

Volume 11 (2016)

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 11, N. 2

2016

- 75 L'invenzione finale
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 83 Missione e culture in Asia
Tra passato e presente
Maria DE GIORGI
- 96 Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
Quinta parte: I testi
Luigino MARCHIORON
- 107 Uno sguardo sulle Filippine
Everaldo DOS SANTOS

CULTURA E SOCIETÀ

- 113 The Filipino Value of Hiya
Ulrich Mokam SAA
- 121 Dopo Fukushima cambierà qualcosa?
Silvano DA ROTT

IN MARGINE

- 127 A Look Back at My Spiritual Journey to Become a Catholic
«Knock and the door will be open to you»
Hung-Tsao CHANG

L'invenzione finale

TIZIANO TOSOLINI

Ne *La singolarità è vicina*, l'informatico e saggista statunitense Ray Kurzweil sviluppa la tesi (già elaborata in *L'era delle macchine intelligenti* e *L'era delle macchine spirituali*) che la cosiddetta «singolarità tecnologica» (ovvero quel momento in cui il progresso tecnologico accelererà a tal punto da oltrepassare la comprensione e le previsioni degli esseri umani moderni) si verificherà nell'arco della prima metà di questo secolo. Tre sono le odierne tecnologie che, combinate assieme, sono indicate come creatrici di questo inedito fenomeno: la genetica, la nanotecnologia e la robotica — che include l'intelligenza artificiale. Quest'ultima (abbreviata in IA) è quella disciplina che studia se, e in che modo, si possano riprodurre i processi mentali più complessi mediante l'uso di un computer. Tale ricerca si sta sviluppando secondo due percorsi complementari: da un lato l'IA cerca di avvicinare il funzionamento dei computer alle capacità dell'intelligenza umana, dall'altro utilizza le simulazioni informatiche per fare ipotesi sui meccanismi utilizzati dalla mente umana. L'obiettivo a cui alcuni ricercatori tendono è quello di cercare di creare una IA capace di replicare completamente l'intelligenza umana, un progetto questo che viene di solito chiamato Intelligenza Artificiale Generale («Artificial General Intelligence», AGI) per distinguerlo da altri progetti di IA meno ambiziosi.

In questo contesto, un'importante distinzione che viene utilizzata dalla filosofia dell'IA è quella tra «intelligenza artificiale debole (o cauta)» e «intelligenza artificiale forte»: la prima sostiene che un computer può solo «calcolare», ma non «pensare», e che quindi esso non potrà mai essere in grado di eguagliare la mente umana, ma solo arrivare a *simulare* alcuni processi cognitivi umani senza per questo riuscire a riprodurli nella loro complessità. La seconda, invece, afferma che un computer possa essere veramente dotato di un'intelligenza pura, non distinguibile in nessun aspetto significativo dall'intelligenza umana. In questo caso le macchine non tanto simulerebbero il pensiero umano, quanto piuttosto diventerebbero *auto-coscienti* e dotate di mente, senza per questo esibire necessariamente dei processi di pensiero simili a quelli umani. Nella definizione del filosofo John Searle: «Secondo l'intelligenza artificiale forte, il computer non sarebbe soltanto, nello studio della mente, uno strumento; piuttosto, un computer programmato opportunamente è davvero una mente».

Ad oggi, sebbene molti ricercatori abbiano dimostrato poco interesse verso l'AGI, perlopiù seguendo la teoria secondo la quale un'intelligenza umana è troppo complessa per essere completamente replicata, non mancano coloro che stanno riflettendo non tanto sui benefici, quanto piuttosto sui danni che una siffatta intelligenza artificiale potrebbe arrecare all'uomo. Il recente libro di James Barrat, *Our Final Invention. Artificial Intelligence and the End of Human Era*, ad esempio, rappresenta un serio tentativo di investigare le sottigliezze implicite nell'AGI e nell'espone i pericoli che essa potrebbe rappresentare per l'umanità intera. Ecco alcune analisi sviluppate nel libro:

a) in questo secolo, come constatato dalla «legge dei ritorni accelerati» di Kurzweil (secondo la quale l'evoluzione della tecnologia segue un processo esponenziale, non lineare, ovvero ad ogni scoperta fatta si riduce il tempo necessario per giungere alla scoperta successiva) e dalla cosiddetta «prima legge di Moore» (secondo cui le prestazioni dei processori, e il numero di transistor ad esso relativo, raddoppiano ogni 18 mesi) si assisterà alla creazione di computer super intelligenti che produrranno a loro volta una «esplosione di intelligenza». Già nel lontano 1965 il matematico Irvin John Good così descriveva questa situazione: «Diciamo che una macchina ultraintelligente sia definita come una macchina che può sorpassare di molto tutte le attività intellettuali di qualsiasi uomo per quanto sia abile. Dato che il progetto di queste macchine è una di queste attività intellettuali, una macchina ultraintelligente potrebbe progettare macchine sempre migliori; quindi, ci sarebbe una “esplosione di intelligenza”, e l'intelligenza dell'uomo sarebbe lasciata molto indietro. Quindi, la prima macchina ultraintelligente sarà l'ultima invenzione che l'uomo avrà la necessità di fare»;

b) gli uomini progettano il proprio futuro non perché siano più agili o più robusti di altri esseri viventi, ma soltanto perché sono più intelligenti. Secondo la filosofia dell'IA, l'«intelligenza» è definita semplicemente come l'«abilità di realizzare in maniera efficiente i propri obiettivi in una molteplicità di condizioni atipiche e complesse». Questo significa che l'intelligenza può essere applicata a una grande varietà di obiettivi, come, ad esempio, guidare una macchina, calcolare cifre di pi greco, giocare in borsa... Un computer super intelligente potrebbe quindi non condividere gli obiettivi umani, ma potrebbe perseguire gli obiettivi da lui stesso prefissati. Vale qui la pena di ricordare la differenza che intercorre tra le tecniche di programmazione ordinaria e quelle di programmazione genetica: le prime consentono ai programmatori di scrivere ciascuna linea del codice così che il processo che intercorre tra l'input e l'output può (almeno in teoria) essere verificato in ogni suo passaggio; la programmazione genetica, invece, usa un algoritmo evolutivo per ottimizzare dei programmi di computer secondo un paesaggio adattativo determinato

dall'abilità del programma di arrivare a un risultato valido dal punto di vista computeristico. Questo significa non solo che il codice produce risultati che gli scienziati sono incapaci di replicare, ma anche che a questi ultimi sfugge la comprensione del processo usato dal programma per svolgere il compito dato (per questo esso viene denominato anche *black box system*). E lo sviluppo di questo tipo di programmazione sembra oggi godere di una crescente popolarità. Tuttavia, come ci avverte il professore di cibernetica Kevin Warwick, noi «Non saremo davvero in grado di capire perché una macchina super intelligente ha preso le decisioni che ha preso. Come si può ragionare, come si può contrattare, come si può comprendere ciò che una macchina sta pensando quando sta pensando in una dimensione che non riusciamo neppure a concepire?»;

c) secondo lo scienziato americano Steve Omohundro, il fatto che una macchina super intelligente si auto-programmi e si auto-migliori continuamente ponendosi degli obiettivi da raggiungere, significa che essa è anche dotata di alcuni impulsi fondamentali, quali l'auto-preservazione e l'acquisizione di risorse. Nelle parole dello scienziato: «Se abbastanza intelligente, un computer che è stato disegnato per giocare a scacchi vorrà anche costruire un'astronave... Non credo che molti ricercatori pensino che vi sia alcun pericolo nel creare, ad esempio, un robot che gioca a scacchi. Ma le mie ricerche dimostrano che dobbiamo considerare attentamente quali valori inseriamo in un computer o potremo ottenere qualcosa tipo un'entità psicopatica, egoistica e orientata verso se stessa». Il pericolo qui è rappresentato dal fatto che, per raggiungere i propri obiettivi, le macchine super intelligenti competano con l'uomo per assicurarsi tutte le risorse che gli sono necessarie, attentando quindi alla vita umana e a quella del pianeta. Come avverte lo scrittore e promotore della cosiddetta «Intelligenza Artificiale Amichevole» Eliezer Yudkowsky: «L'IA non ti ama né ti odia, ma tu sei composto da atomi che essa può utilizzare per qualche cosa d'altro»;

d) se le macchine presto ci supereranno in intelligenza, come quasi tutti i ricercatori impegnati nel campo dell'IA sono propensi a credere, uno dei problemi da affrontare riguarda anche la possibilità o meno da parte dell'uomo di impiantare (o programmare) nelle macchine dei valori che non mettano in pericolo la specie umana. Tuttavia, anche se si riuscisse a immettere dei valori su queste macchine super intelligenti (ad esempio, il principio utilitaristico della massimizzazione della felicità) esse, col tempo (e dato che sono *auto-coscienti*), sarebbero in grado di modificare questi stessi valori così da escogitarne degli altri incompatibili con quelli dell'uomo. I valori umani, inoltre, sono molto complessi: esperti in scienze cognitive hanno dimostrato che l'uomo non è solo attratto dal piacere o dalla felicità personale, ma il suo cervello è formato da migliaia di «centri

di desiderio»: mappare tutto ciò che riteniamo importante e trasferirlo su un computer risulta quindi una procedura pressoché impossibile.

Tuttavia, se questi sono (alcuni) dei pericoli in cui l'uomo potrebbe incorrere se perseguisse imperterrita nello sviluppo dell'AGI, quali soluzioni potrebbero essere escogitate o promosse per arginare gli effetti negativi di questa disciplina? Al momento pare si possano prospettare le seguenti opzioni:

a) innanzitutto si dovrebbe lavorare al fine di rendere la IA più sicura, creandola in modo tale che agisca benevolmente verso gli umani (la già citata Intelligenza Artificiale Amichevole). Questa idea trova sostegno nelle «Tre leggi della robotica» ideate da Asimov che costringerebbero in ogni modo il robot a non rivoltarsi malignamente contro alcun individuo. Sfortunatamente il libro di Barrat afferma che l'IA forte sta ricevendo molte più attenzioni di quella Amichevole e che quindi verrà alla luce molto prima di quest'ultima — oltre al fatto che le tre leggi della robotica non solo sono incomplete, ma sono anche per la gran parte ignorate dagli scienziati;

b) in secondo luogo si dovrebbe intervenire per scoraggiare la realizzazione di un'IA pericolosa. Barrat si dilunga a evidenziare le pressioni economiche e militari usate per incitare la creazione di un'IA forte (non solo da parte di DARPA — l'agenzia per i progetti di ricerca avanzata per la difesa americana che, ad esempio, sta già dibattendo se dotare i droni di IA in modo tale che decidano autonomamente se usare forza letale — ma anche delle cosiddette «*stealth company*» o «società invisibili» come OpenCog, Adaptive A.I. Inc. e Google X che stanno lavorando per sviluppare l'AGI lontano da occhi indiscreti). Un primo passo in questa direzione sarebbe quello di bandire l'High-Frequency Trading, cioè quella modalità di intervento sui mercati che si serve di sofisticati strumenti software con i quali mettere in atto negoziazioni ad alta frequenza, guidate da algoritmi matematici, che agiscono su mercati di azioni, opzioni, obbligazioni, strumenti derivati, ecc;

c) una terza risoluzione potrebbe essere quella di usare macchine super intelligenti per prevenire che l'IA forte sfugga totalmente al controllo dell'uomo e si trasformi in AGI, evolvendosi poi fino a diventare una Super Intelligenza Artificiale («Artificial Superintelligence» o ASI). Lo stesso I. J. Good, citato in precedenza, prospettava la creazione di una macchina super intelligente a patto che si rispettasse una cruciale condizione: che la macchina stessa informasse l'uomo su come gestirla. Nella citazione completa della frase riportata poco sopra: «Quindi, la prima macchina ultraintelligente sarà l'ultima invenzione che l'uomo avrà la necessità di fare, *a condizione che la macchina sia abbastanza docile da dirci come tenerla sotto controllo*»;

d) un ultimo elemento che potrebbe aiutare a prevenire gli effetti indesiderati del-

l'IA è paradossalmente rappresentato dalla paura o dallo sgomento che l'uomo potrebbe provare nel perseguire un simile progetto. Organizzazioni come MIRI (Machine Intelligence Research Institute) e FHI (Future of Humanity Institute) continuano a insistere sui rischi esistenziali che potrebbero derivare dall'IA, mentre l'esperto di etica Wendall Wallach è convinto che «Noi siamo solo a pochi anni di distanza da una catastrofe causata da una decisione presa da un anonimo sistema computeristico». In fondo i rischi che derivano dall'IA dipendono da coloro che progettano e sponsorizzano questa idea, e non è irragionevole pensare che sia nell'interesse dell'umanità non farsi distruggere da una propria invenzione.

A queste riflessioni vorremmo aggiungere anche una preoccupazione eminentemente religiosa o spirituale sui recenti sviluppi dell'IA. Ciò che qui ci interessa, infatti, non è fino a che punto i computer possono esibire un comportamento intelligente; se essi siano in grado di «pensare» o meno (secondo il logico e matematico inglese Alan Mathison Turing chiedersi se un computer «pensi» è come chiedersi se un aereo «voli» o un sommergibile «nuoti»: questa domanda è cioè del tutto priva di senso), oppure ancora rilevare come ad oggi l'IA non abbia ancora risolto il cosiddetto «paradosso di Moravec» secondo il quale compiti in media difficili e laboriosi per un essere umano (come ad esempio la risoluzione di complicati calcoli matematici), non rappresentano per il computer alcun problema, mentre attività semplicissime di cui anche un bambino sarebbe capace (come distinguere un cane da un gatto), non possono essere effettuate da un calcolatore e richiedono l'intervento umano.

Ciò che invece ci chiediamo è fino a che punto l'uomo è disposto a barattare la propria identità e finitudine per lasciare che un qualcosa di «artificiale» lo sorpassi in intelligenza, lo umili con la sua indifferenza, lo possa perfino un giorno utilizzare per assicurarsi la propria sopravvivenza. Ciò che ci meraviglia è la dose massiccia di egoismo e arroganza che sta portando l'uomo a costruire un'alterità meccanica a *imago hominis* con cui relazionarsi in modo analogo ai rapporti che si intrattengono con altre persone. Ciò che ci stupisce è la leggerezza con cui alcuni scienziati lavorino per raggiungere una condizione di «semidivinità» (Kurzweil) di cui poi non sanno predire nulla, eccetto che essa sarà priva di qualsiasi riferimento alla specie umana.

