a chance to happen» even in cases in which Muslims associate their claim to truth with violence.<sup>44</sup>

According to Samir Kahil Samir,<sup>45</sup> Benedict XVI has «profoundly understood the ambiguity in which contemporary Islam is being debated and its struggle to find a place in modern society. At the same time he is proposing a way for Islam to work towards coexistence globally and with the religions... based on rationality and on a vision of man and human nature which comes before any ideology or religion.»<sup>46</sup> The stark difference between Islamic and Christian understanding of the relationship between religion and society derives from the nature of Islamic revelation: because the Qur'an is dictated to Muhammad, «not inspired, then there is very little room for interpretation.»<sup>47</sup>

In a brief interview on 24, July 2005, Benedict XVI stated that «Islam suffers from ambiguity *vis-à-vis* violence,» justifying it in some cases, however, «we must always strive to find the better elements.»<sup>48</sup> Benedict is aware that many Muslim reject the use of vio-

41. Ivi.

42. Ibid., p. 101.

43. Ivi.

44. Ivi.

45. Fr Samir Khalil Samir is an Islamic scholar and founder of the CEDRAC (Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes) which was established in 1986 and in 1996 became part of the Université Saint-Joseph, Beirut-Ashrafieh, Lebanon.

46. S. K. Samir, «When Civilizations Meet: How Joseph Ratzinger Sees Islam,» in *Asia News*, April 2006. Cf. S. K. Samir, «Violence et non-violence dans le Coran et l'Islam,» in *Proche-Orient Chrétien*, 2005/55: 359–94. See also the work of Michel Cuypers, especially: M. Cuypers, «Is a Non-Violent Interpretation of the Qur'an Possible?,» in A. O'Mahony and J. Flannery eds., *The Catholic Church in the Contemporary Middle East. Studies for the Synod for the Middle East* (London: Melisende, 2010), 317–29.

47. S. K. Samir, «When Civilizations Meet: How Joseph Ratzinger Sees Islam,» op. cit.

48. Interview after the Sunday Angelus, Val d'Aosta, 24, July 2005. During the Angelus on that day Bene-

lence justified by religion (Cf. Cologne 2005). For Christians and these Muslims terrorism is a shared concern and together we have a common duty to eliminate its causes, a difficult but not impossible task which consists in «eliminating from the hearts any trace of rancour; resisting every form of intolerance and opposing every manifestation of violence.»<sup>49</sup>

The Regensburg lecture produced contrasting outcomes.<sup>50</sup> On the one hand, it triggered anger and violent reactions on the part of Muslims in various part of the world; on the other hand it provided the opportunity to begin a serious engagement between the Catholic Church and a section of the World Islamic community that is yielding positive results.<sup>51</sup> The controversy was sparked by Benedict's quotation of a statement by the Emperor Manuel Paleologus III about the violent nature of the message of Muhammad. In their immediate reactions not a few missed the point that the lecture was not on Islam but on the role of reason and the necessity for modern reason to allow itself to be purified by faith in order to fulfil its true purpose, i.e. the service to humanity. In this context Islam was mentioned as part of a larger discussion, as an example of what happens to faith that is not balanced by reason. Benedict did in fact acknowledge that Christianity as well has often fallen into the same error. His point was that true religion cannot justify violence because violence is against reason and, because God is reasonable, therefore violence cannot be God's will. The point is that Christianity and Islam make incompatible truth claims about the nature of God, which Christian-Muslim dialogue must address in its inception in order to be authentic.<sup>52</sup>

The lecture poses a crucial theological challenge for Islam, namely whether God is to be understood as pure will or as reasonable.<sup>53</sup> The question is crucial because when God

---

dict deplored recent terrorist attacks in various countries including the London bombing of 7, July 2005, and journalists asked him about Islam soon after.

49. Benedict xvi, *Address at the Apostolic Meeting with Representatives of some Muslim Communities*, Cologne, 20, August 2005 (Journey to Cologne on the occasion of the 20<sup>th</sup> World Youth Day).

50. Cf. Benedict xvi, «Faith, Reason and the University,» University of Regensburg, 12, September 2006.

51. The Open Letter to Benedict xvi by a group of thirty-eight scholars, the first attempt to engage the Pontiff in a serious critique, was followed by the document "A Common Word", initially signed by 138 Muslim scholars and leaders worldwide and addressed to Pope Benedict xvi and all Christian leaders and led to various responses, including the establishment of the Catholic-Muslim Forum under the auspices of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Cf. A. A. Allah bin Mahfuz bin Bayyah & al., «Open Letter to His Holiness Pope Benedict xvi,» in *Islamica Magazine*, 2006/18; M. Sa'ad Ababakar & al., *A Common Word Between Us and You*, at <<http://www.acommonworld.com>>. Cf. «Catholic-Muslim Forum to Further Dialogue,» at <<http://www.zenit.org/article-21979?l=english>>.

52. Cf. J. Fessio, «Is Dialogue With Islam Possible? Some Reflections on Pope Benedict xvi's Address at the University of Regensburg,» at <<http://www.ignatiusinsight.com>>.

53. Cf. J. V. Schall, *The Regensburg Lecture* (South Bend, Indiana: St Augustine Press, 2007).

is understood as pure will, on account of his being above all else («absolutely transcendent»), including reason, then it is easy to justify unreasonable actions (violence) on the basis on obedience to God's will. This concept of God is very different from the Christian concept of God, and if this is the God of Islam, then Christians and Muslims do not worship the same God.<sup>54</sup> Such notion of God has obvious moral consequences, as it can legitimate the idea that suicide bombers are not practicing violence but virtue, because they are acting—as it is claimed—with the intention of doing God's will.<sup>55</sup> In examining its own truth claim, Islam must address the question: «Is this violence an aberration that is inconsistent with genuine Islam (as it would be an aberration inconsistent with genuine Christianity)? Or is it justifiable on the basis of Islam's image of God as absolutely transcending all human categories, even that of rationality?»<sup>56</sup> For Benedict XVI a more urgent conversation has to occur within Islam before more and deeper Christian-Muslim engagement can take place. Contemporary Islam has to reflect on itself in the context of the present world and articulate its authentic teaching unambiguously, so that the manipulation of the religion to justify violence may be prevented, and Islam may be seen as a force in the service of the genuine development of humanity.<sup>57</sup> In the context of a much broader reflection on the relationship between reason and religion, Benedict's point about Islam is an open question about how Islam understands its own claim to truth.<sup>58</sup> This is the perspective from which Benedict wishes to engage in serious dialogue with other believers and with Muslims in particular. He is for a dialogue that goes to the heart of the faith and seeks to understand the Truth.<sup>59</sup> —END OF PART ONE

*The second part of the article  
will appear on the next issue of Quaderni del CSA*

---

54. Cf. *Ibid.*, 45–6.

55. Cf. *ibid.*, 48–9.

56. J. Fessio, «Is Dialogue With Islam Possible?» *op. cit.*

57. M. Brumley, «Benedict Takes the Next Step with Islam,» at <<http://www.ignatiusinsight.com>>.

58. Cf. J. V. Schall, *The Regensburg Lecture*, *op. cit.*, 51–2.

59. Fr. Rocco Viviano is a Xaverian Missionary who received his PH.D from Heythrop College (London) with a thesis on Interreligious Dialogue. Currently he lives in Osaka, Japan.

# Cultura e società



---

Ragione ed emozioni della fede

**ALBERTO SICLARI**

On Hatred and Freedom of Expression

**EVERALDO DOS SANTOS**

---

## Ragione ed emozioni della fede

---

ALBERTO SICLARI

**L**a fede di cui mi è stato chiesto di parlare è la fede religiosa, e le emozioni sono quelle che le si possono accompagnare. Vorrei però affrontare il tema in un orizzonte meno definito, delineando dapprima in breve quale sembra essere in noi uomini il rapporto fra la ragione, che ci guida, o dovrebbe, nella nostra esistenza, e le emozioni e i sentimenti che le si accompagnano, la sollecitano o la contrastano. L'esperienza della fede religiosa credo possa essere meglio compresa su questo sfondo.

### Ragioni ed emozioni

Che la ragione ci serva da guida è un dato di fatto, questo non significa, però, che sia l'unica nostra guida. Ma vediamo, anzitutto, che cosa si può intendere con «ragione». Considerata sotto il profilo funzionale, possiamo dire che la ragione è la capacità di cogliere i rapporti che sembrano intercorrere fra i diversi aspetti della realtà, capacità che si esercita sia sul piano teorico sia su quello del comportamento. Ragioniamo quando «vediamo» i nessi che collegano le conseguenze alle premesse, gli effetti alle cause. L'espressione «l'età della ragione» sta a indicare appunto l'epoca della nostra vita in cui questa capacità sembra finalmente consolidata.

Il procedere analitico distingue la razionalità dall'intuizione, dove la consapevolezza dei rapporti è, per così dire, raccolta in un'unità, oscura o luminosa che sia, e dal comportamento istintivo, dove tale consapevolezza, in particolare del nesso causa/effetto, è sommersa nell'immediatezza della relazione stimolo/risposta. In nessuna di queste forme, però, la capacità di cogliere i rapporti guida per se stessa l'uomo; lo fa soltanto se stimolata da passioni ed emozioni, da percezioni, desideri e timori. Il benessere e il piacere sono o suggeriscono alla ragione i suoi obiettivi. Si allontana la mano da un corpo se si percepisce che è troppo caldo. Si guida con le necessarie cautele perché si vuol raggiungere senza incidenti una meta. Si pratica la ricerca per la gratificazione che l'accompagna o per altri scopi.

Anche la più disinteressata analisi razionale della realtà è stimolata, in effetti, da uno stato emotivo. Platone, Aristotele, e non pochi altri, hanno osservato che all'origine

della filosofia c'è un sentimento, la meraviglia. La problematica che si collega a quest'affermazione è ampia e complessa, ma è evidente, in ogni caso, che qui ha fatto la sua comparsa, accanto a quella della ragione, un'altra dimensione, che possiamo caratterizzare genericamente come dimensione del valore.