Certo, qui non si tratta di demonizzare a priori la scienza o l'IA: la cosiddetta «IA Amichevole», ad esempio, potrebbe di fatto rivelarsi molto utile all'uomo. Tuttavia, e come ci ammonisce ancora una volta Yudkowsky: «Se l'IA smette di voler essere amichevole, siamo già perduti». Ecco perché è diventato urgente non solo comprendere quest'epoca transumanista e post-umana, ma anche tentare di evangelizzarla per ricondurla entro

una dimensione di pensiero e di spiritualità (cioè di un amore) più ampi, una dimensione che sorpassi il mero interesse o sopravvivenza personali e tenga invece conto dell'intrinseca dignità e unicità di ogni individuo se posto in relazione a Dio. Per far questo «l'uomo nuovo che è in noi deve lottare per assicurare al cielo della sua anima quel prodigio di un "silenzio per circa mezz'ora" di cui parla l'Apocalisse (Ap 8,1); di un silenzio vero, colmo della Presenza, teso all'ascolto, aperto alla comunione» (C. M. Martini).

Solo allora questo uomo nuovo saprà finalmente come tornare a indirizzare il suo destino verso l'unico progetto escatologico che mantiene intatto (e anzi, esalta) l'irripetibile singolarità dell'individuo: quello secondo il quale un giorno ciascuno di noi, «pur essendo fin d'ora figli di Dio», lo «vedremo così come egli è» (1Gv 3,2): una situazione, questa, nella quale l'amore per l'intelligenza sarà finalmente, e mirabilmente, sostituita dall'intelligenza dell'Amore...¹.

1. Con questo editoriale terminano gli interventi dedicati al tema del Transumanesimo e Post-umano considerati da una prospettiva teologica-missionaria. Molti degli articoli pubblicati in precedenza sui *Quaderni del CSA* sono stati poi raccolti nel volume T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a Transumanesimo e Post-umano*. Edizioni Dehoniane, Bologna 2015.

Religioni e missione



Missione e culture in Asia
Tra passato e presente
MARIA DE GIORGI

Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
Quinta parte: I testi
LUIGINO MARCHIORON

Uno sguardo sulle Filippine
EVERALDO DOS SANTOS

Missione e culture in Asia

Tra passato e presente

MARIA DE GIORGI

«Il processo d'incontro e confronto con le culture — scrive Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et Ratio* — è un'esperienza che la Chiesa ha vissuto fin dagli inizi della predicazione del Vangelo. Il comando di Cristo ai discepoli di andare in ogni luogo, "fino agli estremi confini della terra" (At 1,8), per trasmettere la verità da Lui rivelata, ha posto la comunità cristiana nella condizione di verificare ben presto l'universalità dell'annuncio e gli ostacoli derivanti dalla diversità delle culture»¹.

Quest'asserzione trova un puntuale riscontro soprattutto per quanto riguarda il mondo asiatico, da sempre caratterizzato da una molteplicità di culture e tradizioni religiose che lungo i secoli sembrano aver posto particolari «ostacoli» all'annuncio evangelico. La problematica, vasta e complessa, non può certamente essere esaurita in un breve articolo. Pertanto, dopo una breve precisazione terminologica e una rivisitazione delle principali tappe storiche della missione in Asia, verranno proposte alcune riflessioni per l'oggi.

Precisazione terminologica

Parlare oggi di «missione», «evangelizzazione», «culture», «Asia» impone una precisazione dei termini, sia per la sinonimia che essi hanno assunto, sia per il processo di «destrutturazione» cui sono spesso sottoposti da varie correnti di pensiero contemporaneo.

Missione: Senza ignorare la genesi, l'uso vetero e neo testamentario del termine «missione»², nonché le sue successive applicazioni, esso viene qui assunto secondo la *mens* del Concilio Vaticano II e del Magistero recente, per la quale «missione» (spesso in sinonimia con «evangelizzazione») denota «l'annuncio del Vangelo a tutti gli uomini» (AG 1); l'attuazione, nella storia, del «piano universale di Dio per la salvezza del genere umano»

1. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica, *Fides et Ratio*, 14 settembre, 1998, n. 70.

2. Cfr. J. Masson, «Missione» in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II (Torino: Marietti, 1977), 542-55; D. J. Bosch, *Transforming Mission* (New York: Orbis Book, Maryknoll, 1991), 8-15; A. Wolanin, *Teologia della missione* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000), 24-42.

(AG 3); la proclamazione esplicita che in «Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato, la salvezza è offerta ad ogni uomo, come dono di grazia e misericordia di Dio stesso»³. È questo «messaggio» che la Chiesa, «per mandato divino» (AG 1), è chiamata a far risuonare lungo i secoli e a diffondere fino agli estremi confini della terra, generando la Chiesa in mezzo ai popoli e ai gruppi in cui ancora non esiste (AG 69). In questo senso, la missione riveste anche un aspetto culturale, in quanto il messaggio evangelico non cessa di incontrarsi con le tradizioni religiose e culturali dei paesi in cui viene proclamato.

Evangelizzazione: Ricco e polisemico, il termine «evangelizzazione»⁴ è usato spesso come sinonimo di «missione». Nel pensiero di Paolo VI, soprattutto, esso è andato assumendo un significato molto più ampio, come appare da importanti passi della *Evangelii Nuntiandi*:

Nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica, quale è quella dell'evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutilarla. È impossibile capirla, se non si cerca di abbracciare con lo sguardo tutti gli elementi essenziali (EN 17).

Per la Chiesa, «evangelizzare» è:

Portare la Buona Novella in tutti gli strati dell'umanità; è... trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa... Scopo dell'evangelizzazione è... il cambiamento interiore;... la Chiesa evangelizza allorché, in virtù della sola potenza divina del Messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri (EN 18).

E ancora:

Per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza (EN 19).

È importante qui ricordare come, a livello di Magistero, Paolo VI sia stato il primo a parlare di «evangelizzazione delle culture»⁵ come di un compito missionario prioritario e

3. Paolo VI, Esortazione apostolica, *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 27..

4. J. Lopez Gay, «Evolución histórica del concepto de “Evangelización”», *Documenta Missionalia*, 1975/9: 161–90. D. Grasso, «Evangelizzazione. Senso di un termine», in *Documenta Missionalia*, 1975/9: 21–47.

5. L'espressione «evangelizzazione delle culture» fu coniata e introdotta per la prima volta nella letteratura missionaria dal saveriano V. C. Vanzin. Cfr. V. C. Vanzin, *L'Evangelizzazione delle culture* (Parma:

decisivo per il nostro tempo:

Si potrebbe esprimere tutto ciò dicendo così: occorre evangelizzare — non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici — la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella Costituzione *Gaudium et Spes*, partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e con Dio. Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna. La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata (EN 20).

In senso ampio, dunque, potremmo dire che il termine «evangelizzazione» «riassume l'intera missione della Chiesa: tutta la sua vita, infatti, consiste nella *traditio Evangelii*, l'annuncio e la trasmissione del Vangelo, che è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1, 16) e che in ultima essenza si identifica con Gesù Cristo (cf. 1Cor 1, 24)»⁶.

Cultura: Per quanto riguarda il concetto di cultura, esso si presenta particolarmente complesso, eterogeneo e, spesso, ambiguo. Non a caso, il sociologo tedesco Niklas Luhmann ritiene che il termine «*Kultur*» sia il «peggior concetto mai formulato»⁷, e il britannico Raymond Williams afferma che il termine «*culture*» è «uno dei due o tre termini più complicati della lingua inglese»⁸.

Quando il termine «*Cultur/Kultur*» fu coniato nel Settecento tedesco, esso indicava un orizzonte ben definito, quello dell'aristocrazia del pensiero, dell'arte, dell'umanesimo. Assunto dalle scienze sociali nascenti — etnografia, antropologia e sociologia — acquisì via via caratteri più generali sostituendosi progressivamente al concetto classico di «cultura». Per contro, nel suo ampio senso etnografico, la moderna categoria di cultura venne ad indicare «quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la

ISME, 1958). Per uno studio approfondito dell'argomento, cfr. M. Menin, *Il Vangelo incontro alle culture. Uno studio sul rapporto tra evangelizzazione e culture negli scritti di V. C. Vanzin dei Missionari Saveriani (1900-1976)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2008).

6. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre, 2007, n. 2.

7. Cit. G. Ravasi, «Prefazione», in T. Tosolini (a cura), *Chiesa e cultura. Testi scelti (1965-2009)* (Osaka: Asian Study Centre Series, 2000), iii.

8. R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), 87.

morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società»⁹.

Assunta e fatta propria dall'UNESCO¹⁰, questa moderna definizione di cultura non ha peraltro trovato riscontro immediato, né risolto la tensione che, sulla base delle sue nuove accezioni, è venuta a crearsi in molte società extra europee. La sovrapposizione di significati, o il ricorso a neologismi, per tradurre nei vari contesti il moderno concetto europeo di «cultura», infatti, ha creato, in non pochi casi, una sorta di schizofrenia culturale¹¹. La tendenza all'omologazione indotta dal processo di globalizzazione, le nuove impellenze dettate dalla cultura tecnologico-scientifica che ha ormai pervaso tutte le società, si scontrano spesso con modelli «culturali» atavici che rivendicano la loro legittimità. Non va inoltre dimenticato che solo il concetto di «cultura» nato nell'Europa moderna appare come «un campo distinto dalla religione o... in opposizione ad essa. In tutte le culture storicamente conosciute, la religione è l'elemento essenziale della cultura,... il nucleo determinante, caratterizzante: è la religione che determina la struttura dei valori, e perciò ne costituisce la logica interna»¹². Su questa base si comprende l'esplosione di nuove forme di fondamentalismo, di nazionalismo e indigenismo.

Da parte sua, la Chiesa conciliare e post conciliare¹³ sembra aver assunto con convinzione il termine «cultura» nella sua accezione moderna più aperta (cfr. GS 53) — ritenuta nozione rilevante e certamente decisiva per la società, per la teologia, per la pastorale e, soprattutto, per la missione — mentre, con più circospezione, ha utilizzato termini di matrice antropologica per esprimere il corretto rapporto Vangelo/culture. Ne è prova l'ampio dibattito che si è sviluppato negli ultimi decenni sull'uso di termini quali «evangelizzazione delle culture», «acculturazione del vangelo», «incarnazione del vangelo nelle

9. E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, (London, 1871). Tr. it. in P. Rossi (a cura), *Il concetto di cultura* (Torino: Einaudi, 1970), 7.

10. UNESCO, *Conferenza mondiale sulle politiche culturali. Rapporto finale della conferenza internazionale*, Città del Messico, 26 luglio–6 agosto 1982: «La cultura in senso lato può essere considerata come l'insieme degli aspetti spirituali, materiali, intellettuali ed emozionali unici nel loro genere che contraddistinguono una società o un gruppo sociale. Essa non comprende solo l'arte e la letteratura, ma anche i modi di vita, i diritti fondamentali degli esseri umani, i sistemi di valori, le tradizioni e le credenze».

11. Cfr. Eika Tai, «Rethinking Culture, National Culture, and Japanese Culture» in *Japanese Language and Literature*, Special Issue: Sociocultural Issues in Teaching Japanese: Critical Approaches, 2003, 37/1: 1–26; S. M. H. Boayo, «Idea of *Thaqâfah* and Culture in the Muslim and Western Conception» in *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2011/1: 70–8.

12. J. Ratzinger, «Cristo, la fede e la sfida delle culture». Conferenza tenuta in occasione dell'incontro dei vescovi della Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche, Hong Kong, 2–6 marzo 1993, in T. Tosolini, (a cura), *Chiesa e Cultura*, op. cit., 145–60.

13. Per una panoramica dei testi conciliari e post conciliari sul tema, cfr. T. Tosolini (a cura), *Chiesa e Cultura*, op. cit.

culture autoctone», «inculturazione», «inter-culturalità»¹⁴.

Asia: Anche parlare di «Asia» esige realismo e concretezza. Vi è, infatti, ancora un immaginario collettivo che tende a conglobare il continente asiatico in un mitico «Oriente» che non trova riscontro nella realtà. L'Asia, il più esteso e popolato continente del globo, si caratterizza per una varietà di situazioni storico, politiche, economiche, culturali e religiose che non possono essere ridotte a denominatori comuni. A livello politico, troviamo forme di governo che vanno dalla democrazia alla dittatura militare, dalla teocrazia a ideologie atee. A livello economico, troviamo Paesi in forte espansione che hanno ormai raggiunto leadership mondiali e altri annoverati tra i più poveri del globo, dove sfruttamento e depauperamento sono endemici. A livello culturale e religioso, le tradizioni che hanno plasmato l'identità dei popoli asiatici si percepiscono spesso minacciate dall'influsso della modernizzazione, della secolarizzazione e soprattutto dei mezzi di comunicazione di massa, potenti veicoli del «pensiero unico».

Da un punto di vista più direttamente missionario, infine, troviamo in Asia comunità cristiane eredi della primitiva predicazione apostolica, altre risalenti all'opera missionaria dei secoli XV–XVIII, infaustamente segnate dal processo di colonizzazione, e altre, di più recente fondazione. Molte di queste comunità vivono in una situazione di minoranza o di aperta persecuzione dove, spesso, è difficile salvaguardare l'identità cristiana.

È di fronte a questa situazione, multiforme, complessa e difficile dal punto di vista politico, culturale e religioso che nasce doverosa la domanda: quale evangelizzazione nell'Asia di oggi?

Uno sguardo alla storia

1. *La Traditio Evangelii nell'Asia del primo millennio*

Descrivendo il grande evento della Pentecoste, gli *Atti degli Apostoli* attestano la presenza a Gerusalemme di «Giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo» (At 2,5) i quali esclamano «turbati» e «stupiti»:

14. Cfr. Commissione Teologica Internazionale, «Fede e inculturazione», in *Documenti 1969–2004* (Bologna: Studio Domenicano, 2006), 353–78; J. Ratzinger, «Cristo, la fede e la sfida delle culture», cit.; P. Rossano, «Acculturazione del Vangelo», in *Dialogo e Annuncio cristiano* (Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1993), 193–205; F. Follo, «Inculturazione e inter-culturalità in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI», in *Oasis*, 29 marzo, 2010.