È il mondo delle emozioni e dei sentimenti, articolato e anche contraddittorio, come risulta già dalla polisemia dei termini che usiamo per parlarne. Ad esempio, il termine greco *thaùma* di cui si serve Aristotele, reso riduttivamente dal nostro «meraviglia», può indicare un ventaglio di emozioni che vanno dall'ammirazione all'orrore. Polifemo, si dice nell'*Odissea* (9, 190), era uno *thaùma pelòrion*, un mostro orrendo, che incuteva terrore. Lo *thaùma* ha in sé, in effetti, un elemento di insicurezza; non è soltanto ammirazione, ma incertezza, perplessità, stupore, forse anche sgomento. «Gli uomini — si legge nella *Metafisica* di Aristotele —, così come ora avviene, anche agli inizi sono stati spinti a filosofare dalla meraviglia: dapprima si stupivano dei fenomeni più semplici, di cui non sapevano darsi conto, e poi, un po' alla volta, hanno preso a interrogarsi sulle questioni più complesse, come i fenomeni riguardanti la luna, il sole, le stelle e l'origine dell'universo» (I, 2, 982b 12 ss.).

La meraviglia, che spinge a filosofare — e qui filosofare significa trovare le relazioni e i principi costitutivi della realtà, darsi ragione di tutto, fare scienza e non soltanto filosofia nel senso corrente — è anche dubbio e perplessità, indice di un difetto, di un limite non soltanto conoscitivo ma esistenziale. Lo *thaùma*, in sostanza, è espressione della condizione umana. L'uomo non è il signore della realtà, non la possiede, ne è parte; e la comprende e la controlla soltanto in parte, in piccola parte. Per questo la realtà è oggetto di meraviglia, di curiosità, di attrazione, di reverenza, e anche di timore e di repulsione. Emozioni e sentimenti che si manifestano in relazione alla situazione, alle disposizioni soggettive e agli eventi, ma che si radicano tutti nella condizione dell'uomo e sono lo stimolo del suo ragionare e del suo agire.

Ragioni ed emozioni, dunque, non sembrano essere per loro natura in contrasto, come talvolta si dice, se anche talora lo sono e se in certi momenti prevalgono le une e in altri le altre. Lo aveva compreso molto bene Platone, che nella figura della biga alata rappresenta nell'auriga la ragione moderatrice e nei due cavalli i sentimenti e i desideri. Quelli elevati nel nobile e animoso cavallo bianco che tende verso le altezze dell'iperuranio (*thymoeidès*), e quelli diretti verso il mondo sensibile nel bramoso e riottoso cavallo nero (*epithymetikòn*).

In questo quadro, l'elemento motore della biga sono, si faccia caso, i cavalli; l'auriga ne è la guida, non è ciò che la muove. Vero è, tuttavia, che l'auriga, la ragione, non soltanto

governa la corsa ma sembra conoscere la meta alla quale anche il cavallo bianco istintivamente tende. Fra di loro vi sarebbe dunque un'affinità naturale, un'intesa con cui spesso contrasta, viceversa, l'indole ribelle del cavallo nero.

Il cavallo bianco potrebbe rappresentare, in sostanza, anche l'elemento attraente della ragione, la sua forza motrice. Gerald Clore, uno psicologo dell'Università della Virginia, ha però osservato che la ragione e la dimensione emotivo-passionale non possono essere rappresentate come cavalli che tendono in direzioni diverse, ma piuttosto come i legnoli di una corda, salda e resistente appunto per il loro intreccio. Spesso il pensare e l'agire dell'uomo, infatti, hanno un carattere pressoché automatico, inconscio o semi-inconscio, euristico, guidato da emozioni, passioni ed esperienze sedimentate piuttosto che da considerazioni prevalentemente razionali o da rigorose argomentazioni logiche. E spesso, sebbene non sempre, queste caratteristiche permettono di ottenere risultati ragionevoli senza dover pagare lo scotto di un processo deliberativo cosciente, e non vanno quindi valutate senz'altro negativamente.

Nell'intreccio entra, dunque, anche il potente cavallo nero, che non soltanto può essere moderato dall'auriga, ma gli permette di addestrarsi, di migliorare la propria tecnica di guida, di acquisire una maggior consapevolezza delle proprie risorse e una maggior fiducia nelle proprie capacità. Fuori di figura, gli impulsi e le reazioni per se stessi eccessivi e illogici possono indirettamente favorire, stimolando un processo auto-educativo, la formazione di una disposizione più solida, più razionale e coerente, l'acquisizione di una più potente capacità di analisi e di controllo della stessa dimensione affettiva ed emotiva, che permette di definirne con più nitore e precisione le figure e di depotenziarne gli aspetti negativi.

## **Le ragioni e le emozioni della fede**

Fermiamoci ora specificamente sulle ragioni e le emozioni della fede. La fede è un'espressione sintetica, presente sembra in ogni uomo, di questa complessa condizione umana, dove ragioni ed emozioni talora si contrastano ma spesso convivono in concorde discordia. Ogni uomo è un portatore più o meno consapevole, infatti, di una visione del mondo e della vita nella quale hanno parte, in combinazioni sempre personali, esperienze e conoscenze, ma anche passioni, emozioni e valutazioni soggettive.

Nessuna di queste visioni del mondo, sempre totalizzanti, è soltanto razionale, neppure la cosiddetta cosmologia scientifica. Una concezione razionale esauriente della realtà è, in effetti, impensabile; nel passaggio che porta a considerarla onnicomprensiva ha sempre

un suo ruolo la dimensione emotiva e volontaristica della nostra psiche. Questo significa che nelle visioni del mondo opera in ogni caso, anche quando non lo si voglia riconoscere, una componente di fede e che esse, sotto il profilo propriamente conoscitivo, hanno sempre un carattere mitico, sono frutto dell'attività mitopoietica caratteristica della mente umana.

Lo faceva osservare più di cent'anni fa, fra gli altri, Ernst Troeltsch: a questo livello le posizioni determinanti

sono sempre posizioni di fede, atteggiamenti psichici complessivi nei confronti della totalità dell'esistenza, che si esprimono pur sempre in qualche modo in forma mitico-artistica, sia che siano influenzati da una delle religioni storiche, sia che scaturiscano da specifiche e spontanee prese di posizione religiose o che cerchino in generale di nascondersi il proprio carattere religioso. Pensare di assumere in tali casi una posizione puramente scientifica, è allora sempre un'autoillusione o rappresenta soltanto la contrapposizione ad una religione dominante contro cui ci si richiama all'autorità della scienza. Così il pensiero moderno contiene un gran numero di religioni (o surrogati religiosi) in concorrenza col Cristianesimo, che possono anche apparire scientificamente meglio fondate o più conciliabili con la scienza, ma che nel loro nucleo sono anche fede e mito.<sup>1</sup>

Parla anche espressamente, Troeltsch, dei miti ingenui della scienza, sia delle scienze della natura sia delle scienze storiche. La conoscenza umana è sempre, in effetti, una conoscenza di relazioni e di elementi correlati, al momento non risolti in «componenti» più semplici, quali erano gli atomi sino a che non è stato possibile analizzarli nelle cosiddette particelle elementari. Una conoscenza che, qualitativamente, non si vede come possa mutare, e che, per altro verso, può farsi sempre più ampia e analiticamente fine. Ipostatizzare il quadro delle relazioni che attualmente si conoscono, considerandolo il principio primo o l'essenza ultima (l'ultimità) del reale, significa per entrambi questi motivi fingersi un mito, che oggi, nella nostra cultura, ha di solito la figura di un'architettura numerica oppure, in una prospettiva diversa (come il sistema hegeliano), logico-dialettica, o anche la figura/non figura del nulla valoriale.

L'uomo compie sempre, dunque, un passaggio al limite totalizzante, volendo approdare alla conoscenza del fondamento assoluto, che sostiene e in qualche modo include ogni relazione e non è esso stesso relativo; ma non può andare oltre una disposizione esistenziale, ancorata a una credenza che riflette i caratteri dell'ipotizzato assoluto. A questo passo più o meno consapevole, d'altronde, l'uomo non può rifiutarsi. La *ragione ultima* della fede è questa. Anche il nichilismo e persino il debolezismo sono, in effetti, esiti di un

1. E. Troeltsch, *Fede e storia*. Tr. it. R. Garaventa (Brescia: Morcelliana, 1997), 83.

passaggio al limite verso un'assolutezza non compresa ma creduta. Lo sa bene il nichilista Kirillov, uno dei demòni dostoevskijani, che dice: «Sono obbligato a credere di non credere»; e lo sa il debolista Gianni Vattimo col suo «credere di credere».

Ciò significa anche che le figure ultime della realtà sono necessariamente sempre mitico-simboliche: il cosmo, il nulla, la divinità. D'altronde, come più volte è stato messo in luce, anche la comprensione settoriale della realtà che va oltre l'immediatezza dell'esperienza è simbolica. Di fatto, l'uomo pensa attraverso esempi, se anche spesso ridotti a schemi e segni; il mondo della coscienza umana sembra essere un insieme aperto di simboli con valore esemplare, un insieme che va dai sistemi simbolici delle scienze alle costruzioni poetiche della metafisica, della religione e dell'arte. Questi ambiti differiscono tuttavia tra loro perché i sistemi simbolici scientifici possono essere controllati e validati in qualche misura attraverso l'esperienza, mentre gli altri ne sono impediti dallo stesso loro pretesa di «esprimere» la totalità, l'essenza intima o il principio supremo della realtà.