E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio (At 2,9–11).

Questa di *Atti* è testimonianza diretta e preziosa, non solo dell'ampiezza della diaspora giudaica, ma anche del radicamento di queste comunità nelle rispettive «nazioni». *Atti* narrano anche la diatriba tra ellenisti ed ebrei che i Dodici cercarono di dirimere con l'istituzione dei «Sette» (At 6,1–6), ma che eventi successivi fecero riemergere in altre forme, come dimostrano il Concilio di Gerusalemme (At 15) e l'incidente di Antiochia di Siria, riportato nella *Lettera ai Galati* (cfr. 2,1–14).

Soggiace qui una questione non solo religiosa ma anche etnico-culturale, emblematica di ciò che la Chiesa avrebbe dovuto affrontare nei secoli, man mano che il suo messaggio andava diffondendosi al di fuori dell'ambiente ebraico e penetrava il mondo «pagano».

1.1 L'impulso missionario della chiesa siro-orientale

Nell'evangelizzazione del continente asiatico, la Chiesa siro-orientale¹⁵ — a ragione considerata «la più missionaria tra le Chiese orientali»¹⁶ — ebbe un ruolo decisivo. Chiesa di «confine», posta tra l'impero bizantino e quello persiano, in un'area di tradizione semitica ma profondamente segnata da elementi greco-ellenistici, la chiesa siro-orientale dovette da subito confrontarsi con l'elemento culturale persiano e religioso mazdeo prima, con quello arabo musulmano e cinese poi, dando prova di una non comune capacità di interazione con i diversi mondi culturali e religiosi con i quali venne a contatto e, all'interno dei quali, conobbe anche periodi di aperta persecuzione. Quando, ad esempio, in Persia, con Shapur II (309–379), lo Zoroastrismo divenne religione di stato, la chiesa subì una persecuzione «ineguale per la durata, la ferocia e il numero dei martiri»¹⁷ che la indebolì, ma non la annientò. Nei secoli successivi, essa poté addirittura consolidarsi, sia all'interno — con l'istituzione di eparchie e di nuove «province ecclesiastiche» — sia all'esterno,

15. La chiesa siro-orientale, o chiesa di Persia, è spesso e impropriamente definita «nestoriana». Di fatto la «nestorianizzazione» della chiesa siro-orientale avvenne solo nella seconda metà del V secolo e fu determinata da malintesi terminologici, rivalità politiche e incomprensioni culturali più che da dissensi teologici. Cfr. S. Brock, «The "Nestorian" Church": a Lamentable Misnomer», in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 1996/78: 23–35; M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente* (Bose: Edizioni Qiqajon, 2006), 21–4.

16. W. Hage, *Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche*, in K. Schäferkien (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2/1. Die Kirche des früheren Mittelalters* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1978), 360.

17. L. C. Casartelli, «Sassanians», in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11: 203.

stabilendo nuovi «territori di missione».

Dal IV sec. il punto di partenza delle missioni cristiane d'Oriente divenne Merw (attuale Mary nel Turkmenistan), importante centro multiculturale e multi-religioso della Via della Seta, con vivaci presenze mazdee, manichee e buddhiste. A Merw il confronto con lo Zoroastrismo, allora dominante, non mancò di tensioni e accomodamenti, mentre l'incontro con il Manicheismo e, in particolare con il Buddhismo, si rivelò assai più fecondo e duraturo. Nei secoli successivi, soprattutto nella Sogdiana, l'interazione con il Buddhismo ebbe sviluppi tali da far esclamare agli storici: «Si può quasi parlare di un dialogo cristiano-buddhista condotto in Asia centrale oltre mille anni fa, che vide cristiani e buddhisti non soltanto vivere insieme, ma interagire costantemente»¹⁸.

Di questo «dialogo» abbiamo tracce a livello artistico, letterario e dottrinale. A livello artistico, è attestata l'esistenza di un «simbolismo condiviso»¹⁹ che va di pari passo con l'affermazione di una distintiva «peculiarità cristiana» a riprova che: «La Chiesa d'Oriente fu in grado di esprimere la verità cristiana in forme e immagini artistiche delle culture dell'Asia centrale e orientale... e tuttavia mantenne distintive caratteristiche cristiane»²⁰.

A livello letterario, accanto a esempi di una terminologia comune, troviamo anche gli esiti di un consapevole processo di «rigetto e assimilazione critica» e di «utilizzazione selettiva» di termini e concetti «altri», che attestano l'esistenza di «identità religiose osmotiche» aperte all'assunzione di categorie diverse dalla propria, ma contemporaneamente affermative della propria identità²¹.

Con l'avanzata dell'Islam, nel VII secolo, la caduta dell'impero sassanide (642) e la progressiva islamizzazione dei territori conquistati, i cristiani entrarono in una condizione di sudditanza (*dhimmi*). Nondimeno, essi si rivelarono preziosi collaboratori nella costruzione della società islamica, soprattutto nell'ambito dell'istruzione, della medicina, del commercio e della amministrazione²². I centri culturali che, a partire dal V secolo, erano fioriti in Mesopotamia e in Persia²³, avevano preparato una schiera di maestri, medici, traduttori, filosofi e sacerdoti di alto profilo intellettuale che avendo una piena padronan-

18. I. Gillmann – J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (London and New York: Routledge, 1999), 206.

19. I simboli condivisi da cristiani, manichei e buddhisti erano soprattutto: la croce a bracci uguali, l'aureola e il fiore di loto.

20. J. C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before 1500* (Hong Kong: ISPCK, Delhi & CCA, 2002), 137–38; H. J. Klimkeit «Christian Art on the Silk Road», in T. W. Gaehtgens, ed. *Artistic Exchange. Vol. I* (Berlin: Academic Verlag), 477ss.

21. M. Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'Oriente*, op. cit., 66ss.

22. S. B. Bevans – R. P. Schroeder, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto* (Brescia: Queriniana, 2010), 181.

23. Basti menzionare le Scuole di Edessa, di Nisibi, di Seleucia–Ctesifonte e di Gundeshapur.

za del siriano, del greco e dell'arabo, tradussero importanti opere mediche, filosofiche e letterarie dal greco e dal siriano all'arabo.

Fu tuttavia tra l'VIII e il IX secolo, sotto la vigorosa guida del *catholicos* Timoteo I (727–823), che le missioni d'oriente raggiunsero il loro apogeo. Teste di ponte della diffusione missionaria furono i metropolitani delle province ecclesiastiche «esterne». Tommaso di Marga, nel suo *Libro dei Superiori* o *Historia monastica*, scrive che il principale compito del metropolitano è quello di essere «pastore e maestro delle genti barbare, nei cui paesi nessun predicatore o evangelizzatore è mai entrato prima»²⁴. Timoteo I, in una delle sue lettere, scrive che liturgia e preghiere sono le stesse tra i cristiani «in tutte le regioni di Babilonia, della Persia e di Athor e in tutte le regioni dell'oriente, anche presso gli indiani e i cinesi, presso i tibetani²⁵ e i turchi, e in tutto il territorio sottoposto al trono patriarcale di cui Dio ci ha ordinati servi e ministri... cioè in regioni differenti e varie per popoli e per lingue»²⁶ attestando così che indiani, cinesi, turchi e persino tibetani erano già stati toccati dall'opera dei missionari siro-orientali. Elementi di coesione tra le varie realtà ecclesiali locali e la chiesa d'origine (Seleucia Ctesifonte) furono il sistema centralizzato di giurisdizione, la nomina di vescovi e metropolitani tra il clero persiano, e soprattutto l'uso del siriano come lingua liturgica. L'uso liturgico del siriano, peraltro, non ostacolò la traduzione nelle lingue locali della Scrittura e di alcune parti della liturgia. La prima lingua in cui la letteratura cristiana fu tradotta fu il medio-persiano o pahlavi, ma tra le lingue dell'Asia centrale il sogdiano²⁷ ebbe il ruolo più importante.

Per quanto riguarda la tipologia dei testi tradotti, troviamo: testi biblici bilingui (siriano e sogdiano)²⁸, testi liturgici, il Credo niceno e il *Gloria in excelsis Deo*; testi monastici: ammonizioni, omelie, trattati sulla preghiera; testi di letteratura apocrifia e agiografica,

24. Tommaso di Marga, *Libro dei Superiori* o *Historia Monastica*, 5,4. Budge Ernest A. Wallis (ed. e tr. ing.), *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ AD 840* (London: K. Paul Trench Trübner & Co., 1893).

25. Purtroppo poco si conosce della prima evangelizzazione del Tibet se non l'intenzione di Timoteo I di consacrare nel 792/793 un metropolitano per il Tibet, e l'esistenza di alcune croci incise sulla roccia ritrovate nella zona del Ladakh. Per quanto riguarda la successiva presenza cristiana in Tibet, cfr. J. Dauvillier, «Témoignages nouveaux sur le christianisme nestorien chez les Tibétains», in *Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France* III s. 4, 1941: 163–67; A. Luca, *Nel Tibet ignoto. Lo straordinario viaggio di Ippolito Desideri s.j.* (Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2009).

26. R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956), 117.

27. Il sogdiano, per secoli lingua franca dell'Asia Centrale, appartiene al ramo delle lingue medio iraniane orientali. I caratteri scritti si svilupparono dall'aramaico e furono usati per la prima volta nel IV sec. Una loro versione corsiva fu usata per documenti, proclami imperiali, testi buddhisti, manichei e cristiani. Ora estinto, era parlato in Sogdiana (attuali Xinjiang, in Cina, Uzbekistan, Tajikistan, Pakistan).

28. Ad eccezione di un frammento del *Sal 33* dipendente dal testo Greco dei LXX, tutte le traduzioni dei testi biblici sono fatti sulla base della *Peshitta*.

vite di monaci; commenti sul simbolismo della liturgia battesimale e eucaristica, traduzione di omelie siriane. Ad operare questa importante opera di mediazione culturale e religiosa furono comunità che vivevano in situazione di minoranza come a Turfan, uno dei più importanti centri multi-etnici, multi-linguistici, multi-culturali e multi-religiosi dell'Asia centrale di quei secoli. Qui i cristiani vissero per secoli all'interno di una popolazione in maggior parte buddhista e manichea, dando prova, non solo di capacità di adattamento alle nuove situazioni, ma anche di fedeltà creativa alla propria tradizione. Significativa, in proposito, è la testimonianza dello storico tedesco Wolfgang Hage:

Non soltanto una piccola comunità che possedeva in maniera passiva i variegati documenti di una ricca tradizione ecclesiale (con elementi che, nella situazione dell'Asia centrale, suonano come apologetici e polemici), ma anche la capacità non soltanto di tradurre i prototipi siriani nelle lingue vernacolari [dei cristiani che la costituivano], ma anche di attualizzare la fede cristiana in rapporto alla loro situazione particolare a Turfan²⁹.

La letteratura emersa a Turfan permette anche di cogliere la dialettica di rigetto e assimilazione critica che ha caratterizzato il processo di trasmissione e di ricezione del Cristianesimo in Asia centrale, sia in ambiente mazdeo sia in ambiente buddhista. Tra i simboli condivisi dalle tre religioni, la «croce luminosa» è certamente espressione di una reciproca fecondazione tra cristologia (cristiana e gnostica) e buddhologia, a riprova che il Cristianesimo, esposto all'influsso di altre presenze religiose, fu in grado sia di esercitare un importante «effetto catalitico», soprattutto sul Buddhismo all'interno del quale seppe mettere in evidenza «idee che erano già presenti nella tradizione buddhista e che corrispondevano alle nozioni fondamentali cristiane e manichee»³⁰, sia di mantenere intatta la propria peculiare identità:

Nonostante la schiacciante maggioranza delle altre religioni, non possiamo trovare nelle traduzioni locali dei testi cristiani nessun forte elemento sincretistico che comprometta la loro genuina tradizione cristiana³¹.

1.2 Verso la Cina dei Tang (618–907)

Dall'Asia centrale, lungo le vie carovaniere della seta battute da mercanti e missionari zoroastriani, manichei e buddhisti, il Cristianesimo si diffuse rapidamente fino in Cina.

29. W. Hage, «The Christian Community in the Oasis of Turfan», in Id. *Syriac Christianity in the East* (Kottayam: Seeri, 1988, Moran 'Eth'o Series 1), 42–54.

30. I. Gillman – J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, op. cit., 259.

31. W. Hage «The Christian Community in the Oasis of Turfan», op. cit., p. 52.

La più antica testimonianza della presenza cristiana nell'Impero di Mezzo ci viene da Arnobio (m. 327 ca), retore e apologeta cristiano del IV secolo, che nel suo *Adversus Gentes* scrive:

Potremmo fare il resoconto di ciò che è stato fatto in India, tra i Sini (Cinesi), i Medi e i Persiani, in Arabia, in Egitto, in Asia e nella Siria, fra i Galati e i Frigi, in Acaia e in Macedonia, nell'Epiro e in tutte le isole e regioni, dove splende il sole sia al sorgere sia al tramonto³².

La più importante fonte d'informazione della presenza cristiana in Cina è tuttavia la «stele» di Xi'an, eretta nel 781³³, in cui si attesta che il monaco siriano Alopen giunse in Cina nel 635, durante i primi anni della dinastia T'ang (618–907). Considerato l'«età d'oro» della Cina, il primo periodo T'ang fu caratterizzato da una grande tolleranza religiosa tesa a consolidare l'equilibrio politico e religioso tra Buddhismo, Taoismo, Confucianesimo e qualunque altra religione proveniente dall'esterno. L'imperatore T'ai-tsung (626–649), desideroso di favorire una rinascita culturale nell'impero, accolse benevolmente Alopen, emanò un editto (638) che garantiva la coesistenza delle religioni e la legittimità del Cristianesimo, permise la costruzione di chiese e monasteri, favorì la traduzione e la composizione in cinese di scritti cristiani. Tra questi, il *Sūtra di Gesù Messia* e i *Discorsi sul monoteismo*, sembrano essere stati composti da Alopen stesso nel VII secolo. Tra il 656 e il 712, tuttavia, per motivi politici e lotte di palazzo, i successori di T'ai-tsung si fecero paladini del Buddhismo perseguendo il Cristianesimo che conobbe una ripresa solo con l'ascesa al trono di Hsuan-tsung (712–756).

Tra i missionari siriano-orientali di questo periodo, un certo Adam si distinse per la sua erudizione. Originario dell'Asia centrale, vescovo, missionario e traduttore, raggiunse una tale fama che persino i monaci buddhisti si recavano da lui per avere aiuto nella traduzione dei sūtra. Nel 782, su invito dell'imperatore, giunse nella capitale cinese un monaco buddhista di nome Prajña, proveniente dal nord dell'India. Richiesto dall'imperatore di tradurre in cinese i sūtra che aveva portato con sé, Prajña, che non conosceva né l'uighur né il cinese, chiese la collaborazione del monaco siriano «Ching-ching» (Adam),

32. Arnobio, *Adversus Gentes*, II,12; PL 827; VI, 5.

33. La «stele di Xi'an», impropriamente nota come «stele nestoriana» è conservata nel Museo provinciale «Foresta delle Stele» di Xi'an. È il più antico documento che testimonia la presenza cristiana in Cina. Si tratta di una pietra di calcare nero alta più di 3 metri incisa in caratteri cinesi e siriani. Scolpita nel febbraio 781, fu rinvenuta nel 1623. L'iscrizione reca il titolo *Memoriale della diffusione in Cina della Religione della luce proveniente da Daqin*. Cfr. P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, (Tokyo, Maruzen, 1951).

che si trovava allora presso il monastero di Ta-ts'in. Fu così che tra il 785 e l'804, questi due monaci missionari, cristiano l'uno, buddhista l'altro, lavorarono insieme traducendo migliaia di pagine di testi indiani in cinese.

Nello stesso periodo e nello stesso monastero buddhista in cui dimorava Prajña, vivevano anche due monaci giapponesi: Saichō o Dengyō Daishi (767–822), fondatore della Scuola Tendai (Loto) del Buddhismo giapponese e Kūkai o Kōbō Daishi (774–835), fondatore della Scuola Shingon del Buddhismo tantrico giapponese, che portò in patria i sūtra tradotti da Adam e da Prajña. Non sarà mai dato di conoscere fino a che punto questi uomini si siano influenzati a vicenda; quante idee cristiane possono essere state seminate nelle numerose variazioni del Buddhismo settentrionale che si sviluppò in Giappone; né quanto il pensiero buddhista può, a sua volta, aver influenzato la teologia cristiana del periodo T'ang.

1.3 Assimilazione critica

Se l'atteggiamento comune dei cristiani siro-orientali sembra essere stato quello di impiegare termini, espressioni e simboli buddhisti per comunicare il messaggio cristiano e approfondire la loro vita di fede nel Messia³⁴, gli studiosi sono però concordi nell'affermare che «il Cristianesimo della dinastia T'ang non appare né ereticamente nestoriano né fatalmente sincretistico»³⁵ come provano anche importanti scritti buddhisti, taoisti, cristiani, manichei e zoroastriani ritrovati nelle grotte di Dunhuang all'inizio del secolo scorso. Successive esplorazioni, ad opera soprattutto di Aurel Stein (1907), Paul Pelliot (1908), Otani Kozui (1911) e Sergei Oldenburg (1914), portarono alla luce altri importanti manoscritti tra cui due testi cristiani scoperti da Paul Pelliot: *L'Inno di lode e invocazione alle tre Maestà della religione della Luce* e i *Venerabili libri*. Alla fine del primo manoscritto, il più affidabile filologicamente e storicamente, alcune annotazioni attestano l'attività di traduzione di testi cristiani dal siriano, e da una lingua iranica, in cinese da parte di Adam, autore del testo della stele. Sono poi elencate altre trenta opere che comprendono traduzioni di libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, di testi liturgici, di opere teologiche, di storie bibliche, di opere patristiche, di libri profani, di opere riguardanti la vita spirituale.

Il fatto che nel tardo periodo T'ang, la traduzione di testi buddhisti abbia beneficiato della collaborazione di monaci cristiani e viceversa, è provato non solo dalla collaborazione tra Adam e Prajña (734?–), ma anche dall'assunzione da parte cristiana di termini

34. J. Kaserow, *Christian Evaluation of Buddhism* (Toronto: University of St. Michael College, 1976), 716.

35. S. H. Moffett, *History of Christianity in Asia*, op. cit., 312.

e concetti mutuati dal Buddhismo oltre che dal Taoismo e dal Manicheismo. La consistenza del fenomeno ha posto la questione sull'ortodossia stessa dei testi. Sono essi un valido modello d'inculturazione del messaggio cristiano, oppure confermano la deriva di un sincretismo troppo audace? Nonostante, nel corso degli anni, si siano susseguiti pareri diversi, recenti ricerche condotte da studiosi cinesi e occidentali sono concordi nell'affermare che:

Termini appartenenti alle altre religioni sono utilizzati all'interno [dei documenti], e quelli buddhisti sono i principali. Ma non si tratta di sincretismo. Piuttosto si tratta di prestito di terminologia e di contatto della dottrina con un background culturale, familiare, quale unico modo di esprimere la verità cristiana nell'ambiente estremo-orientale³⁶.

Anche se i nestoriani adottarono molte frasi buddhiste e taoiste nei loro testi, non si può veramente parlare di sincretismo³⁷.

Le traduzioni in cinese delle scritture della Luce sono accurate e ortodosse e, nonostante utilizzino molti termini tecnici presi a prestito dalle scritture buddhiste, i principi cristiani in essi riflessi sono molto rigorosi³⁸.

Da parte sua, la poderosa ricerca *The Chinese Face of Jesus Christ*, curata da Monumenta Serica, afferma:

Per quanto riguarda l'esperimento nestoriano, vediamo... come una religione metacosmica (cioè il Cristianesimo) sviluppa una nuova identità asiatica all'interno dell'idioma e dell'ethos di un'altra religione metacosmica (il Buddhismo). Così la soteriologia cristiana venne formulata all'interno dell'impianto terminologico proprio della Weltanschauung buddhista e taoista, utilizzando il modello del dao e di Buddha/Avalokitesvara/Guanyin per sviluppare una cristologia «buddho-taoista»³⁹.

1.4 La scomparsa del Cristianesimo dalla Cina

Alla luce di questi dati, è doveroso chiedersi come e perché, dopo essere stato sul punto di esercitare un impatto sulla società cinese, il Cristianesimo sia scomparso dalla scena. In proposito sono state elaborate varie ipotesi di natura politica, missiologica e teologica.

36. J. Foster, *The Church of the T'ang Dynasty*, SPCK, London, 1939 (rist. New York: MacMillan Co., 1950), 112.

37. Tang Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese. Together with a New English Translation of Dunhuang Nestorian Documents* (Frankfurt : P. Lang, 2002), 142.

38. Cfr. M. Nicolini -Zani, *La via luminosa verso oriente*, op. cit., 173

39. R. Malek, a cura, *The Chinese Face of Jesus Christ* (Institut Monumenta Serica–China Zentrum, Sankt Augustin 2002; Monumenta Serica Monograph Series L/I), 36.

Nessuna di esse, però, appare definitiva⁴⁰.

L'ipotesi politica attribuisce il declino della chiesa siro-orientale al suo legame con la dinastia T'ang. Essendo stata sostenuta e patrocinata dai T'ang, quando il loro potere decadde, anch'essa venne inesorabilmente meno. Altri fattori concomitanti sarebbero stati la conquista musulmana della Persia e dell'Asia centrale, che interruppe i legami tra la Chiesa di Cina e la Persia, e le persecuzioni xenofobe che tra l'840-846 colpirono non solo i cristiani, ma tutte le religioni straniere.

L'ipotesi missiologica, invece, ritiene che la scomparsa della chiesa siro-orientale fu dovuta al fatto che essa non fu mai veramente cinese perché continuò a dipendere da una gerarchia straniera e a usare il siriano come lingua liturgica. Questo giudizio, però, sembra smentito dai testi cristiani ritrovati e dai giudizi sopra riportati.

Infine, l'ipotesi teologica, imputa il declino della Chiesa siro-orientale all'eccessiva «buddhizzazione» e «taoistizzazione» del Cristianesimo e alla conseguente dispersione della specifica identità cristiana. Anche questa ipotesi, però, sembra essere smentita dall'analisi dei testi citati sopra e dai giudizi degli storici.

In realtà la questione, soprattutto alla luce dei dati emersi, può essere considerata anche da altre prospettive. Il segno della grandezza e nobiltà di ogni «cultura» è la sua apertura, la sua capacità di dare e di ricevere in un processo di assimilazione e perfezionamento reciproco. La storia insegna che là dove questo processo è avvenuto, nuove e più grandi civiltà sono fiorite, là dove invece hanno prevalso chiusura e intolleranza, vi è stato un reciproco impoverimento. Nel caso specifico del Cristianesimo nell'Asia del primo millennio, i dati storici attestano che là dove il Cristianesimo incontrò «realità osmotiche», aperte e tolleranti, esso seppe interagire positivamente, dando prova di fedeltà creativa alla propria identità, generando «cultura», accogliendo e donando nuovi e decisivi apporti. Là dove, invece, per motivi politici o di egemonia culturale e religiosa, ciò non fu possibile, chiusure, intolleranza, persecuzioni portarono non solo al declino del Cristianesimo, ma anche a periodi di stagnazione culturale e di integralismo⁴¹.

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

40. Cfr. H. S. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, op. cit., 302-14.

41. Maria De Giorgi is a Xaverian Missionary Sister of Mary, Lecturer at the Faculty of Missiology at the Gregorian University in Rome and a member of *Shinmeizan*, a house of prayer and interreligious dialogue in Kumamoto Prefecture, which was established in 1987.

Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan

Il contesto generale

Quinta parte: I testi

LUIGINO MARCHIORON

Di seguito pubblichiamo le quattro testimonianze scritte a cui p. Augusto Luca (autore dell'articolo apparso sul numero dei Quaderni del CSA 11/1: 61–68) si era riferito per avvallare la ricostruzione degli eventi presi in esame. Questi testi devono quindi tener conto ed essere letti insieme al suddetto articolo di riferimento, di cui riportiamo per maggior comprensione e completezza il paragrafo che li aveva immediatamente preceduti — NdR



[TESTO N. 1]

Nella «Commissione Missioni» del Capitolo speciale del 1966, dopo la trattazione di vari problemi, il relatore, p. Augusto Luca, propose l'apertura a Taiwan.

Dagli Atti del Capitolo Speciale Generale del 1966 pp. 31–32

3) Proposta per una fondazione saveriana nell'isola di Formosa

MOTIVI

1) La Cina è stato il campo di predilezione dei Saveriani. Per 50 anni ha assorbito quasi tutto il personale saveriano. Si sono creati legami affettivi, culturali e pastorali. Sono sorte due diocesi fiorenti e una Missione, oltre Case e Noviziato Saveriano. Non si capisce perché si dovrebbe rompere in modo così definitivo con tutto questo passato. Mi sembra che sarebbe un atto di incomprensione molto grave per il nostro passato e per i cristiani che abbiamo formato.

2) Importanza strategica della nazione cinese. Si tratta dello stato più popolato: 700 milioni di uomini che saranno circa un miliardo verso la fine di questo secolo. Ci sono motivi di carattere culturale e psicologico sui quali abbiamo scritto ampiamente sulle nostre stampe nell'anteguerra e nell'immediato dopoguerra fino al punto da sembrare a qualcuno esclusivisti. La Cina certamente si aprirà. Ci sono già dei gruppi che stanno preparandosi seriamente per entrare in Russia. Noi dovremo fare altrettanto per la Cina.

3) Possibilità di lavoro che attualmente esistono presso i Cinesi in Formosa, di Hong-Kong o della diaspora cinese. Ci sono oggi delle ottime occasioni che non si debbono lasciar perdere.

CARATTERISTICHE DELLA FONDAZIONE

1) Pur non negando l'opportunità di una vera e propria Missione, ritengo che ora noi non siamo in grado per far tanto. Siamo troppo impegnati con le fondazioni degli ultimi anni. Non abbiamo quindi uomini e mezzi adeguati. Per questi motivi, credo, sono state rifiutate varie proposte che ci sono giunte in questi ultimi anni da Formosa.

2) Bisognerebbe pensare ad una piccola comunità (tre-quattro Saveriani), con un orientamento prevalentemente culturale. Scopi: studio della lingua e della cultura cinese, aggiornamento sulla evoluzione in corso, collaborazione alle iniziative di carattere culturale che sono ora in atto a Formosa (cfr. Università Cattolica), contatti con la nostra Pia Società per tener desto l'interesse per la Cina, sensibilizzare l'opinione pubblica dei cattolici ai problemi della Chiesa in Cina.

3) Una simile fondazione potrebbe essere autonoma da un punto di vista economico e non richiederebbe un gran personale. Sarebbe, a mio modo di vedere, un servizio preziosissimo alla causa missionaria e saveriana, e costituirebbe almeno l'inizio di quella specializzazione verso la quale gli Istituti Missionari devono andare nei prossimi anni.

4) Per parte mia mi dichiaro pronto sin d'ora a dare la mia collaborazione personale e diretta per questa fondazione, anche se non mi nascondo le non lievi difficoltà.

5) Ritengo utile un richiamo, sia pur breve, in Capitolo, perché più volte negli ultimi cinque anni si è presentato questo problema, ma con risultati negativi e non tanto per opportunità, ma perché si trattava di una nuova impostazione al di fuori dei soliti schemi seguiti finora (territorio assegnato a noi, la diocesi...).

MISSIONI — DELIBERE

VI. — *Prospettive future*

La Direzione Generale condizionerà normalmente l'inizio di nuove opere e l'apertura di nuove Missioni alla generale esigenza di consolidamento della Pia Società e alla necessità di provvedere il personale indispensabile alle Opere e Missione già esistenti.

Il Capitolo Generale, in considerazione dei profondi legami del nostro Istituto con le Missioni della Cina e della importanza di quel grande popolo, raccomanda alla Direzione Generale di prendere in considerazione la proposta di inviare, quando le condizioni della Congregazione lo permetteranno, un ristretto numero di Missionari nell'isola di Formosa.