Il simbolismo delle scienze naturali, infatti, fa osservare a tal proposito il danese Harald Høffding, rappresenta e chiarisce i fenomeni più complessi per mezzo di fenomeni più semplici che cadono sotto i nostri sensi, e il simbolismo epistemologico intende le relazioni che passano tra gli eventi con l'aiuto di relazioni del pensiero. Ma le cose cambiano con il simbolismo della metafisica, che vorrebbe «far luce sulla totalità del realtà, o sulla sua essenza intima, con immagini desunte da un singolo elemento o da un particolare aspetto di quanto si offre alla nostra esperienza». Nessun aspetto e nessun elemento della realtà esperita, infatti, fa rilevare Høffding, può rappresentarne la totalità o l'intima essenza. E aggiunge: «Quanto al simbolismo della religione (considerato dal punto di vista epistemologico), esso differisce dal simbolismo metafisico soltanto perché le sue immagini sono più concrete, più colorite e più evocatrici»<sup>2</sup>.

E qui viene in chiaro come l'uomo non sia soltanto un animale razionale ma anche un animale emotivo. Come e più di quello metafisico, ricorda Høffding, il simbolismo religioso ha carattere poetico e non aiuta a «far luce» sulla totalità del reale. Anch'esso, però, è a suo modo rivelativo. Quando, ad esempio, l'idea della divinità viene collegata all'idea della paternità — il riferimento alla preghiera evangelica è evidente — l'analogia che ne risulta, e che riposa sul rapporto di entrambe le idee con i sentimenti della protezione e dell'aiuto, non dà «una determinazione diretta e positiva, non porta a una dottrina oggettiva, ma “solamente” a una poesia». Una poesia, però, che mette in evidenza un valore

---

2. H. Høffding, *Religionsfilosofi* (Det nordiske Forlag - Bogforlaget Ernst Bojesen, København, 1901), 72.

essenziale per l'uomo. Più in generale, il fatto che i simboli poetici non aiutino a conoscere in modo determinato alcun oggetto non significa che abbiano minor valore di quelli scientifici; al contrario. Quando, precisa Høffding, «la forma poetica è l'unica possibile, questo è appunto un segno che siamo dinanzi all'altissimo»<sup>3</sup>. «Forse, leggiamo in un'altra sua pagina, l'altissimo (*det højeste*) ci è accessibile soltanto nella forma della poesia»<sup>4</sup>.

### Il simbolo poetico e la «settima prova»

Un esempio calzante del significato di questa affermazione ci è offerto da versi ben noti di Giacomo Leopardi, che sembra quasi averne preso a tema il motivo. Ve li ricordo:

*Sempre caro mi fu quest'ermo colle,  
e questa siepe, che da tanta parte  
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.  
Ma sedendo e mirando, interminati  
spazi di là da quella, e sovrumani  
silenzi, e profondissima quiete  
io nel pensier mi fingo, ove per poco  
il cor non si spaura. E come il vento  
odo stormir tra queste piante, io quello  
infinito silenzio a questa voce  
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,  
e le morte stagioni, e la presente  
e viva, e il suon di lei. Così tra questa  
immensità s'annega il pensier mio:  
e il naufragar m'è dolce in questo mare.*

Leggendo questi versi è difficile negare l'efficacia religiosa del simbolo che il poeta ha saputo plasmare con la parola, se anche ciascuno poi intenderà quel mare — nel simbolismo religioso figura ricorrente del principio e ricettacolo d'ogni realtà — a modo suo, secondo il suo pensare e il suo sentire: come la materia primordiale, come il cosmo infinito, come il non senso del tutto, come la divinità. Qui certamente le ragioni e le emozioni vanno di pari passo: l'uomo nella sua interezza, non soltanto il suo pensiero, si commisura («vo comparando» dice il poeta) agli «interminati spazi», ascolta i «sovrumani silenzi» e la «profondissima quiete». E si abbandona ad essi come alla propria matrice, confessando a se stesso di non possedere la verità ma, semmai, di esserne posseduto, nell'anima e nel corpo, nella ragione e nelle emozioni. Quest'esperienza, che ribalta l'idea diffusa del

3. Ibid., 185–86.

4. H. Høffding, *Filosofien og Livet* [Filosofia e vita], 1901, in *Mindre Arbejder, Anden Række* [1898-1905], Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, København 1905), 20.

rapporto dell'uomo alla verità come possesso, come com-prensione, può avere però, oltre all'assorta e contemplativa figura leopardiana, anche una figura più dinamica. Per dirla con le parole usate da Paolo di Tarso, non soltanto infatti in lui siamo, ma in lui esistiamo e ci muoviamo.

È la figura drammatica della realtà umana, che è stata incarnata in modo esemplare da Socrate. Come ogni altro uomo, Socrate non possiede la verità, e meglio di ogni altro sa di non possederla, ma si muove nella verità e si affida alla verità, se ne lascia guidare ascoltando i suoi divieti, attraverso tutte le conseguenze che questo abbandono può avere, teoriche e pratiche, razionali, emotive e relazionali. Socrate, l'inventore del concetto, è anche e non meno un uomo di fede, crede nella verità. Inventare significa per lui ritrovare, scoprire che tutto si tiene e capire che, in quanto uomo, è tenuto a seguire questo filo sin là dove esso lo porta, al sonno senza sogni o al colloquio con gli dei. Compito dell'uomo non è determinare l'ultimità, cosa impossibile, ma seguirne fedelmente le tracce, sino a quella che Woland/Satana, nell'affascinante romanzo di Michail Bulgakov *Il Maestro e Margherita*, chiama «la settima prova» dell'esistenza di un potere che non è dell'uomo, prova che nessun uomo può rifiutare, l'esperienza della morte<sup>5</sup>.

Socrate incarna in modo paradigmatico quest'aspetto essenziale della fede: aver fede non significa soltanto credere, ma esistere conformandosi a quel che, a ragion veduta, si crede. A ragion veduta, e quindi con il massimo delle ragioni, degli argomenti possibili, e tuttavia sapendo che, alla fine, bisogna scegliere.

Il criterio della giustizia è forse più razionale di quello dell'ingiustizia, ma si può scegliere quest'ultimo.

Assieme all'auriga sono sempre di scena i due cavalli, quello che lo asseconda e tende verso l'alto e quello più indocile, impulsivo e riottoso, che lo contrasta. Fuori di figura, accanto alla ragione sono di scena sempre anche le emozioni e le passioni che ampliano e illuminano l'orizzonte e quelle che, al contrario, tendono a restringerlo e a oscurarlo. E si pone, o piuttosto s'impone la questione della scelta che, per quante siano le pulsioni passionali, gli stimoli emotivi e le buone ragioni che spingono a compierla, ha sempre una caratterizzazione paradossale, un inesplicabile aspetto creativo, per il quale l'uomo non soltanto fa, ma nel fare si fa.

Operazione che, naturalmente, non si compie una volta per tutte; l'obbligo della scelta è una servitù insuperabile dell'uomo, sempre di nuovo costretto a scegliere. L'uomo, per tentarne una descrizione sintetica, è un animale razionale, emotivo, passionale,

---

5. M. Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*. Tr. it. di V. Dridso (Torino: Einaudi, 1991), 39 ss.

che muore e sa di dover morire, obbligato di continuo a scegliere e a scegliersi, operando anche al di là della sua capacità di comprendere e comprendersi. Per questo non può fare a meno della fede, e sempre per questo la sua fede, sorretta da ragioni, emozioni e passioni, si manifesta però e si verifica nel suo modo di esistere. È stato detto: «Come tu credi così sei, credere è essere»<sup>6</sup>. Questa condizione umana aiuta a capire sia la preghiera di Gesù in croce: perdona loro perché non sanno quello che fanno, sia, d'altro canto, la sua condanna dell'ipocrita, che nell'agire smentisce ciò cui dice di credere, sia, infine, l'affermazione che a ciascuno sarà dato secondo la sua fede (cfr. Mt 8,13; 9,28; 15,28).

## Conclusione

Cercando di raccogliere le fila di quanto ho accennato, osservo anzitutto che, ovunque vadano, ragioni ed emozioni della fede ci vanno assieme. Quel passaggio al limite che va oltre qualsiasi comprensione delle relazioni di cui la realtà ci appare intessuta è sempre, in ogni caso, un atto di fede, dove le ragioni di cui disponiamo si combinano con la dimensione emotiva. Per questo la fede può configurarsi in forme molto diverse: credono il nichilista Kirillov, il debolista Vattimo e, con la sua «fede ingenua», anche lo scienziata.

E per questo la poesia, dove ragioni ed emozioni si intrecciano e convivono consapevolmente, senza che le une prevarichino sulle altre, è stata considerata luogo di incontro con l'altissimo; un simbolo dunque, nell'accezione forte del termine, dell'incontro con l'ultimità. Questa, per essere tale, non può venir definita ma soltanto presentita, in un complesso intreccio di ragioni ed emozioni del quale *L'infinito* leopardiano è un valido esempio.

Ragioni ed emozioni che poi, quando la vita non è più concentrata e assorta ma si distende nel quotidiano agire, devono avere una loro verifica nell'esistenza, e così attestare la loro autenticità, la loro solidità, dar prova così, per quanto è possibile, del loro spessore. Possiamo dire, con un'espressione un po' trita, che l'uomo è tenuto ad essere intellettualmente e pragmaticamente onesto. E può anche non esserlo. Possibilità che è una testimonianza a favore della libertà dell'uomo. Il dostoevskijano eroe del sottosuolo contrappone a ogni possibile ragione obbligente il semplice fatto del suo abissale «non voglio». Una libertà, tuttavia, problematica, drammatica e anche tragica nella sua natura e nei suoi esiti.

---

6. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*. Tr. it. di E. Rocca (Roma: Donzelli Editore, 1999), 94.

Michail Bulgakov, l'autore del già ricordato *Il Maestro e Margherita*, può aiutarci a capirlo. Nel romanzo si intrecciano e si contengono l'un l'altro tre nuclei narrativi: l'apparizione di Woland/Satana nella Mosca degli anni Trenta, satira spietata della società sovietica e prima ancora di ogni ottuso realismo; la storia di Pilato e di Gesù scritta da un intellettuale politicamente scorretto di quel mondo, il Maestro, nella quale è centrale il problema della verità e della fede; e la storia dell'amore del Maestro e di Margherita, con la delicata questione della verità dell'arte, del suo valore e dei suoi limiti.