[TESTO N. 2]

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

Da Notiziario Saveriano, 1968, pp. XIX-XXIII

Lettera di Mons. Gazza

Da Taipei, Taiwan, 15 gennaio 1968

Rev.mo e caro P. Sostituto,

Nel trasmetterLe le conclusioni della nostra visita a Taiwan, voglio darLe una breve relazione, quasi una cronaca della settimana che ho qui trascorsa anche nell'intento di segnalare alcuni dati generali riguardanti l'attuale situazione dell'evangelizzazione in Formosa. Il P. Enrico Frassinetti, che si trova qui dall'agosto scorso, ha svolto un lavoro preparatorio molto prezioso. Avendo egli visitato diversi luoghi, vagliate le diverse possibilità offerteci dagli Ecc. Vescovi Formosani, ha semplificato al massimo il compito. Gli incontri, poi, da lui sapientemente predisposti sono stati utilissimi al fine della scelta conclusasi che sottopongo ora all'esame ed al voto del Consiglio Direttivo. Siamo giunti, P. Pugnoli ed io, a Taipei il giorno 8 gennaio. All'aeroporto erano ad attenderci insieme con P. Frassinetti, l'Arc. Di Taipei, Mons. Lo-Kuang e tre sacerdoti cinesi della diocesi di Cheng Chow, attualmente occupati nel lavoro missionario qui a Taipei. A sera eravamo a cena presso il Pro-Nunzio Apostolico, S.E. Mons. Accogli. Egli ha preso possesso di questo suo nuovo ufficio tre settimane fa e non nasconde la sua viva soddisfazione per l'andamento e l'organizzazione della attività missionaria qui in Formosa, ove operano circa 700 sacerdoti e un migliaio di religiose provenienti in gran parte dalla Cina continentale. Tutti questi missionari hanno sviluppato opere di carattere sociale, religioso e culturale di grande rilievo, anche in vista di una possibile ripresa di contatto con il continente cinese. Su una popolazione di circa 13 milioni di abitanti, vi sono in Formosa circa 300.000 cattolici. Il Pro-Nunzio si è interessato vivamente ai nostri propositi apostolici per Formosa e ha insistito perché riprendessimo il nostro lavoro missionario tra i cinesi.

9 gennaio. Seguendo le indicazioni avute da S.E. Mons. Lo-Kuang, visitiamo due grossi distretti alla periferia della grande città di Taipei. Si tratta di due immensi quartieri sprovvisti di missionari. La visita ci fornisce un'idea immediata del ritmo di vita e di crescita di questa capitale. Il lavoro ferve dovunque: edifici, strade, fabbriche nuove, ed

un traffico brulicante ovunque e quasi vertiginoso nell'intreccio continuo di biciclette, moto, e mezzi di trasporto pubblici. La città supera il milione e 200.000 abitanti ed è più che raddoppiata negli ultimi quindici anni. A sera S.E. Mons. Yupin, Rettore della Nuova Università Cattolica Fu-jen e Arcivescovo di Nanchino, ci offre una cena familiare, in stile mongolo. Ci intrattiene amabilmente sul suo lavoro, sulla situazione cinese attuale e sulle prospettive e speranze future. La fiducia e la confidenza nella Divina Provvidenza, che guida gli eventi a fini superiori, è il tema di fondo di questo incontro tanto interessante ed orientativo.

10 gennaio. Visitiamo il distretto di Lung-Tan; nella diocesi di Hsin-chu, a circa 50 km. da Taipei. È un distretto missionario che viene offerto alla nostra Pia Società. Si trova in una bella zona, ai piedi delle montagne, con prospettive di notevole sviluppo, data la presenza di una grande centrale idroelettrica ed anche per la relativa vicinanza alla capitale. Il distretto conta attualmente circa 50.000 abitanti. Vi si trova provvisoriamente un sacerdote cinese per la cura dei circa 600 cattolici. Visitiamo S.E. Mons. Tou, Vescovo di Hsin chu, cui manifestiamo il nostro interesse per il distretto che ci ha offerto. Discutiamo pure le modalità di nostro inserimento in tale distretto. A sera, siamo invitati ad un ricevimento offerto da S.E. Mons. Lo-Kuang per il nuovo Pro-Nunzio Apostolico e per il numero ristretto di invitati: sono presenti un Ministro di Stato ed alcuni cattolici, che occupano posti di rilievo nella società Taiwanese. Anche questi contatti sono molto utili e ci fanno comprendere la forte influenza che va esercitando la Chiesa in questo 11 gennaio. Dal nostro arrivo siamo ospiti dei Padri Gesuiti al Tien Educational Center in Taipei, un centro di assistenza agli universitari, sia per la cultura che la spiritualità. È un centro molto ben organizzato: biblioteca, sale di studio e di ricerca, salone sociale, teatro, cappella. Gli studenti che frequentano il centro sono in gran parte pagani che trovano qui l'occasione di contatto con la Chiesa in un ambiente adatto alle loro necessità culturali e morali. I Gesuiti hanno tre di questi nuclei qui in Taipei; vi sono addetti gruppi ben preparati di Padri di ogni provenienza, che costituiscono tra di loro comunità internazionali molto affiatate, edificanti ed efficienti. I Gesuiti quando dovettero lasciare il continente cinese per l'avvento comunista, ebbero l'ordine di affluire a Formosa: sono attualmente 300 qui a Formosa. Il loro numero, la loro organizzazione, hanno reso possibile l'attuazione di molteplici opere centralizzate per l'Apostolato. A Hsin-chu, per esempio, essi hanno il «Chabanel language Institute» per l'insegnamento della lingua cinese, della cultura cinese ai missionari. È un istituto dotato dei mezzi e metodi più moderni per l'insegnamento della lingua ed ha molto successo. Abbiamo pure visitato, qui in Taipei il «Kuanchi Program Service» un centro per le programmazioni radiofoniche e televisive, dotato di attrezzature

rilevanti e destinato, sotto la direzione dei Gesuiti alla preparazione di tecnici ed artisti, anche di altre nazioni dell'estremo oriente e del Sud-Est asiatico. Vi sono pure registrati molti programmi che vengono diffusi dalle stazioni radio e dalla televisione locale.

12 gennaio. Riserviamo qualche ora all'esame degli incontri avuti fino ad ora, per poterci orientare verso alcune conclusioni. Siccome queste conclusioni ci indirizzano verso una stazione missionaria in Taipei ed il distretto di Lung-Tan, visitiamo successivamente S.E. Mons. Lo-Kuang ed anche S.E. Mons. Lacchio, che sono direttamente interessati alle nostre scelte. S.E. Mons. Lacchio, francescano, era Vescovo di una diocesi del continente cinese. Dopo la persecuzione è passato a Formosa e si messo alle dipendenze del Vescovo cinese di Hsin-chu, che gli ha assegnato un decanato nella sua diocesi, proprio il decanato da cui dipende il distretto missionario di Lung-tan. Nella diocesi di Hsin-chu altri due Vescovi lavorano come semplici missionari: S.E. Mons. Quint, francescano, e S.E. Mons. Donaghy, di Maryknoll. Mons. Lacchio ci esprime tutta la sua soddisfazione per la nostra scelta e ci offre tutto il suo appoggio. Nel pomeriggio visitiamo, sebbene rapidamente, tutto il complesso della «Fu-jen» la rinata Università Cattolica di Cina. È veramente un complesso imponente: una ventina di padiglioni moderni ed attrezzati per diverse facoltà. È sorta, quasi miracolosamente, nel giro di 4 anni, con la collaborazione dei cattolici di tutto il mondo. «Una grande università per un grande popolo», aveva detto Papa Giovanni XXIII beneducendo ed incoraggiando l'iniziativa audace di Mons. Yupin. Questa università è destinata ad avere un profondo influsso sulla vita culturale e spirituale della Cina. Faccio notare «en passant», che la nostra stazione missionaria di Taipei, sorgerà con la beneduzione del Signore nel quartiere attiguo dell'università «Fu-jen».

13 gennaio. A sera siamo ospiti dell'Ecc. Pro Nunzio cui sottoponiamo le nostre conclusioni e le scelte che presenteremo alla definitiva approvazione del Consiglio Direttivo. Gli diciamo che penseremmo di avviare una stazione missionaria in Taipei e di assumerci la responsabilità del distretto di Lung-Tan: potremmo provvedere a questi impegni con 5 o 6 confratelli ed avremo modo, a seconda delle necessità e possibilità, di ampliare per il futuro questo impegno. Impegno modesto, come si vede, ma ricco di promesse. Alla cena familiare che il Pro-Nunzio ci offre sono presenti anche S.E. Mons. Yupin e, pensiero gentile dell'Ecc. Pro Nunzio, l'ambasciatore del Brasile. Nel brindisi il rappresentante della Santa Sede ci rivolge i migliori auguri ed esprime un particolare e vivo interesse per questa nostra iniziativa, la prima che gli è dato di avviare in Cina dal suo ingresso, e della quale si sente come confondatore. È stato di una amabilità davvero inaspettata e perciò tanto più gradita.

14 gennaio. Attraversiamo tutta l'isola di Formosa, da Nord a Sud per i quasi 400

km. di strada asfaltata che da Taipei portano a Kaoshung. Il nostro intento è di ossequiare alcuni Vescovi che hanno incoraggiato la nostra presenza in Formosa, il Vescovo di Tai-nan e di Kaoshung, ed anche di avere un'idea più ampia della vita dell'isola. Si può veramente dire che essa è Formosa di nome di fatto! Bellissime pianure accuratamente coltivate, inframezzate dai brevi rilievi e prospicienti il mare. I centri abitati si susseguono in continuità, a breve distanza gli uni dagli altri. Dovunque attività febbrile; tutta l'isola dà l'impressione di essere un unico cantiere, dove la popolazione cinese si sta costruendo un nuovo tipo di vita, quello moderno, di carattere tecnico ed industriale, ma che non dimentica l'agricoltura. Noi speriamo tanto che questo popolo fervido e fremente abbia il tempo ed il modo di soffermarsi anche sui motivi religiosi e spirituali che devono animare tutto questo progresso.

I missionari sono qui per dare questo indispensabile contributo ed offrire il messaggio evangelico che ha anche il compito di essere lievito per lo sviluppo globale. Vedendo tante opere della Chiesa, pensando al numero dei missionari che circostanze eccezionali hanno concentrato in Formosa, considerando le alte qualificazioni di tanti di loro e del loro lavoro, si ha quasi l'impressione di trovarsi dentro un provvidenziale ed efficiente laboratorio di metodologia missionaria, che si sviluppa secondo le esigenze ed i metodi moderni. I nostri confratelli, che verranno a Formosa avranno certamente da arricchirsi, apostolicamente, a contatto con i missionari che sono al lavoro in Formosa. A conclusione di questa cronaca dirò che il ricordo delle nostre missioni in Cina dei nostri confratelli che vi hanno lavorato, dei morti che vi abbiamo lasciato ed in particolare di S.E. Mons. Luigi Calza, sono sempre stati e sono tuttora vivissimi. Abbiamo raccolto al riguardo testimonianze di grande stima ed apprezzamento sia da parte dei Vescovi, che dei sacerdoti cinesi e dei missionari.

Prego perciò il Signore che i nostri nuovi passi che stiamo muovendo verso la Cina siano in linea con tale preziosa eredità. A Lei ed a tutti il mio cordiale saluto ed augurio di bene.

Aff.mo

+Giov. Gazza s.x.

P.S. 16 gennaio. Lasciamo Taipei oggi alle 14.45 con la Jal (Japan Air Lines) dopo una sosta ad Okinawa, saremo ad Osaka verso le 19. Memento.

[TESTO N. 3]

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

Da *Notiziario Saveriano* n. 107 — 23.08.1972, pp. 114-115*5° Formosa*

CHIUSURA DELLA FONDAZIONE.

In base alla decisione del IX Capitolo Generale, la Direzione Generale, dopo aver preso gli accordi necessari col Vescovo di Taipei e con i Padri interessati, ha proceduto alla chiusura della Fondazione di Formosa cedendo alla diocesi tutte le opere avviate. I PP. Marcelli, De Vidi e Bresciani hanno lasciato Formosa il 18 luglio.

In tale occasione Mons. Lo-Kuang, Vescovo di Taipei, mandava al Rev.mo Padre Generale la seguente lettera.

N. 1327

18 luglio 1972

Eccellenza Reverendissima,

Dopo aver detto Addio nell'aeroporto di Taipei ai tre R.R. Padri Marcelli, Bresciani e De Vidi, mi sento in dovere di esprimere all'Eccellenza Vostra i sentimenti di gratitudine e di rammarico.

Per quattro anni i RR. PP. Frassinetti, Zulian e i tre suddetti Padri hanno costruito la pensione degli studenti, hanno curato la parrocchia ed hanno lavorato all'opera della Famiglia cristiana. Essi hanno dimostrato lo zelo e la carità cristiana verso i parrocchiani ed hanno dato il senso moderno nella direzione degli studenti. Ho desiderato sempre, come Lei sa, che i Padri Saveriani potessero rimanere ai loro posti e continuare a svolgere i loro benemeriti lavori.

Non posso mancarmi ad esprimere i ringraziamenti all'Eccellenza Vostra ed alla Società missionaria saveriana per la bella costruzione della pensione degli studenti, dei mobili e di tutte le necessarie cose lasciate disinteressatamente alla parrocchia dai tre Padri partenti.

Questo distacco dalle cose materiali e la carità verso la parrocchia hanno sanzionato lo spirito missionario dei Padri Missionari Saveriani che verranno benedetti non solamente dal successore in parrocchia, ma anche da tutti i sacerdoti di Taipei.

Gradisca, Eccellenza, i miei sensi di gratitudine e di augurio per i futuri lavori dei Padri partenti, e mi creda,

Dell'Eccellenza Vostra Rev.ma
devotissimo nel Signore

+Stanislao Lokuang 羅光
Arcivescovo di Taipei

[TESTO N. 4]

Di qui in avanti lasciamo la parola a lui stesso nella Relazione che preparò per il volume *I Missionari Saveriani*, edito in occasione del centenario della fondazione dell'Istituto (Parma 1996, pp. 245–248).

Dall'articolo di P. Gabriele Ferrari: «Taiwan: le ragioni di un ritorno»

... L'ultimo gruppetto dei Saveriani destinati alla Cina partì da Parma nel 1947. Dopo una partenza dall'Europa rocambolesca (la guerra era terminata da poco), essi non poterono che entrare in Cina, studiare il cinese e lasciare la Cina al sopraggiungere del regime di Mao.

Gli anni del silenzio e il primo tentativo di apertura

Alla conclusione del loro impegno in Cina i Missionari Saveriani che erano stati mandati in missione erano 116 (centosedici); in quell'anno (1950) il totale dei Saveriani, compresi i professi studenti, era di 332 membri. Anche tre Saveriani cinesi dovettero lasciare la loro terra e passare in Giappone nella speranza rivelatasi presto infondata di poter presto rientrare in patria. La missione in Cina era allora il tutto dell'Istituto che, secondo lo stile del Fondatore, aveva deciso non tanto di «consolidare bene le retrovie, ma di attaccare il fronte». L'Istituto aveva investito quasi tutto il suo personale in missione. Per 12 anni (1954–1966) nella Congregazione saveriana non si parlò più della Cina, se non per ricordare e pregare, nell'impossibilità, da tutti data per certa, di poter riprendere il proprio posto nelle antiche missioni. Sembrava che la sorte della Chiesa cattolica in Cina non avesse più

alcuna speranza. Il maoismo, imperava, la Chiesa era chiusa da una cortina di bambù che la tagliava dalle comunicazioni con l'esterno e dalla comunione con Roma.

I Missionari Saveriani espulsi dalla Cina era stati mandati a lavorare in altre missioni nate nel frattempo: Giappone, Indonesia, East-Pakistan (oggi Bangladesh), Sierra Leone, Brasile, Messico; oppure destinati alla formazione dei futuri missionari. Si sarebbe detto che ormai per la Cina non c'era più nulla da fare. Ma non era assolutamente possibile spegnere l'interesse e l'amore per quel Paese che era stato all'inizio della nostra storia l'aspirazione di tutti i Saveriani, oltre che — seguendo le orme del Saveriano — la passione missionaria del loro Fondatore. Non si deve dimenticare che per più di 50 anni tutta l'attenzione dell'Istituto era stata rivolta alla Cina, tanto che le origini della nostra storia si confondono con quelle della missione cattolica in Cina. Per questa ragione, in pieno clima postconciliare di ritorno alle fonti, nel corso dell'Ottavo Capitolo Generale (1966) venne decisa l'apertura d'una presenza missionaria ridotta e discreta, ma profetica, a Taiwan. Lì si era rifugiato il governo della Repubblica Cinese, cacciato dal Continente all'arrivo dell'Armata Rossa. Lì erano approdati tanti cristiani e tanti sacerdoti che fuggivano la persecuzione anticattolica di Mao. Rivolgendo l'attenzione a Formosa, sembrava che si potesse in qualche modo ricominciare a lavorare per la Cina. La Direzione Generale accolse la richiesta dell'arcivescovo di Taipei e cinque padri vi furono destinati. Essi aprirono un ostello per la gioventù e cominciarono il loro lavoro. L'intuizione era più che giusta. Ma la scelta del tempo non fu la migliore. Erano gli anni in cui la Cina di Mao apriva a Richard Nixon e chiedeva di essere ammessa all'ONU. Dopo il suo riconoscimento pretendeva di far cancellare dalla carta geografica mondiale la concorrente Repubblica Nazionalista di Cina (Taiwan), che si era sempre polemicamente dichiarata la legittima rappresentante del popolo cinese, vittima dell'invasione comunista. Il disgelo con l'Occidente stava cominciando a dare qualche frutto, e tutti cercavano di favorirlo. Anche la Santa Sede per non bloccare sviluppi futuri aveva ridimensionato la sua presenza diplomatica a Taiwan. Tutto sembrava congiurare contro la nuova apertura saveriana a Taiwan; ed infatti il IX Capitolo Generale (1971) decideva di concludere la nostra presenza in quella terra.

Il secondo approccio: «Progetto Cina»

Di fatto nel 1984–85 rinacque il «Progetto Cina». Già nei primi anni '80 ci furono contatti con la Cina da parte di alcuni confratelli che erano rimasti interessati a quella Missione. Visitando le località in passato affidate ai Saveriani, ritrovarono alcune conoscenze, crebbe la nostalgia per quel campo tribolato ed amato. Del resto l'atmosfera politica ed

ecclesiale si stava schiarendo. In un tempo di generale disgelo politico, non era più immaginabile che la Chiesa stesse semplicemente ad attendere e che un Istituto esclusivamente missionario, segnato fin dalla sua origine da una particolare attenzione per la Cina, potesse restare alla finestra contemplandone passivamente lo svolgersi delle vicende politiche e sociali. Era necessario fare dei progetti per annunciare in modo nuovo il messaggio della salvezza ad un popolo che già ora è di un miliardo e trecento milioni, e che nel 2025 sarà di un miliardo e mezzo. In questo contesto è nato il «Progetto Cina» dei Saveriani.

Nel 1984–85 Deng Xiaoping stava traghettando il Paese fuori dalle secche della rivoluzione culturale e dalle ultime remore del dopo-Mao, verso il mondo occidentale attraverso la liberalizzazione dell'economia. Le ultime vicende del 1992 e le recenti nomine del 1993 mostrano che il processo di liberalizzazione economica continua, anche se cresce la pressione e la repressione nei confronti della Chiesa soprattutto di quella «non ufficiale». L'impressione che si riporta visitando oggi qualche zona della Repubblica Popolare Cinese è duplice. Malgrado la lunga e spietata persecuzione maoista che in toni più sommessi continua anche oggi, la Chiesa è viva. I cristiani praticano con fervore impressionante la loro fede che viene tramandata nelle famiglie. È una fede che non è aggiornata, ma è viva, produce frutti di martirio, di vocazioni sacerdotali e religiose.

Nello stesso tempo la propaganda ideologica ha diviso la Chiesa in Chiesa ufficiale e non ufficiale: riconosciuta la prima dal governo, ma staccata «almeno ufficialmente» dalla comunione con Roma; fedele al Papa e quindi nelle catacombe della clandestinità e della persecuzione la seconda.

Il «Progetto Cina», approvato dalla Direzione Generale dei Saveriani nel 1985, intende mettere a disposizione un numero limitato, ma qualificato di personale e i mezzi necessari per un nuovo tipo di missione in Cina continentale. In esso «si approva, loda, incoraggia e sostiene» quanto già fatto, e si chiede alla Direzione Generale di «continuare il cammino iniziato, attuando il progetto nelle tre direzioni prospettate: avvio di un Centro culturale cinese con sede principale a Parma attorno al Museo Cinese, ma in collegamento con sedi minori in tutte le Regioni saveriane particolarmente interessate; avvio di una presenza saveriana a Taiwan; ricerca della possibilità di invio di qualche Saveriano in Cina nelle modalità concrete che risulteranno possibili».

Il «Progetto Cina» non è ancora un progetto del tutto completo nei suoi dettagli ed attende dalla storia suggerimenti e concretizzazioni per il suo futuro. La Direzione Generale lo segue ora attraverso la Delegazione Centrale. Esso è in fase di progressiva realizzazione.

Per prima cosa la Direzione Generale ha messo a disposizione del Progetto alcuni

confratelli che studino la lingua cinese e si rechino possibilmente in Cina continentale e che comunque lavorino esclusivamente per l'evangelizzazione della Cina. Alla fine del 1993 tre confratelli hanno concluso lo studio della lingua cinese e stanno per entrare in attività; mentre altri tre stanno studiando la lingua a Taipei. La previsione è di arrivare ad una decina di missionari Saveriani giovani e di differenti provenienze culturali. Un secondo aspetto del Progetto che si sta attuando è la ricerca antropologica e teologica in vista del dialogo con la cultura cinese e con la sua popolazione. Pur senza mettere in piedi un gruppo di studiosi dediti solo allo studio, il Progetto prevede di specializzare qualche confratello in questo campo. Attualmente c'è un Saveriano che sta completando gli studi iniziati a Londra al SOAS. In questa stessa linea si pensa di utilizzare il Museo Cinese nella Casa Madre per farne un Centro culturale e di dialogo con i cinesi in Italia e per far conoscere la cultura cinese anche agli ambienti intellettuali italiani. Fa parte del «Progetto Cina» anche accostare i cinesi che si trovano fuori della loro patria per lavoro o studio, e far loro vedere facce ed aspetti della cultura e della religione occidentale che essi non conoscono per gettare un seme che darà frutto un giorno, quando sarà il suo tempo.

Un altro elemento del Progetto è quello di avere una presenza pastorale a Taiwan, che è un piede a terra per chi si reca in Cina Continentale e uno straordinario punto di osservazione della realtà cinese, grazie alle molte persone che dall'isola si recano in Cina Popolare. Questo programma è ormai d'avanzata realizzazione: l'Arcivescovo di Taipei, Mons. Joseph Ti kang, ha proposto ai Saveriani di riprendere la parrocchia e la casa-ostelli costruiti dai Saveriani stessi negli anni 1969-70.

Un ultimo aspetto del Progetto è lo sviluppo di qualche collaborazione di tipo umanitario. Per ora c'è un progetto della Croce Rossa cinese per Changchun (Jilin), che prevede la ricostruzione di un Centro per handicappati fisici. Esso è stato promosso in collaborazione con il Tempio Schweitzer di Tamana in Giappone, nel quadro del Dialogo interreligioso cattolico-buddista promosso da Roshi Furukawa e da p. Franco Sottocornola. È stata anche individuata qualche altra piccola collaborazione limitata nelle sue dimensioni per essere più segno che una grossa realizzazione in favore di comunità e di organizzazioni conosciute in occasione di viaggi in Cina da parte del Centro per il Dialogo interreligioso di Tamana.

La Cina di Deng Xiaopin, e ormai del dopo-Deng, alla fine della lunga eclissi della rivoluzione ha fatto ormai rientro definitivo sulla scena del mondo, e nessuno può far finta di non saperlo. È una grande parte della storia civile ed ecclesiale del nostro tempo che attende da tutti noi una risposta.

Uno sguardo sulle Filippine

EVERALDO DOS SANTOS

La Chiesa è costantemente sfidata a inculturarsi per portare il messaggio di salvezza di Cristo a tutte le genti. Questa missione non è facile. Il missionario severiano p. Everaldo Dos Santos è deceduto a causa di una malattia inguaribile il 12 dicembre 2015, a 46 anni, di cui 18 vissuti nelle Filippine. Poco prima di morire, era stato intervistato dalla redazione della rivista Parceiros das Missões (l'articolo è apparso sul numero 45 dell'aprile 2016) dove ha parlato della sua visione missionaria, dell'essenza del suo apostolato e dell'amore che provava per le Filippine. È stato sepolto a Manila come segno di eterna vicinanza alla sua gente e come richiamo che la missione appartiene davvero solo a Dio. Riportiamo di seguito la traduzione di quell'intervista come gesto di affetto e gratitudine per tutto ciò che p. Everaldo ha compiuto per propagare il regno di Dio e per quanto è stato per tutti noi — Michel Augustinho DA ROCHA



Vorrei condividere alcune delle mie esperienze missionarie riguardo al Paese in cui risiedo dal 1997. Le Filippine sono uno stato insulare situato nel sud-est asiatico la cui capitale, Manila, è a quattro ore di volo da Tokyo e solo a due ore di volo da Hong Kong. La popolazione filippina è di circa 100 milioni di persone e si distribuisce su circa settemila isole. Le Filippine si caratterizzano per essere, ad eccezione del Timor Est, della Corea e del Vietnam l'unico paese cristiano in Asia, risultato questo ottenuto grazie ai quattrocento anni di colonizzazione spagnola.

Se pensiamo che il Paese è in realtà un arcipelago di isole, si potrebbe certamente immaginare il missionario su una piccola barca che tenta di raggiungere le isole tropicali più lontane dell'Asia per catechizzare le tribù native ancora isolate dalla civiltà. Coloro che ritengono che il mio lavoro missionario sia come quello appena descritto rimarrà senz'altro deluso. Nonostante questa idea sia romantica e fantasiosa, infatti, dal 1997 ad oggi ho sempre vissuto in Metro-Manila, una grande metropoli che conta più di 12 milioni di persone e che non esiterei a definire una «foresta elettronica». Qui si trova tutto ciò che è più lussuoso e sviluppato nel mondo della tecnologia, dal mercato informale della pirateria, alle di macchine di lusso, dai centri commerciali di alto livello agli schermi tridimensionali.

La gente approda a Manila da tutte le isole limitrofi inseguendo il sogno di una vita

diversa e, soprattutto, migliore. La vita all'interno del Paese è molto difficile, senza molti comfort e con poche speranze di miglioramento. Venendo in città, le persone si ammucchiano in baraccopoli, e per sopravvivere, svolgono qualsiasi lavoro. È in questa realtà di periferia che ho vissuto in tutti questi anni.

Qui ho imparato molte cose. Mi sono reso conto che nel mondo odierno la grande sfida che si presenta alla missione della Chiesa è quella di evangelizzare questa massa di persone nei centri urbani e nelle periferie delle grandi città. In questa foresta elettronica e virtuale le persone perdono ogni punto di riferimento: smarriscono il senso della vita, dei valori etici e morali, le famiglie si disintegrano facilmente, la religione perde il suo significato, e Dio viene facilmente dimenticato. È questa massa umana che ha estremo bisogno di missionari.

A volte certi cattolici provano gioia perché tre o quattro persone cinesi si sono convertite e sono state battezzate, ma non prestano attenzione alle migliaia di persone che ogni anno lasciano la Chiesa semplicemente perché non ne sono a conoscenza o perché essa è diventata marginale per loro. Se accostassero il Vangelo e la dottrina della Chiesa di certo rimarrebbero affascinati da essa, ma a volte la Chiesa non è in grado di riconoscere e apprezzare il loro ruolo. Molto tempo ed energie vengono spesi per risolvere dettagli a volte insignificanti, ma non per prendersi cura di queste persone le quali, non vedendo la loro sete religiosa soddisfatta in alcun modo, si rivolgono ad altri ambienti e contesti religiosi. Per me, quindi, la vera sfida missionaria risiede non tanto nel raggiungere isole sperdute o attraversare foreste vergini, ma nell'avvicinare questa massa di gente che si perde ogni giorno nei labirinti delle periferie del mondo.