Il capitolo finale sembra risolvere il complesso intreccio, disvelarne il senso e celebrare la libertà; ma il disvelamento è parziale e la libertà risulta ambigua, con più volti.

Nella cavalcata che chiude la vicenda, Woland/Satana, che ne è stato il burattinaio, e i demòni suoi compagni perdono le sembianze con cui avevano sino ad allora operato, si rivelano nelle loro figure notturne, spettrali. Il tempo si sta fermando e avanza l'oscurità. «Anche i magici cavalli neri, scrive Bulgakov, erano spossati e trasportavano i loro cavalieri lentamente, mentre l'ineluttabile notte li inseguiva».

La cavalcata si arresta infine sulla piatta cima di un monte, dove siede il pietrificato Pilato, che da «dodicimila lune» è tormentato dal desiderio di continuare a parlare con l'uomo che per umana debolezza, contro voglia, ha mandato a morte. Tormentato perché, come afferma, «egli non ha finito di dire qualcosa allora, tanto tempo fa, il giorno quattordici del mese primaverile di Nisan», quando parlavano della verità e della bontà di tutti gli uomini.

Margherita, che incarna anche la compassione generosa, vuole scioglierlo dal suo tormento, mandarlo libero; e Woland la tranquillizza: per lui ha già pregato, le dice, «colui col quale egli tanto ardentemente desidera conversare». Aggiungendo, rivolto al Maestro: «Ebbene, ora può concludere con una sola frase il suo romanzo». E il Maestro grida: «Sei libero! Sei libero! Egli ti aspetta». Un finale che ha il suo luminoso simbolo nel sentiero rischiarato dalla luna, sul quale Pilato, come aveva sognato, si precipita.

Ma poi la libertà rivela un altro volto, non luminoso e fervido ma velato di malinconia. Nelle battute finali Margherita dice al Maestro: «Ascolta il silenzio... Ascolta e inebriati di ciò che in vita non ti hanno mai concesso, la quiete... Io proteggerò il tuo sonno».

Così diceva Margherita, camminando con il Maestro verso il loro rifugio eterno, e al Maestro sembrava che le parole di Margherita scorressero come scorreva e mormorava il ruscello che si erano lasciati alle spalle, e la memoria del Maestro, la inquieta, martoriata memoria cominciò a spegnersi. Qualcuno lasciava il Maestro libero, come poco

prima egli aveva lasciato libero l'eroe che aveva lui stesso creato»<sup>7</sup>. Quel qualcuno, o quel qualcosa, che detta anche le parole con cui Leopardi chiude la sua esperienza dell'infinito nella struggente immensità del mare.

La poesia può tanto: può anche acquietare l'animo stanco, affaticato; non è però nel suo potere dare a quel mare una figura luminosa per il tormentato cammino della vita. Può meritare il riposo, non basta a meritare la luce.<sup>8</sup>

---

7. M. Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*, op. cit., 369ss.

8. Alberto Siclari ha svolto per oltre quarant'anni la sua attività accademica presso l'Università di Parma, dei quali più di trenta dedicati all'insegnamento di Storia delle dottrine teologiche e Storia della teologia. Lo ringraziamo per averci permesso di pubblicare questo suo articolo destinato a una serie di conferenze su «Pensare la vita. Ragione e passione». Lo ringraziamo sentitamente per aver condiviso le sue riflessioni con la nostra rivista.

## On Hatred and Freedom of Expression

---

EVERALDO DOS SANTOS

The fourth Sunday of Lent was the last Sunday I spent in my hometown in Brazil before I returned to my missionary work in the Philippines. And that Sunday's liturgy made reference to serpents in the desert biting people and leading them to death, providing an image absolutely fit for our times that deserve some reflection. Scriptures give us the idea that by walking away from God, humanity transform garden into a desert and fall prey of beasts that populate such condition.

During this time of vacation I watched television and spent some time browsing through social media. As I did this I was very impressed by the way hatred and intolerance spreads systematically in my country and in the world, finding in the media a sort of «biological field» where to form, grow and spread. This is precisely like poisonous serpents that nest themselves in the existential dryness of a world that steadily walks away from the garden. Perhaps when people were attacked by serpents in the desert it was a much more dramatic and scary experience, but the serpents of today are much subtler in their attacks and what we see is people who in spite of being «good» as individuals, they have already been bitten, and carry within themselves an enormous dosage of poison—hatred and intolerance against others, specially if others have different interests, beliefs, looks, economic capacity, color, gender, ethnicity, etc.

As I stated, there is a growing wave of violence in the world propagated by both the conservative conventional traditional media and the all-dynamic free participative social media. But History shows that no society can build itself on violence, and a prolonged sense of hatred provides a fitting environment for self-destruction. It is quite intriguing that as an individual, every human person carries within himself or herself an immense potentiality for good as well as for evil; the potentiality to become holy as well as to become a barbarian. But it is all the more intriguing the fact that large social groups mysteriously form a collective violent bestial mind.

Some say that collective violence can be addressed through a better education and access to culture. But is this really true? No one would dare to say that the Germans had a low educational or cultural level even during the time when Nazi persecution had become most intense. With a great sense of accomplished duty people dressed up their

boots and brown uniforms and killed others simply because others were different, not even knowing if the difference was real or imaginary. It is said that fifty percent of German doctors of that time adhered to the Nazi Party. Is it not amazing? They were highly educated people, yet with an intense sense of hatred. It can only be that craziness is a contagious illness which easily be caught by anyone.

Our times—and it is good to recall that we are through the twenty-first Century and heading to the post- and transhuman age—are not even by far different from previous barbaric stages in history. We see professional killers every single day who kill even in the name of God, just as it was done in the past. We see young people joining groups that systematically torture, kill and advertise what they do in the name of high ideals. All of this is done with such amount of satisfaction worthy blowing up one's own life in the process. On the one hand there must be something totally rotten within the individuals that provide the proper environment for hatred to take root and grow. And on the other hand there must be systems of social organizations that channel collective hatred and organize their expressions in the name of justice, God, race, etc. In short violence is also structural, which is usually subtle, often invisible, and often has no one specific person who can—or will—be held responsible. The arrangements are structural because they are embedded in the political and economic organization of our social world.

What is clear is that more and more extremists are taking advantage of the open forums on the Internet to promote their intolerant ideologies. The Internet allows them to access a potential audience of millions—targeting above all the youth. It has also facilitated communication among like-minded people across national boundaries, anonymously and inexpensively enhancing the ability to promote and recruit for their cause. Back in 2009 an American Conference on Civil and Human Rights had already warned about this problem.

In its webpage<sup>1</sup> it reports that haters are finding new and creative ways to spread their message. Since 2008, there has been a marked increase in anti-Semitic material in online discussion groups hosted on such mainstream websites as *Yahoo!*, *Google*, and *AOL*. Many online newspapers allow readers to post comments after each article. Extremists are taking advantage of these open online venues to post anti-Semitic and racist comments, often completely unrelated to the article to which they are attached.

Anti-Semites and racists have found video-sharing websites, such as *YouTube* and *MySpace Video*, an effective means to promote propaganda and hateful material that

---

1. <<http://www.civilrights.org/publications/hatecrimes/exploiting-internet.html>>.

might not otherwise be seen by the public. Internet users who search video-sharing sites will often find anti-Semitic and racist videos when looking for information completely unrelated to the videos due to misleading tags and titles that extremists attach to the videos when uploading them to the sites.

Extremist groups and individuals are reformatting their websites to make them accessible to as many people as possible on Internet-enabled cell phones through *Mobile Web*. For example, *Stormfront*, the largest and most popular white supremacist forum on the Internet, and the *Vanguard News Network* forum, another popular white supremacist site, are fully accessible and searchable via a cell phone.

In the case of USA it is said that criminal cases concerning hate speech on the Internet have, to date, been few in number. The Internet is vast and perpetrators of online hate crimes hide behind anonymous screen names, electronically garbled addresses, and websites that can be relocated and abandoned overnight. Those who send threatening e-mail communications through the Internet may convey these messages anonymously across state boundaries to victims in other parts of the country, or the world. Prosecutors face the daunting task of identifying the perpetrators, collecting and preserving evidence, and establishing jurisdiction over the criminal act. In short, if the Americans can't handle this, how much more difficult it is in most of other countries around the globe.

Something must be said about freedom of expression. The terrorist attacks in Paris and Copenhagen earlier this year, perpetrated by Islamic extremists and precipitated by cartoons deemed insulting to Mohammad, have brought freedom of expression under discussion. As noticed by Leonardo Boff<sup>2</sup>, in France there is a true, almost hysterical, obsession with affirming the limitless freedom of expression, the sacred legacy, as the French say, of Illuminism and the lay nature of the State. Freedom of expression is absolute.

To the contrary, and with good reason, the prophetic bishop Don Pedro Casaldaliga once asserted: «Other than God and hunger, nothing is absolute in this world; everything else is relative and limited.» If everything that exists is incomplete and limited, why would freedom of expression be different? The French idea of freedom of expression implies unlimited tolerance: everything must be endured. But, together with Boff we assert that, to the contrary: tolerance does have ethical limits that preclude what corrodes personal and social relations.

Violating what others hold sacred should have no place in a society that considers itself even minimally human. But there are people who want a kind of freedom of expres-

---

2. <<https://leonardoboff.wordpress.com/2015/03/08/limits-to-the-freedom-of-expression/>>.

sion that is immune to any restriction. But if freedom is absolute, then it must be absolute for everyone and under all circumstances. Certainly, that is what the terrorists who killed the *Charlie Hebdo* cartoonists and other people in Copenhagen thought. They were exercising their absolute freedom.