In questi anni ho anche imparato che, in realtà, non sono io che «possiedo» una missione. La missione è di Dio, e Gesù, il missionario del Padre, ha affidato questa missione alla Chiesa. Noi possiamo solo porci all'umile servizio di questa Chiesa missionaria. Col tempo è anche sorta in me la chiara consapevolezza che non è tanto l'individuo che è missionario, ma tutta comunità. La testimonianza più autentica della missione non è veicolata da una singola persona, ma dall'intera comunità. Il mondo, la missione, e la Chiesa sono realtà troppo complesse e profonde perché un individuo le possa gestire da solo, e l'attività missionaria è davvero efficace solo quando è articolata in una forma comune. Al giorno d'oggi non è più possibile che un singolo missionario si specializzi in ogni settore dell'attività missionaria. Le persone, invece, all'interno della comunità, devono specializzarsi in diverse aree assecondando le inclinazioni e abilità di ciascuno, per poi contribuire come gruppo a migliorare la qualità dell'attività evangelizzatrice.

Da quando sono arrivato nelle Filippine ho fatto sempre parte di una comunità

composta da persone provenienti da diversi paesi. E questa coesistenza, insieme con la grazia di Dio, è la migliore testimonianza che si possa offrire alle persone. Quando la gente si accorge di questo gruppo di persone composto da nazionalità, lingue e culture diverse che vive, lavora, studia, prega e serve insieme, il messaggio che passa è subito evidente: è possibile costruire un mondo più unito, lo stesso mondo che Dio voleva sin da quando lo ha creato; il mondo che Gesù ha desiderato quando ha riconciliato tutta l'umanità con Dio; il mondo che il nostro fondatore san Guido Maria Conforti ha voluto quando ha fondato i Saveriani per trasformarlo in una sola famiglia.

Dal 2008, cioè da quando mi hanno chiesto di lavorare come formatore nella comunità internazionale di teologia ho imparato un'altra cosa molto importante, e cioè che il popolo filippino, in generale, è un formatore eccellente per tutti gli stranieri che giungono qui a studiare e specializzarsi. Tracce della cultura e della religione del popolo filippino sono presenti ovunque, ed esse sono subito decifrabili da tutti coloro che vi si accostano con rispetto. Non vorrei sembrare ingenuo e idealizzare o spiritualizzare troppo la realtà, ma credo sarebbe un'ingiustizia per me vivere qui e non lasciarmi affascinare dai seguenti elementi della cultura filippina:

a) *la gioia di vivere*: anche in situazioni di vita molto povere questa popolazione non si dimentica mai di sorridere; di prendere in giro la propria sfortuna, di incontrarsi, divertirsi, cantare e ballare. Spesso i mille problemi e difficoltà che potrebbero facilmente condurre una persona alla follia non impedisce ai poveri di essere felici e di gioire per cose piccole e semplici;

b) *la generosità*: i poveri sono i più generosi. All'interno delle famiglie che più soffrono di privazioni e che fanno fatica perfino a sfamare i loro bambini si impara subito a condividere, a pensare al fratello, a offrire all'altro ancor prima di veder soddisfatti i propri bisogni;

c) *la persistenza*: le catastrofi naturali si susseguono con la stessa regolarità con cui la notte lascia il posto al giorno: inondazioni, tifoni, vulcani e terremoti lasciano segni di distruzione ovunque. La reazione dei sopravvissuti non è mai quella della disperazione, dello scoraggiamento e dello sfinimento, quanto invece quella del desiderio e della determinazione di ricostruire tutto e subito come se fossero certi che la devastazione non li travolgerà mai più. Questa disposizione d'animo, questa voglia di ricostruire molte volte nel corso di una vita, mi ha insegnato molto.

Quando sono arrivato nelle Filippine non ero certo che vi sarei rimasto per tutto questo tempo. Oggi, questo Paese, questo popolo e questa storia fanno parte di me e sento che hanno plasmato la mia visione del mondo. Oggi, il Brasile e le Filippine sono le mie

due patrie, le mie due dolci case, le mie due storie, le mie due lingue, culture, e esperienze di Dio che sempre più si sono integrate dentro di me venendo a formare ciò che sono.

Sono fermamente convinto che l'esperienza di accostare la visione di mondo di un altro popolo è una grazia divina che ci introduce alla conoscenza di un altro, nuovo e originale aspetto del volto di Dio.

Cultura e società



The Filipino Value of Hiya

ULRICH MOKAM SAA

Dopo Fukushima cambierà qualcosa?

SILVANO DA ROIT

The Filipino Value of Hiya

ULRICH MOKAM SAA

A few days ago, while watching Father Barron's interview on the new evangelization, I found myself questioning some of my old convictions. In fact, our Founder, Saint Guido Maria Conforti asks us, as Xaverians, to hold the Bible in one hand, and the Crucifix in the other. Conversely, while describing the new evangelizer, Father Barron stated that the missionary must always have the Bible in one hand and a newspaper in the other.

I admit that I was rather startled at the thought of replacing the Crucifix with a newspaper. However, when I had followed his explanation through the end, I understood what he really meant by the Bible-newspaper assertion. The newspaper here means that one must get to know the people to whom one is relating to or living with. Our preaching and missionary activities should never be separated from the understanding of the reality and of the culture of the people to whom we are sent. In order to better understand the Filipino culture, we must first discover the identify of its people. Filipinos, for example, are very much rooted in their traditional cultural values such as «*pakikisama*» («to get along with»), «*utang na loob*» («debt of gratitude») and «*hiya*» («shame»).

In this essay, we will deepen our study of the Filipino value called *hiya*. In the first part of our research we will define *hiya* and distinguish it from the concept of guilt. In the second part, we will show how it is practiced in the family, in the workplace, in the Church, and among friends. Finally, in the third part, we will make a critical analysis of this crucial Filipino value.

Definition and Distinction of the Filipino Value Hiya

What Hiya Is

The term *hiya* is often associated with the English words «shyness,» «timidity,» «embarrassment,» or «shame.»¹ Jaime Bulatao defines it as, «a painful emotion arising from a relationship with an authority figure or with society, inhibiting self-assertion in a situa-

1. T. D. Andres, *Positive Filipino Value*, (Quezon City: New Day Publishers, 1999), 137.

tion which is perceived as dangerous to one's ego.»² Actually, the concept of *hiya* can be illustrated through three specific instances: firstly, when one is scolded in public; secondly, when one does not serve good food to a distinguished guest even though the host is unable to afford it; and, thirdly, when one discovers that a close relative has committed a terrible crime.

The *Oxford Advanced Learner's Dictionary's* definition of shame («the feelings of sadness, embarrassment and guilt that you have when you know that something you have done is wrong or stupid.»³) does not somehow cover the whole range of meaning present instead in the Filipino concept of *hiya*. Agreeing with Jocano, we might note that *hiya* is «put into practice when what is infringed upon deals with relationships pertaining to 1) personal dignity or honor of the individual; 2) the status or position of the principal actor relative to another; 3) the internal cohesion of the family as a unit; and 4) the reputation of the entire kin group relative to the outside world.»⁴

Shame and Guilt

It is generally accepted that both shame and guilt are viewed as tensions developing not only within the individual but also arising (at least in part) from the interchange between the individual and his cultural environment.⁵ According to Gabrielle Taylor, «a person is guilty if he breaks a law, which may be of human or divine origin.»⁶ The criterion for guilt is therefore to be found in the evilness or goodness of an action as defined by God's law or by the judicial system. In this sense, guilt refers to «a quick sense of wrong-doing that attaches to a forbidden act even in the absence of a disapproving witness.»⁷ Shame, on the other hand, «denotes covert behavior that follows wrong-doing when the forbidden act is known to other persons.»⁸

The shame culture, in this sense, relies on the external sanctions for good behavior, whereas the guilt culture is much more related to the internalized conviction of breaking a rule. In the Christian context, following the guilt culture, the person who commits a sin

2. J. C. Bulatao, «Hiya» in *Philippine Studies*, 1964/12: 425.

3. *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 1083.

4. W. F. Nyedegger and C. Nyedegger, *Tarong: an Ilocos Barrio in the Philippines* (New York: John Wiley and Sons., inc, 1966), 146.

5. M. L. Barnett, «Hiya, Shame and Guilt, Preliminary Consideration of the Concepts as Analytical Tools for Philippine Social Science» in *Philippine Sociological Review*, 1966/34: 278.

6. G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt: emotions of self-assessment* (New York: Clarendon Press, 1985), 85.

7. M. L. Barnett, «Hiya, Shame and Guilt, Preliminary Consideration of the Concepts as Analytical Tools for Philippine Social Science», op. cit., 278.

8. Ivi.

can bring relief to his conscience through the sacrament of reconciliation. This contrite act can happen even if the sinner was not caught in the act by his peers⁹. However, within the shame culture, the same Christian would not experience relief through penance, especially when his wrong doing was public. In this case, as long as his bad behavior does not completely disappear, the effects of shame still remain.

Filipino Culture: A Guilt or Shame Tradition?

As pointed out by Umberto Bresciani, unlike westerners, Asians tend to place more emphasis on shame than on guilt¹⁰. This undoubtedly true of the Filipinos. In fact, *hiya* is more associated with shame coupled with a sense of disclosure of one's «faulty» identity to the public. To illustrate this, Jaime C. Bulatao, reports a fictitious story of a college student who was secretly eating peanuts from a bag during a lesson when this was strictly forbidden. Unfortunately, the bag fell from the desk and the peanuts got scattered all over the floor. Filled with shame, she covered her mouth with both hands, while her classmates, obviously enjoying the spectacle, looked at her with amusement. Unable to stand such humiliation, she had to leave the classroom, and never returned to that school again. Indeed, while the student, in this case, had committed the socially unacceptable act of eating peanuts in class, the *hiya*—in the sense of «shame»—was not so much related to the forbidden action, but rather to the public reaction towards it.¹¹

Manifestations of Hiya within Filipino Culture

Within the Family

Here it is worth mentioning that Filipino culture is generally family oriented. Many would point out that a Filipino adult has a childlike attachment to his father and mother.¹² It follows that the family is the place where a child learns his social values and norms. Filipino sociologists have shown that already by the age of three, a child presents some traits of *hiya*—such as timidity or shyness. When asked by his mother to greet a guest, for example, a shy child would turn away from the guest and bury his face in his mother's

9. L. N. Mercado, *Elements of Filipino Theology* (Tacloban City: Divine Word University Publications, 1975), 77.

10. U. Bresciani, «Confucianism and Christianity» in *Catholic Engagement with World Religions*. K. Becker and I. Morali, eds. (New York: Orbis Books, 2010), 428.

11. J. C. Bulatao, «Hiya», op. cit., 425

12. T. Q. D. Andres, *Making Filipino Values Work for You* (Makati: St. Paul Publications, 1986), 27.

knees. The mother might then comply with the child's behavior and address the guest by saying: «*mahiyain pala ang aking anak*» («my child is shy»). In this case the mother, understands and encourages the child's reaction since it is part of their culture. This is a clear case in which *hiya* is identified as shyness and timidity.

Moreover, for many Filipinos, there is often the need to save one's face in front of one's peers. For example, the desire to save face or to not bring shame on the family is clearly manifested when either an internal conflict arises, or the family celebrates some important event. Indeed, when the parents quarrel, or a child does something wrong, the family members will do their best to keep it secret in order to avoid shame on the whole family. Since Filipinos are family oriented, the shame of one family member is the shame of the whole family. This sense of pride in the family reputation is clearly seen when the family celebrates a joyous event, such as a an eighteenth birthday or the graduation of a family member. On these occasions, Filipinos tend to be very meticulous in the choice of their apparel. This, indeed, is a reflection of their high concept of personal dignity. The saying, «*ang gutom ay nakatatayo; ang hubad ay hindi*» («a hungry person can face his fellow men, but he cannot face a naked person») can be easily applied here. A person can even endure hunger as long as he is well-dressed. Similarly, when the celebration's expenses far exceed the family means, the members of that family will borrow money to buy the proper dress and organize the party. This is perhaps because, on joyful occasions (such as their daughter's eighteenth birthday or their child's graduation), most Filipinos do not want to reveal their poverty status or suffer criticism from their neighbors, nor do they want their sons or daughters to appear miserable and dejected among their peers.

Hiya in the Workplace and in the Church

Further, *hiya* can be manifested both among colleagues and in the relationship established between a superior and his subordinates. A colleague might understand *hiya* as a value of integrity, especially in times of promotion. Because of shame, an employee will not allow himself to be promoted if there are other people more capable than him in the group. In the same way, one will not complain if someone with better qualifications is promoted.

Furthermore, *hiya* can be observed in the way the superior deals with his employees in order to gain their trust and achieve better results for the company. Indeed, since one ought to be realistic and admit that no one is perfect, the superior has to avoid any situation which may expose the subordinate to shame. The superior, for example, should never reply with a straight «No!» to a subordinate's suggestion. A more polite expression, such

as: «Let me study the matter thoroughly», is more appropriate. Besides, often enough, «Filipino employees would not to ask questions of a superior even if they are not quite sure what they should do because of *hiya*.»¹³ Moreover, whenever there is a grievance, the superior must not treat it as a public matter. He should instead consider the grievance as a private affair and discuss it without the other employees' knowledge. The purpose of such behavior is to save the face of the subordinate. In fact, «once the subordinate is *napa-hiya* (or «put to shame»), he will fight it out, no matter if he is right or wrong.»¹⁴ Tomas D. Andres tells us that in the workplace, a Filipino may even cheat or steal just to avoid *hiya*.¹⁵ However, when charity, love and friendliness pervade the atmosphere between the superior and his subordinate, the Godliness in the Filipino comes out and one becomes as meek as a lamb.¹⁶ Here, Andres asserts that no matter what a Filipino might have done, the superior must help him to save his face, and avoid exposing him to shame.