The well-known phrase «My freedom ends where yours begins» must be understood with this background. It is about an individualist understanding of the «I» alone, apart from society. It is the desire to be free *from* the other, rather than exercising freedom *with* the other. It assumes that for your freedom to begin, my freedom must end. For you to start to be free, I must stop being free. Consequently, if for any reason the freedom of the other does not start, that means that my freedom knows no limits, it expands freely because it encounters no limits in the freedom of the other. It occupies the whole space and inaugurates the empire of egoism. The freedom of the other is transformed into freedom against the other.

Another well known axiom says that «No man is an island» meaning to say that we are beings of coexistence. We are bridges that link one another. Therefore no one exists without the others and the others' freedom. We are all called to be free, with the others and with freedom for the others. Hatred is a destructive energy and can never be a means to build anything good. But it takes nothing to let such venom run free even in our own system; thus all prudence is still not enough<sup>3</sup>.

---

3. Fr. Everaldo dos Santos is a Xaverian Missionary and is currently serving as Rector of the Xaverian Theologate based in Maligaya, Manila (Philippines).

In  
margine



---

Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan  
raccontata da tre testimoni  
Prima parte: prof. Umberto Bresciani  
**LUIGINO MARCHIORON**

---

## Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan raccontata da tre testimoni

Prima parte: prof. Umberto Bresciani

---

LUIGINO MARCHIORON

Il desiderio di conoscere e custodire alcuni aspetti del passato vissuto dai nostri primi missionari (la memoria dei padri è un po' un atto di giustizia, di gratitudine e riflessione), mi ha portato a chiedere al prof. Umberto Bresciani e ai pp. Arnaldo de Vidi e Ercole Marcelli di raccontarci la loro personale esperienza sui primi passi compiuti nell'Isola di Formosa, Taiwan. Prima di porre loro alcune domande, è utile riportare quanto trovato presso l'Archivio di Parma «sulla missione a Formosa»<sup>1</sup>. In *Notiziario Saveriano* n. 47, Parma, 10 settembre 1968, alle pp. 5-6 si legge testualmente:

«Dalle Missioni. Formosa: Dalla cronaca mensile di agosto, inviata dal p. Ermanno Zulian, che dall'inizio di luglio risiede nel piccolo centro parrocchiale di Wanshengli, in Taipei.

a) Un Padre cinese venuto da Hong-Kong ha riferito al p. Suen che in una lettera inviata dalla sorella del p. Suen stesso, Suor Germana che tanti nostri confratelli conoscono, essa scriveva di essere bambinaia dei piccoli, le cui mamme vanno al lavoro: la gente là vive in grandi difficoltà e il fratello è malato;

b) P. Zulian sta visitando una ad una tutte le famiglie cristiane della parrocchia, ha incontrato molta cordialità;

c) S.E. l'Arcivescovo Lokuang viene in visita pastorale. Lo ricevono una ventina di bambini ed alcuni padri di famiglia con p. Zulian. L'Arcivescovo esprime molta fiducia nel lavoro dei Saveriani a Taipei e chiede quando verranno altri Padri. Raccomanda poi di costruire presto un Asilo infantile ed ha chiesto anche quando tornava P. Frassinetti per costruire l'hostel;

d) Da oggi sopra l'altar maggiore (è l'unico altare) troneggia il quadro di san Francesco Saverio, poiché S.E. l'Arcivescovo ha voluto che questo santo fosse il Patrono di questa parrocchia, che conta circa 30.000 abitanti, di cui solo 129 sono cristiani;

e) Primo battesimo amministrato dal p. Zulian a Wanshengli: il figlio di una sposa che ha già due altri bambini. Il nome: Luca;

---

1. Ringrazio P. Ermanno Ferro, Coordinatore Centro Studi Confortiani, per avermi inviato il materiale trovato nell'Archivio di Parma.

f) Altri due battesimi: ad una bambina di sei anni e ad una giovinetta di 16 anni, di famiglia cristiana e che frequenta le Scuole Medie;

g) Una cristiana, che lavorava da manovale in una costruzione, muore precipitando da una terrazza: aveva quattro bambini;

h) Sui muri di Canton e Shanghai appaiono scritte che dicono: “Bisogna liberare Formosa”. Una voce a Hong-Kong dice pure che si nota un grande assembramento di soldati comunisti a Canton;

i) Passeggiata con i bambini della parrocchia. Prima dal Vescovo, che li benedice e regala loro una medaglietta, poi alla chiesa dei Gesuiti e quindi allo Zoo e parco dei giochi, ove i bambini si divertono fino a sera, a spese del p. Zulian».

### **Umberto, racconta un po' del tuo arrivo a Taiwan**

Sono arrivato a Taiwan, insieme con Ercole Marcelli e Arnaldo De Vidi, il giorno (se non erro) 9 settembre del 1969, su una nave di crociera australiana. Eravamo arrivati in Giappone sempre per nave, partendo dal porto di Oakland, California, su una nave di un armatore ebreo, amico di un amico di Padre Gian Enrico Frassinetti, che ci dava il passaggio gratis. Ci fece pagare solamente un dollaro per l'assicurazione.

Era una nave enorme e abbastanza nuova, che trasportava rottami di ferro, praticamente automobili rottamate e ridotte a dei blocchi di acciaio. La ciurma era tutta giapponese: il capitano e una ventina di marinai. Sedici giorni di viaggio, senza fermate, da Oakland al porto di Kobe. Noi alloggiavamo nell'infermeria, che doveva solitamente essere inutilizzata, visto che i marinai erano tutti giovani in piena forma fisica. Erano anche molto sportivi: giocavano spesso a golf sul ponte della nave. Io purtroppo non mi trovavo con il cibo giapponese, troppo diverso da quanto avevo mangiato fino allora: in sedici giorni perdetti una decina di chili.

Dopo una sosta di una settimana a Kobe, ospiti dei Saveriani del Giappone, prendemmo una nave australiana che portava centinaia di anziani (pensionati) in crociera e nel ritorno in Australia fece scalo a Keelung, il porto principale di Taiwan. Il viaggio durò circa due giorni da Osaka a Keelung. Di questo viaggio ricordo le lunghe ore sul ponte a guardare il magnifico paesaggio: una sfilata interminabile di centinaia di isole e isolotti verdi (Giappone del sud) che lasciavamo indietro come una scia. Ricordo anche una ripetuta istruzione solenne del capitano a tutti i passeggeri ad essere molto cauti con i cibi, una volta arrivati a Keelung, e assolutamente non bere acqua o bevande non imbottigliate, dato che a Taiwan l'igiene era scadente e il colera diffuso.

### **Come siete stati accolti?**

Al porto di Keelung era a riceverci p. Ermanno Zulian. Sbarcammo la tarda mattinata sotto un sole cocente e un'afa terribile, con i nostri bagagli e due biciclette. Del momento dello sbarco ricordo una torma di tassisti a piedi nudi che cercavano di accaparrarsi i pochi passeggeri che sbarcavano, e poi il viaggio — dopo che p. Zulian ebbe debitamente contrattato per diversi minuti con un tassista — fino a Taipei (una trentina di Km.) su un taxi sgangherato. In verità a quei tempi tutti i taxi erano sgangherati. Ben presto venni a sapere che i taxi erano una grande novità. Prima non esistevano; il mezzo di trasporto (oltre agli autobus pubblici) era il riscìo a pedali. Da poco tempo un programma speciale del governo prevedeva di dare l'automobile agli uomini dei riscìo sotto forma di mutuo a lunga scadenza.

Le due bici le avevamo ricevute in regalo, De Vidi e il sottoscritto, non ricordo più da chi. In Italia erano due bici normali, abbastanza buone e soprattutto belle perché nuove di zecca, ultimo modello della Bianchi. A Taiwan a quel tempo erano una cosa lussuosa e mai vista. Le bici in seguito le usavamo anche a Xinzhu per andare dal collegio alla scuola di lingua cinese. La mia bici sparì abbastanza presto, evidentemente rubata, non ricordo più dove o in che circostanze. De Vidi invece la usò fino all'ultimo e con lei compì anche un'impresa per quei tempi eroica: il tour di tutta l'isola in compagnia di un paio di giovani amici che si era fatto a Xinzhu. Per molti giorni lui continuò a parlare con orgoglio delle tante difficoltà superate, specialmente nella parte est di Taiwan. A quei tempi sulla costa del Pacifico, fra Taidong (Taitung) e Hualien (Hualien), non c'erano belle strade e ponti come ci sono ora. In diversi punti — compresi i numerosi torrenti — non c'era proprio la possibilità di avanzare pedalando; si doveva scendere e fare dei tratti con la bici in spalla.

Al nostro arrivo a Taipei alloggiammo per qualche giorno in una casa dei missionari di Scheut, intanto che venivano preparate le nostre stanze nella parrocchia affidata ai Saveriani. Ma anche nella parrocchia restammo solo un paio di settimane, per poi trasferirci alla scuola di cinese situata nella città di Xinzhu, a circa 70 chilometri da Taipei. Quasi ogni fine settimana, noi tre si prendeva il treno o l'autobus e si andava a Taipei alla parrocchia di Wanshengli.

### **Presentaci brevemente l'ambiente trovato allora**

Negli anni '50 Taiwan era poverissima, un'isola di cinque o sei milioni di abitanti che aveva dovuto assorbire circa due milioni di profughi arrivati dal Continente in seguito alla vittoria di Mao Zedong. Lo sconfitto (il generalissimo Jiang Jieshi, alias Chiang Kai-

shek) si era rifugiato in questa isola relativamente più facile da difendere. Al suo seguito un esercito in rotta di oltre mezzo milione di uomini e poi milioni di civili in fuga dallo spettro del comunismo. Nel 1969, dopo una riforma agraria ben riuscita, e grazie a dei prestiti americani usati saggiamente, il paese stava avviandosi verso l'industrializzazione e lo sviluppo, creando e diffondendo il benessere economico.

Padre Zulian era già in Taiwan da un paio d'anni almeno. Aveva ormai rinfrescato la sua parlata del cinese, pur continuando sempre a pronunciarlo con un pesante accento del Henan. Ricordo che un paio d'anni prima, noi ancora studenti di teologia a Parma, essendo già destinati a Taiwan, ricevevamo spesso cartoline da p. Zulian con dietro poche parole telegrafiche, ma emblematiche. Una delle prime cartoline diceva: «Il cinese viene, viene...». Al nostro arrivo p. Zulian era già parroco della parrocchia di Wanshengli, gentilmente affidata ai Saveriani dal vescovo, essendo il legittimo parroco infermo per una caduta in moto e ferite gravi alla testa. Dopo la nostra partenza da Taiwan nel 1972, questo ex-parroco, un certo padre Li, cinese del nord, di mezza età, rientrò nella carica, anche se dopo pochi anni, forse un paio, venne trasferito alla parrocchia di Taishan e Wanshengli fu affidata al padre Wang, un altro sacerdote cinese del nord, che vi rimase parecchi anni e che i primi quattro della nuova spedizione (Giuliano Perozzi, Alessandro Dell'Orto, Giuseppe Vignato e Martino Roia) hanno conosciuto.

Appena arrivato a Taiwan, p. Zulian aveva ripreso le fila delle vecchie conoscenze. Tra i profughi riparatisi qui dopo il 1949 c'erano sacerdoti dello Hebei, Henan, Shandong ecc., fra i quali persone che erano state in contatto coi Saveriani. C'era perfino qualche cristiano delle diocesi Saveriane di Luoyang o Zhengzhou. Ricordo che lui era molto affezionato ad un certo p. Sun (alias p. Suen), originario della diocesi di Loyang o Zhengzhou, che era parroco a Dazhi, un altro villaggio in periferia di Taipei. Mi portò a trovarlo più di una volta. Se ben ricordo, p. Sun aveva una sorella suora che a suo tempo aveva lavorato nell'ospedale di Zhengzhou sotto la direzione di p. Zulian.

Noi stranieri sui documenti si doveva avere un nome e cognome cinese, ed era stato il p. Sun a dare un nome (e cognome) cinese a noi appena arrivati, il nome che uso tuttora. Del p. Sun ricordo che aveva già passato la sessantina e che ci fece vedere la poltrona sul balcone del primo piano, su cui ogni giorno passava un determinato periodo di tempo a rilassarsi e meditare. Tanti anni dopo, dopo aver studiato il Confucianesimo, ho capito che lui praticava quella forma di meditazione confuciana chiamata *jingzuo* (in inglese lo chiamano *quiet-sitting*). P. Sun è morto quasi centenario a Guandu, Taipei, intorno al 2000.

### **Quali erano le possibilità di lavoro missionario che vi aspettavano?**

Padre Zulian aveva esplorato le possibilità di lavoro missionario a Taiwan, visitando vari vescovi che conosceva di persona o di nome. In particolare era in buoni rapporti con i francescani italiani di Taoyuan, oriundi della provincia di Brindisi (o della Puglia?), guidati da Mons. Lacchio, che ancora portava ufficialmente il titolo di arcivescovo di Changsha, Hunan. Infatti p. Zulian passò diverso tempo, forse un anno intero, a guidare una comunità cristiana insieme ai francescani, la comunità di Daxi, dato che gli avevano promesso di affidare ai Saveriani una parte di questa, il distretto di Longtan. Invece p. Frassinetti preferiva una parrocchia in città, e anche il superiore generale (Mons. Gazza) e il vice (p. Maloney) dopo la loro visita a Taiwan avevano deciso di prendere una parrocchia a Taipei. E così p. Zulian era finito a Wanshengli.

P. Enrico (Father John Henry) Frassinetti era anche lui un nostalgico della missione in Cina. Residente da tanto tempo negli Stati Uniti, si era fatto una rete di amici e benefattori tra i quali stava raccogliendo dei fondi per una eventuale missione a Taiwan. Quando siamo arrivati noi tre, p. Frassinetti era già qui da qualche tempo e anche lui aveva già allacciato una rete di rapporti e conoscenze. Lui poi aveva anche la cittadinanza americana. In quegli anni Taiwan era per gli americani una stazione di servizio per la guerra del Vietnam. Solo a Taipei erano stazionati migliaia di americani, impiegati di tutti i tipi o militari in ferie. A Linkou, su un piccolo altopiano distante una ventina di chilometri da Taipei, c'era una base aerea americana. P. Frassinetti (Father Henry) aveva amici fra gli americani di Taipei; aveva perfino la tessera per il PX (grande magazzino riservato agli americani, si poteva pagare solo in dollari) e per l'American Club, un ristorante riservato, l'unico posto in Taiwan dove a quei tempi si poteva mangiare del pane o un piatto di spaghetti o una bistecca. Di tanto in tanto, quando c'era qualcosa da festeggiare, p. Frassinetti ci portava al club, e noi potevamo entrare grazie alla sua tessera. Ricordo anche che una volta, dopo forse un paio di mesi che ero a Taiwan, accompagnai p. Frassinetti ad un matrimonio di un aviare americano cattolico di stazione a Linkou. Ci venne a prendere un'auto blu e la cerimonia si svolse in una cappellina della base aerea, presenti anche i genitori dello sposo venuti appositamente dagli Stati Uniti.

### **Puoi indicare alcune difficoltà?**

P. Zulian e Frassinetti non andavano d'accordo, erano un po' come un cane e un gatto. Lo posso capire, perché erano di estrazione e anche di temperamento completamente opposti. P. Zulian era il tipico contadino veneto, intelligente, ma sbrigativo, alla buona,

senza pretese. P. Frassinetti era di una famiglia romagnola di sangue nobile. Suo fratello era un famoso cineasta. Non per nulla erano noti fra i Saveriani con l'appellativo rispettivamente di *balilla* (p. Zulian) e di *conte* (p. Frassinetti). P. Zulian aveva vissuto in Italia, Cina e Messico, conosceva pochissimo l'inglese. P. Frassinetti invece conosceva poco il cinese e frequentava prevalentemente gli americani o i missionari esteri. In Cina lui c'era stato solo per pochi anni e trent'anni prima; aveva ormai dimenticato molto del poco che aveva appreso. Nella sua permanenza negli Stati Uniti era divenuto molto americano nei modi (un perfetto *gentleman*) e soprattutto nella lingua. Parlava un inglese perfetto. Non solo noi che gli stavamo attorno, ma perfino gli americani suoi amici lo consideravano un vocabolario ambulante.

Tornando ai nostri due, il conte e il balilla, ogni giorno si poteva vedere che quello che piaceva ad uno non piaceva all'altro. Non si trovavano d'accordo su niente. In casa avevamo una cuoca; p. Frassinetti volle licenziarla, perché voleva un cuoco. Ne cambiarono diversi, cuochi e cuoche, finché — forse stanchi di cambiare — rimanemmo per parecchi mesi con un cuoco anziano (aveva sui 70 anni), ex militare, uno dello Yunnan, che faceva un pessimo mangiare. Noi giovani spesso si aveva fame, e dopo cena allora si andava fuori in qualche posto a rimediare qualcosa di più.

### Sogni diversi...

Il sogno di p. Zulian era la parrocchietta con l'asilo, qualche battesimo, e visite ai cristiani. Ogni giorno lui, dopo pranzo o dopo cena si faceva il giretto nelle viuzze della parrocchia, salutandoli i cristiani qua e là. A quei tempi era facile, perché intorno alla chiesa erano quasi tutte casupole strette, e col clima afoso di Taipei e per di più senza condizionatori, le porte e finestre erano tutte aperte e spesso la gente era seduta nella strada davanti a casa propria. I nostri cristiani erano quasi tutti militari o militari in pensione, profughi dalle varie province della Cina. Peccato non avere una foto di p. Zulian in visita ai cristiani. Camminava spedito come un balilla, con un asciugamano enorme (non un semplice fazzoletto) per asciugarsi il sudore sempre pronto sulla spalla. Ogni volta che incontrava un cristiano scambiava qualche parola con quel suo pesante accento dello Henan, ma si faceva capire.

P. Frassinetti aveva vissuto negli Stati Uniti la stagione del Concilio Vaticano II, con tutte le nuove idee che giravano. Era anche al corrente delle tante pubblicazioni sul fallimento della missione cinese, dove erano stati impiegati per secoli tanti uomini, soldi e sforzi. Era più che convinto che si dovessero tentare delle vie nuove. A Taipei trovò non

pochi rappresentanti di istituti religiosi che la pensavano come lui e si mise a studiare la cosa con diligenza. Ricordo che pochi giorni dopo il mio arrivo, volle portarci all'università Fujen — solo io vi andai, gli altri due erano impegnati — per incontrare il cardinale Yu Bin, arcivescovo di Nanjing, che viveva anche lui profugo a Taiwan ed era riuscito dopo anni di fatiche a rifondare a Taipei l'università cattolica (Fujen University). Il cardinale stava riprendendosi da un'operazione al cuore. Ci ricevette con gentilezza e scambiò con noi una mezzoretta di conversazione (in italiano). Secondo p. Frassinetti anche questo era un aggancio importante e che poteva offrire degli spunti e delle idee, dato che il card. Yu Bin era una figura molto colta, conosciutissima ed influente.

### **Alcune scelte...**

Dopo mesi di contatti e di studio, p. Frassinetti aveva optato per l'idea degli ostelli per studenti. Non distante da Wanshengli, in una zona colma di fabbriche, era già sorto un grande ostello per ragazze operaie costruito dai missionari Verbiti. Dall'altra parte della città di Taipei, nella parrocchia di Shilin era già in funzione un ostello per studenti universitari costruito dai Lazzaristi. Dato che Wanshengli si trovava a due passi dalla National Taiwan University e a poca distanza da altre università, era ovviamente consigliabile di aprire un ostello per universitari maschi (se per ragazze, ci sarebbe voluto un personale di suore, che non si aveva). L'idea dell'ostello si era diffusa perché vi si vedeva un doppio vantaggio: un servizio sociale quanto mai utile, dato che questi universitari venivano in gran parte da altre parti dell'isola e c'era estrema carenza di alloggi, e insieme un'occasione per contatti con gli studenti. Anche eventuali conversioni, ma in ogni caso contatti con degli studenti che sarebbero divenuti i futuri leader del paese.

### **L'ostello**

P. Frassinetti costruì l'ostello, dopo averlo progettato per bene e aver fatto arrivare i fondi dall'America. Ne arrivarono non pochi di fondi anche dall'Italia. Anche p. De Vidi era bravo a raccogliere offerte. Prima della sua partenza dall'Italia aveva ricevuto una grossa donazione da un certo Pavan, facoltoso proprietario di una grossa fabbrica di macchinari di un paese del veneto. L'ostello fu costruito un po' sulla falsariga di quello dei Lazzaristi di Shilin. Con gran dolore di p. Zulian venne usato lo spazio libero accanto alla chiesa, che allora serviva da cortile per l'asilo parrocchiale. In questo modo non c'era più lo spazio previsto dalla legge per aprire un asilo. I fondi raccolti per costruire l'ostello bastaro-

no, anzi alla nostra partenza da Taipei dopo i tre anni, avanzavano circa novecentomila NTD. Il superiore p. Marcelli si trovò a dover decidere che cosa farne. Alla fine pensò bene di lasciarli alla diocesi insieme con l'ostello.

P. Frassinetti coltivava le sue amicizie andando ogni giorno avanti e indietro di qua e di là, nonostante fosse ormai sulla settantina, ad incontrare delle persone per scambiare delle idee e per curare la costruzione dell'ostello. Un bel giorno mi disse che aveva intenzione di comprare un'automobile. Voleva sentire se ero del parere. A quei tempi a Taiwan solo i ministri del governo e i militari americani avevano un'automobile. Io, oriundo dell'Italia rivoluzionaria del '68 e della Teologia della liberazione, bruscamente mi opposi, pensando che i missionari dovessero vivere come la massa della gente e non fare vita privilegiata. Ricordo ancora l'espressione di disappunto sul volto di p. Frassinetti.

Costruito l'ostello, p. Frassinetti se ne tornò negli Stati Uniti. A un certo punto il governo italiano stabilì le relazioni diplomatiche con la Cina Popolare. La Francia lo aveva già fatto. Ma in quel momento, oltre all'Italia anche gli altri paesi europei, Germania compresa, a distanza di giorni fecero tutti la stessa cosa. Correva poi la voce che il presidente Nixon degli Stati Uniti fosse anche lui in procinto di fare amicizia con Mao Zedong. P. Zulian, che aveva visto tante sofferenze sotto il governo comunista, e ne aveva passate anche lui di cotte e di crude, si allarmò, si spaventò, e pensando ormai imminente la conquista di Taiwan da parte del regime di Mao, pensò bene di andarsene via prima (estate del 1971). Il 10 gennaio del 1976 p. Zulian da Vicenza mi scriveva una cartolina dove diceva: «Vedo che arriverà Mao prima in Italia che a Formosa».

### La scuola di lingua cinese

La scuola di lingua, da poco costruita dai gesuiti a Xinzhu, era un'istituzione di lunga data e fama. Il nome originario *Chabanel Language Center* ricordava un santo martire gesuita del '600 (il francese Natale Chabanel 1613-1649). La scuola era stata fondata a Beijing nel 1937 per i missionari gesuiti. Nel 1949 (inizio del regime di Mao Zedong) venne trasferita a Manila e nel 1957 da Manila a Xinzhu (Taiwan) e aperta a tutti (non solo ai religiosi). Nel 1969, quando siamo arrivati noi, la scuola aveva già mutato nome, dopo che si era affiliata alla Fujen Catholic University, ma non pochi continuavano a chiamarla Chabanel. Gli studenti erano un'ottantina, quasi tutti religiosi e religiose, di tante nazioni e congregazioni. Occasionalmente qualche laico. Ricordo la presenza per un periodo di diversi mesi di un americano sempre di buon umore, sempre in pantaloni corti al ginocchio e sandali, e sempre seduto su una sedia a sdraio con un libro in mano. Si chiamava Robert Bellah e

aveva una decina d'anni più di me. Qualche tempo fa ho visto nell'Internet la notizia della morte di un famoso sociologo americano dello stesso nome. Mi è venuto da pensare che si tratti della stessa persona. Forse in quei mesi stava lavorando alla tesi per il dottorato o a scrivere qualche libro.

Le aule nella scuola di lingue non erano sufficienti; per molte lezioni si doveva andare presso un istituto di suore situato a un chilometro di distanza, dove c'era anche il laboratorio acustico e altre attrezzature. Quel chilometro, chi lo faceva a piedi e chi in bici. La distanza era poca, ma diventava un bel pasticcio ogni volta che pioveva e tirava il vento forte. E questo capitava spesso, dato che Xinzhu è nota come *the wind city*. In quei casi gli ombrelli non servivano a nulla, perché la pioggia arrivava di fianco o di sotto, e si andava a lezione fradici. La scuola comunque era ottima, organizzata in modo scientifico e moderno. Era suddivisa in due dipartimenti, uno di cinese mandarino e uno di lingua *minnan* (il dialetto più diffuso a Taiwan). Per tutti gli studenti era previsto un lavoro di minimo cinque ore giornaliere, suddivise fra lezioni in gruppo (4-5 studenti), lezioni a tu per tu con un insegnante e ore di laboratorio con le cuffie. A me le cuffie davano fastidio, e così decisi di chiedere l'esenzione da questo tipo di lezioni. Mi fu concessa, ma solo dopo lunghe discussioni e una forte ramanzina da parte del direttore della scuola (il famoso p. Bernardo Zhu SJ, PH.D in psicologia), che trovava insensata la mia richiesta, tanto più considerando che il laboratorio acustico con lezione interattiva a quel tempo era una grande novità e ancora pochissimi nel mondo erano gli studenti che ne potevano usufruire.

Un altro mio ricordo di quei due anni di scuola riguarda i missionari Betlemiti (Svizzeri). Il primo anno ho avuto come compagno di classe il p. Willi Boehi, che iniziava a lanciarsi come giornalista e fotografo e in seguito è divenuto famoso in questi campi e nei movimenti di rivendicazioni sociali. Durante il mio secondo anno arrivò alla scuola di lingue un altro missionario Betlemita: p. Wolfgang Grichting. Alto, maestoso, con la barbetta, una vera figura di *scholar*, era un dottorone in sociologia (laureato a Friburgo?) e voleva rendersi utile all'evangelizzazione di Taiwan. Si mise all'opera per realizzare un'indagine sociologica e statistica tra i cattolici di Taiwan secondo gli ultimi sistemi tecnici. In collaborazione con un antropologo americano ed altri preparò un formulario di domande assai vasto (chiedeva perché uno si era convertito e tante tante altre cose) e raccolse forse un migliaio di risposte. Poi fece a noi studenti una prima conferenza in base ai risultati. Ora non ricordo più i dettagli, ma solo che divenne un personaggio scomodo per l'establishment — i vescovi vedevano male questo suo lavoro e specialmente le sue conclusioni — e così la cosa non ebbe seguito. Fu messa una pietra sopra la sua ricerca e lui dovette andarsene da Taiwan. Peccato, perché certe cose bisognerebbe avere

il coraggio di affrontarle e discuterle, se si vuole progredire. Penso ad esempio al numero di cattolici di Taiwan. Quando siamo arrivati noi quasi mezzo secolo fa, si diceva che i cattolici in tutta l'isola erano circa trecentomila. Oggi come oggi ancora si usa dire che sono circa trecentomila. Perché non approfondire chi sono i cattolici, quali si convertono e perché, quali praticano o abbandonano la pratica religiosa, e così via? È noto ad esempio che negli ultimi decenni ci sono state non poche defezioni di cattolici e protestanti colti che sono passati al Buddhismo. Perché non approfondire le ragioni del fenomeno?

### Dopo il biennio linguistico

La partenza di p. Zulian avvenne all'incirca dopo due anni che eravamo a Taiwan, quando stavamo finendo il biennio linguistico alla scuola tenuta dai gesuiti a Xinzhu. La scuola di per sé prevedeva un terzo anno di lingua (opzionale), ma pochissimi lo sceglievano. Anche noi tre ce ne partimmo da Xinzhu. P. Marcelli subentrò nel lavoro di parroco al posto di p. Zulian. L'ostello era terminato e sicuramente ci fu una bella festa d'inaugurazione (purtroppo non ricordo più i dettagli, ma ci dovrebbero essere delle foto) con la presenza dell'arcivescovo di Taipei (Mons. Lokuang), che ne aveva incoraggiato la costruzione e gli aveva dato il nome (*Sanfeng xueyuan*, «Il collegio delle tre cime»). L'ostello si trovava come di spalle a tre colline coniche: questa la ragione del nome. P. De Vidi entrò in carica come primo direttore dell'ostello, coadiuvato da un vicedirettore e portinaio di nome Xia Zhentai, che era studente *graduate* (cioè già laureato). P. De Vidi si trasferì ad abitare in una delle stanze dell'ostello, in mezzo agli studenti. Lui era molto affezionato alla sua nuova responsabilità e siccome era molto creativo, inventava sempre nuove attività di ogni tipo per gli studenti. Per il Natale del 1994 p. De Vidi mi scriveva da una parrocchia del Brasile che conservava ancora presso di sé il timbro ufficiale dell'ostello.

Io ero intenzionato ad approfondire gli studi di cultura cinese. P. Zulian già mesi prima si era interessato per me. Aveva chiesto il parere anche al card. Yu Bin, il quale (ho ancora sotto mano il suo appunto del 29/4/1971 dopo il suo incontro con il cardinale) mi sconsigliava di prendere dei corsi come *auditor* all'università Fujen (troppo difficile). Consigliava invece di fare un altro anno di pratica di cinese e poi sarei stato più preparato per affrontare gli studi in un'università americana. Ce n'erano diverse con cattedra di studi cinesi, la migliore era quella di Seattle. Io passai il terzo anno a Taipei praticando il cinese, ma alla sera frequentavo un distaccamento di un'università americana (University of Maryland). Dopo un anno riuscii a finire il titolo di B.A. in *Chinese Studies*. Questo grazie al fatto che mi vennero abbonati numerosi crediti per via dei due anni di lingua

cinese alla Chabanel e del diploma di maturità classica (il liceo classico italiano comprendeva un anno in più della high school americana, con corsi di filosofia, storia dell'arte, eccetera).

## La parrocchia

La parrocchia di san Francesco Saverio di Wanshengli, Taipei, era relativamente piccola, se non proprio minuscola. Con p. Zulian, fungevano da chiesa e sagrestia due stanzette intercomunicanti al piano terra della nostra abitazione. Alla domenica poche decine di persone; di tanto in tanto qualche catecumeno che veniva a lezione. Appena fu pronto l'ostello, la sala grande a pian terreno (che occupava quasi tutta l'area dell'ostello) divenne la chiesa parrocchiale. Aveva una spartizione mobile a metà, in modo che all'occorrenza si potesse trasformare comodamente e velocemente in una sala di riunioni o auditorium. P. Marcelli si faceva voler bene anche lui dalla gente, nonostante le difficoltà. Siccome era un po' insicuro del suo cinese — anche se lo studiava assiduamente — alla domenica voleva che facessi io l'omelia. Io naturalmente ci lavoravo giorni e giorni, per scrivere un discorsino di poche righe che poi leggevo dall'altare. Se i fedeli capissero o no, non saprei dirlo.

Uno degli ultimi avvenimenti solenni della parrocchia durante il terzo anno di permanenza, parroco p. Marcelli, fu il matrimonio del catechista, signor Zhao Yunfu. Era uno del Shandong, verso la quarantina, ex-militare, di antica famiglia cattolica. Aveva uno zio monsignore, che abitava in Germania e anche un altro zio sacerdote a Roma. Anche lui aveva sognato il sacerdozio, ma al seminario di Taipei non lo prendevano, non ricordo più perché. Forse non aveva diplomi scolastici; oppure perché gli mancavano le lingue (latino). Ricordo che aveva soprattutto il terrore dei testi di filosofia (filosofia scolastica) che era d'obbligo studiare ai nostri tempi in Propedeutica (l'anno prima della teologia).

Il signor Zhao era comunque affezionato allo studio. Il lavoro della piccola parrocchia non lo impegnava più di tanto. Noi si abitava al piano superiore della casa. Scendendo le scale si arrivava in cucina, e poi uscendo si passava per forza davanti alla finestra della mini stanza (ufficio/camera da letto) del signor Zhao. Ogni volta che entravo o uscivo, lo vedevo sempre al suo tavolo sotto la finestra che praticava la calligrafia con il pennello. C'era una famiglia di vicini dove la moglie era cattolica di vecchia data e il marito aveva appena ricevuto il battesimo. Avevano una domestica dall'est di Taiwan, una ragazza grassoccia di 18–20 anni. Questa andò in sposa al signor Zhao. Al matrimonio vennero diversi preti cinesi suoi amici; ora non ricordo più chi era il celebrante, forse il vicario generale della diocesi di Taipei.

## La chiusura della missione a Taiwan

Nel giugno-luglio del 1972 si tenne a Roma il capitolo generale. P. De Vidi vi andò come nostro delegato. Il capitolo sanzionò la chiusura della missione a Taiwan, e noi ci preparammo ad andarcene. Si sparse la voce e un giorno ricevemmo la visita di mons. Guo Ruoshi, arcivescovo di Taipei in pensione. Gli interessavano i nostri libri di teologia. Naturalmente sapeva leggere il latino e l'italiano, forse meglio del cinese. La piccola biblioteca, praticamente un unico scaffale di libri, quasi tutti di teologia, che avevamo portato noi o che ci erano stati inviati da Parma, vennero saccheggiate da lui, che lasciò poca roba per la parrocchia. Mons. Guo Ruoshi viveva a Yangmingshan, ospite nella casa di una congregazione religiosa cinese (Fratelli di san Giovanni). Il sig. Zhao trovò lavoro sempre come catechista presso un'altra parrocchia di Taipei (Songshan).

Lasciammo Taipei in luglio o primi di agosto, poi io ritornai in settembre per iscrivermi alla National Taiwan University, dipartimento di letteratura cinese. L'arrivo a Taiwan nel 1969 era stato con la nave; ora invece — luglio 1972 — si partì in aereo, p. Marcelli e il sottoscritto, perché p. De Vidi aveva altri piani. Partì per conto suo, non ricordo se appena prima o appena dopo di noi, perché doveva incontrare e accompagnare un prelado del Veneto in visita all'Oriente. Questo prelado era — come molti d'altronde in Italia in quegli anni — un grande *fan* del regime maoista, altamente idealizzato dalla cultura italiana di sinistra (Malaparte, Moravia, Parise, Antonioni, ecc.). Ricordo che p. Arnaldo ci riferiva delle telefonate e lettere di questo prelado intellettuale con le sue lodi sperticate per il regime dei «settecento milioni che pensano». Io dubitavo, e dubito ancora di più oggi, che i cinesi — che a quei tempi erano circa settecento milioni — potessero pensare qualche cosa al di fuori dei pensieri di Mao; anzi, con la fame che avevano, che avessero anche solo voglia di pensare.

Nel nostro viaggio di ritorno in Italia, facemmo scalo a Hong Kong e a Bangkok. A Hong Kong rimanemmo oltre una settimana, ospiti nella casa dei Francescani di Waterloo Road, dove era superiore p. Norberto Pieraccini e c'erano diversi frati anziani, veterani della missione in Cina. Ricordo in particolare le lunghe chiacchierate con il p. Valle, ottantenne, autore del famoso dizionario italiano-cinese e di altri libri. Anche a Bangkok si approfittò per una sosta di un paio di giorni presso i Camilliani, dei quali ricordo l'accoglienza molto cordiale. Non siamo potuti andare alla loro missione-lebbrosario fuori Bangkok (Banpong?) perché era troppo lontana.

P. Norberto Pieraccini a Hong Kong fungeva da rappresentante del nunzio di Taipei (che a sua volta era nominalmente nunzio dell'intera Cina). Ho un ricordo di qualche anno dopo (intorno al 1975). Visitai una volta P. Pieraccini, che mi aveva aiutato per

un'estensione del passaporto italiano (noi dipendevamo dal consolato italiano di Hong Kong). Durante la mia visita P. Pieraccini ripeté più volte la frase: «Sono prima confuciani e poi cristiani», accompagnata da un sospiro. A quel tempo non capii bene a che si riferisse, se non che doveva essere una lamentela nei confronti dei vescovi o di qualche vescovo di Taiwan, e non osai chiedere di più. Adesso mi rendo conto che molto probabilmente si lamentava del card. Yu Bin o dell'arcivescovo di Taipei (Mons. Stanislao Lokuang), o di entrambi. Entrambi professavano apertamente il *double belonging*, cioè nei loro discorsi e scritti si dichiaravano confuciani e cattolici insieme, cosa che stonava molto all'orecchio di un missionario all'antica.

### **Alcune possibili ragioni della chiusura**

Anni dopo questo nostro ritorno in Italia, p. De Vidi ancora rinfacciava a me la responsabilità della chiusura della missione di Taiwan. Diceva che io avevo espresso parere negativo e questo era stato decisivo. Io ero l'ultima ruota del carro, il più giovane del gruppo, appena ordinato, mai fatto ministero, praticamente ancora studente; quindi non immaginavo di aver tale potere. Forse a Roma al Capitolo si erano trovati in lizza due pareri, e il mio parere aveva fatto da ago della bilancia. Se così fu, certo me ne rammarico, e ritengo di essere stato anche frainteso.

### **Qual è il tuo parere sulla missione a Taiwan oggi?**

Con p. De Vidi io cercai di difendermi, spiegando che a suo tempo avevo scritto certamente con poco entusiasmo, ma non della missione in sé. Per l'impostazione generale del metodo di evangelizzazione, io ritenevo che si dovesse tentare qualcosa di nuovo. La mia idea non è cambiata fino ad oggi; anzi ora ne sono più convinto che mai. Se i missionari si limitano ad aprire parrocchiette e a seguire quelle, non si troverà mai nessuna chiave alla conversione della Cina. Le parrocchie ovviamente devono continuare, ma occorre puntare su altre cose.

Come pensavo vagamente allora, e ancora più chiaramente adesso, a mio parere la cosa più valida e urgente sarebbe di puntare su approfondimenti teologici all'interno della Chiesa, per chiarire che cosa la religione cattolica può offrire alla Cina. Penso ad esempio alla famosa *Questione dei riti cinesi* che non è mai stata risolta in modo adeguato e che ha lasciato una pesante eredità di malanimo nel cuore del cinese colto nei confronti della religione cattolica. Puntare quindi su discorsi di dialogo teologico con gli intellettuali

cinesi, i quali con i loro scritti e discorsi influiranno sulle politiche governative e sulle opinioni della popolazione. In questo senso c'è tanta strada da fare! E guarda caso, questo in parte lo stanno facendo inaspettatamente per una disposizione della Provvidenza i cosiddetti *Cultural Christians* dei nostri giorni. Da questo genere di lavoro ne ricaveranno del bene i cinesi e anche gli occidentali, perché la Chiesa con la maiuscola dopo tutto non è perfetta e non è detto che non possa e non debba progredire, e che i cinesi non abbiano proprio niente da insegnarci<sup>2</sup>.

---

2. Questa intervista è stata realizzata dal missionario Saveriano p. Luigino Marchioron, attualmente impegnato nella missione di Taiwan.