Analyzing the implication of *hiya* in the Church, we must first of all note a significant concern regarding the mentality of foreign missionaries with respect to this concept. Even though it is normal for a western missionary to freely express his disagreement or disappointment on a given matter, there is an imperative need to change one's way of thinking or behaving while dealing with Filipinos. The cases of Filipinos who left the Church due to the fact that they have been put to shame by foreign missionaries are quite frequent. The Filipino expression «*hindi baling ayaw mo akong mahalin huwag mo lang akong hiyain*» («It does not matter if you don't love me as long as you don't shame me»)¹⁷ is a case in point. On the other hand, the missionaries who understood Filipinos' *hiya*, succeed not only to gain their trust, but also to convey to them the image of a loving and compassionate God. Despite the fact that it is often said that a Filipino who has transcended the level of *hiya* is a mature and responsible Christian,¹⁸ a simple discourteous comment by a missionary may trigger a violent reaction from a Filipino Christian.¹⁹

Hiya in Friendship and in Education

As mentioned above, Filipinos possess a deep sense of dignity, or personal honor, which they jealously guard. In fact, this self-esteem is deeply rooted in the concept of *hiya*. It is

13. A. and G. Roces, *Philippine: Culture Shock!* (Singapore: Times Books International, 1985), 29.

14. T. Q. D. Andres, *Negotiating by Filipino values*, (Manila: Divine Word, 1988), 68.

15. *Ibid.*, 101.

16. *Ivi.*

17. T. Q. D. Andres, P. B. Ilada-Andres, *Understanding the Filipino* (Quezon City: New Day Publishers, 1987), 76.

18. T. Q. D. Andres, *Understanding the Positiveness of Filipino Values*, (Manila: Rex Book Store, 1996), 35.

19. T. Q. D. Andres, P. B. Ilada-Andres, *Understanding the Filipino*, op. cit., 57.

this sensitiveness that often causes a Filipino to get into trouble with others when one's honor is at stake. Most of the time the Filipinos use their self-control and achieve things far beyond expectation. But a humiliating remark, or an embarrassing word, is sufficient to provoke their reaction, even if this comes from a close friend. Sociologists and criminologists agree that most of the crimes committed in the country are indeed traceable to the offender's pride which has been threatened.²⁰ A vivid example of this can be seen in the accident reported by the papers which involved two men who were drinking in a *sari-sari* store. One of them jokingly pulled up the back of the other's undershirt and rubbed his back with his hand. Immediately the other pulled out his knife and killed his friend. Later, the lawyer in court justified the killing by saying «*ipinahiya kasi siya*»²¹ meaning that the accused behaved like that because he was put to shame.

At school, for instance, a student will usually compare his marks with a classmate. If he scored favorably, the student would then raise his hand to participate in the class discussion. The student will not speak without a previous personal self-examination because of the fear of being put to shame (*hiya*) for making a foolish remark.²² In many instances, there is not much spontaneity in the way the Filipinos behave. One would first make sure that he will not be put to shame because of his reaction or involvement in the discussion. Hence, even if it happens that a student does not perform quite well, the teacher or the professor, not wanting to hinder his ability for improvement would not «directly criticize the student's work and thereby save the latter's face from *hiya*.»²³

Critical Assessment of Hiya

The Prevailing Presence of the Ego and Risk of Lessening the Sense of Inner Freedom

Whenever there is a conflict due to *hiya*, its source can be traced to a wounded ego. Indeed, this profound self-concern binds an individual to the group to which he belongs and ensures that he enthusiastically observes its norms. Furthermore, one does not even dare to think autonomously in case his reasoning proves to be bad and he is put to shame. Psychologically speaking, two main things are at work here: the prevailing presence of the Ego and the risk of lessening its own inner freedom. In this case, the person

20. J. C. Bulatao, «Hiya», op. cit., 430.

21. Ibid. 425.

22. L. N. Mercado, *Elements of Filipino Philosophy* (Tacloban City: Divine Word, 1974), 195.

23. Ibid., 197.

risks becoming very self-centered: as long as he is not put to shame, everything is fine, no matter what happens. Thus, one does not act because of the goodness of the thing itself, but prefers instead to follow people's opinion on the matter at hand. One might then prefer to maintain a self-good image instead of doing what is right.

Without denying the importance of protecting one's dignity—since this is «the intrinsic worth or value of a person»²⁴—we nevertheless suggest that there is a need to strike a balance in any action. In the same way, just as one needs to protect oneself as person, one also needs to maintain one's inner freedom in every action. Hence, there is a call to act not only in order to save one's image, but first and foremost because of the goodness of the thing itself. Thus, one needs to go both beyond the self and the dependency on other people.

Hiya Remains a Good Value for Filipinos

Even though we cannot deny that a more balanced application of the concept of *hiya* is definitely needed, we nevertheless could not agree more that this cultural value has a fundamental significance for Filipinos (as well as for the rest of the world). Indeed, *hiya* is a value that regulates the common good of any given society and of the people living in it. Before acting, *hiya* compels a Filipino to think twice about what he is going to do, and ask himself: «*Hindi kaya ako mapahiya dito sa gagawin ko?*» («Would I be put to shame because of this action?»). If after mulling the thing over and over in his mind, he finds that there is more benefit in this action than the anticipated bad outcome, then he or she will proceed with the plan.²⁵ Thus, by fearing he will be called «*walang hiya*» («a person without the sense of shame»), a Filipino does his best to behave properly.

In his book, *The name of God is Mercy*, Pope Francis supports and even encourages this value of *hiya* by identifying it not only as a value, but also as grace, something that we have to ask from God. As he says: «Shame is one of the graces that Saint Ignatius asks for during his confession of his sins before Christ crucified. The text from Ezekiel teaches us to be ashamed, it shows us how to feel ashamed.»²⁶

24. T. Q. D. Andres, *Making Filipino Values Work for You*, op. cit., 16.

25. T. Q. D. Andres, *Understanding the Positiveness of Filipino Values*, op. cit., 111.

26. Pope Francis, *The name of God is Mercy* (London: Bluebird Books for Life, 2016), 8.

Conclusion

Ultimately, we can say that *hiya*, as a Filipino value, is indeed important for the regulation of the society. We also acknowledge the fact that, *hiya* focuses only on the Ego while it should be transcended for a better discovery of the self and the other people around us. As foreigners, we are called to deal with Filipinos, taking into consideration the specific context and cultural differences in order to avoid any misunderstanding or conflict. Concluding this study, it is worth pondering these words of Manuel Quezon, the founder and statesman of the Philippine nation. When he urged his people to adhere to principles rather than to expediency he stated:

National strength can only be built on character... The Filipino is not inferior to any man of any race. His physical, intellectual, and moral qualities are as excellent as those of the proudest stock of mankind. But some of these qualities, I am constrained to admit, have been slumbering in the recent years... these is no substitute for suffering and privation to bring out the finer qualities of man... We, the Filipinos of today, are soft, easy-going. Our tendency is towards parasitism. We are uninclined to sustained strenuous effort. We lack earnestness. Face-saving is the dominant note in the confused symphony of our experience. Our sense of righteousness is often dulled by the desire of personal gain. Our norm of conduct is generally prompted by expediency rather than by principle... our greatest fear is not doing wrong but to be caught doing wrong. We are frivolous in our way of life... we are inconsistent; we lack perseverance.²⁷

27. A. Diwiss, *Globalisation, Human rights and Labour Law in Pacific Asia* (New York: Cambridge Press, 1998), 105. Ulrich Mokam Saa is Cameroonian Xaverian student of Theology at the Loyola Theological School in Manila (Philippines).

Dopo Fukushima cambierà qualcosa?

SILVANO DA ROIT

Alla chiesa di Minami Miyazaki abbiamo appena celebrato il quinto anniversario del disastro di Fukushima con una preghiera recitata presso il cortile della chiesa a cui è poi seguito un dibattito in un salone adiacente. Molte sono state le persone che vi hanno preso parte: c'erano numerose mamme con i loro bambini e diverse persone anziane (sia cristiani che non-cristiani). È il quarto anno che nel giorno e nell'ora esatti in cui è avvenuta la disgrazia suoniamo la campana della chiesa e intoniamo una preghiera. Anche questo è infatti un piccolo modo per non dimenticare ciò che è avvenuto e per continuare a stare accanto alle persone che ancor oggi soffrono a causa di quella tragedia.

Nonostante gli anni trascorsi, sembra infatti che il disastro sia ancora in atto, anche se il Giappone cerca in ogni modo di celarlo: non si sa più dove stoccare l'acqua contaminata usata per raffreddare le centrali, e il più delle volte viene scaricata direttamente in mare; i lavori di smantellamento delle centrali procedono a rilento e tra molte difficoltà.

Nel caso di terremoti o *tsunami*, di solito la gente ritorna a ricostruire e a tentare di reinventarsi una vita ma, nel caso di fughe radioattive, tutto diventa più complicato perché esse sono invisibili, si spostano, occorrono tempi lunghissimi affinché si disperdano e nessuno sa con certezza quando la zona colpita potrà di nuovo dichiararsi sicura. Una cosa certa, invece, è che le tre province di Fukushima, Iwate e Miyagi rappresentano tutt'ora un rischio per la salute dei bambini.

Molte mamme, non solo di Fukushima ma anche di luoghi limitrofi, hanno deciso di abbandonare la zona malgrado le notizie ufficiali tentino di sminuire la pericolosità della situazione. Altre famiglie, invece, hanno stranamente deciso di compiere un esodo inverso e si sono spostate a vivere proprio in quelle zone in cerca di un lavoro più remunerativo. Il Governo, infatti, sta investendo molto affinché quelle località non si spopolino e sta sostenendo una politica di ricostruzione e di persuasione tra la popolazione affinché non solo si rimanga, ma addirittura si ritorni a vivere in quelle zone. Ogni pensiero non in linea con i dettati ufficiali del Governo non sono ammessi o tollerati, e ciò contribuisce a zittire o a intimidire tutti coloro che desiderano esporre un parere diverso.

I programmi televisivi, poi, sono tutti concordi nel divulgare un'immagine per lo più serena della situazione, celando di fatto i molti problemi che ancora sussistono e la

sofferenza che a cui molte persone ancora vanno incontro per mancanza di futuro.

Le mamme che sono riuscite ad allontanarsi da Fukushima ricostruendosi una vita altrove con le loro famiglie, sono provate dal senso di colpa nei confronti di quelle che invece, non disponendo dei mezzi necessari, sono dovute rimanere sul posto. Molte delle mamme rimaste nelle tre province suddette desidererebbero tutt'ora allontanarsi da quei posti, ma a volte sono costrette a rimanerci a causa della mentalità culturale e sociale che non ammette alcun indietreggiamento di fronte alle difficoltà, e questo nonostante il rischio riguardi la propria salute e quella degli altri.

Le radiazioni sono così diventate anche motivo di profonde spaccature e divisioni all'interno delle famiglie. Molti divorzi sono dovuti al fatto che il marito insiste nel rimanere a lavorare in zona, mentre le madri antepongono il benessere dei loro figli a qualsiasi altra ragione. Non sono rari i casi di persone che sono letteralmente fuggite dalla zona di Fukushima e hanno mascherato questa loro fuga sotto un generico «cambio di residenza per motivi di lavoro». Ovviamente queste notizie non possono essere divulgate, e anche se venissero ad essere conosciute, non verrebbero trasmesse dai media in quanto le varie agenzie di stampa devono seguire ed eseguire in maniera precisa i dettami del Governo.

Tuttavia, ciò che la gente prova veramente si manifesta soprattutto attraverso i loro nuovi comportamenti: dopo il disastro di Fukushima la gente è diventata in genere più consapevole dei problemi causati all'ambiente dall'energia atomica; si preoccupa della qualità del cibo; si concentra maggiormente sulle questioni essenziali dell'esistenza e dell'educazione dei bambini.

Le mamme di Fukushima comprano di nascosto bottiglie di acqua minerale da far bere ai loro piccoli; non acquistano prodotti agricoli locali ma solo quelli che provengono da zone non contaminate; molte mamme in tutto il Giappone, inoltre, si rifiutano di dar da mangiare pesce ai loro bambini perché la zona a nord di Fukushima è uno dei siti più pescosi del Paese ed è perciò molto probabile che il pesce venduto provenga da quelle zone.

Molte mamme che si sono spostate lontano da Fukushima, affermano tuttavia di sentirsi ancora psicologicamente intrappolate nella medesima condizione immediatamente successiva alla tragedia, e questo perché in Giappone non esiste un luogo immune da fughe di radiazioni. Poiché le centrali nucleari sono sparse su tutto il territorio nazionale, le mamme continuano a chiedersi dove (e quando) succederà il prossimo incidente. Tutto questo rappresenta una fonte di profonda apprensione e paura in molte di loro, e svela anche una sottile ironia: se da una parte il Governo invita a fare figli per combattere la denatalità che affligge il Paese, dall'altra invece, esso sembra incapace di proporre delle

politiche ambientali ed energetiche che garantisca ai suoi figli un futuro sano, pulito, e soprattutto incontaminato da radiazioni. Fino quando, domandano le madri giapponesi, vivremo in questa paura? E nessuno, al momento, sembra in grado di offrire loro una benché minima risposta...¹

1. P. Silvano Da Roit è un missionario Saveriano che da molti anni lavora in Giappone. Attualmente è parroco della chiesa di Minami Miyazaki, in Kyūshū, e direttore della scuola materna.

In
margine



A Look Back at My Spiritual Journey to Become a Catholic

«Knock and the door will be open to you»

HUNG-TSAO CHANG

A Look Back at my Spiritual Journey to Become a Catholic

«Knock and the door will be opened to you»

HUNG-TSAO CHANG

When I was a child, I had no idea about the Lord, nor did the name «Jesus» mean anything to me. I was born in a secluded village in the countryside on the northern bank of the Yangtze River, near the famous city of Yangzhou. I had never seen any signs of the Cross, or any churches in the vicinity of my home. The religious buildings I saw from time to time were either Buddhist temples or Taoist shrines.

At that time, middle-class families in China generally lived in compound houses, with eight rooms around a courtyard. The room in the middle of the rear row was called the «hall room» and was deemed the family's center, where important activities were conducted, including various rites of worship, receptions of guests, formal dinners and so on.

On the middle portion of the back wall facing the entrance in my family's hall room, there hung a scroll on which five calligraphic Chinese characters were beautifully written, «heaven» (天), «earth» (地), «emperor» (君), «parents» (親), and «teacher» (師). To its left, there was a scroll portraying the goddess of mercy, a famous disciple of Buddha Śākyamuni (釋迦牟尼); to its right stood a shrine of the Ancestors of the Chang family. This kind of adornment, which was very popular in middle-class houses at that time, was a combination of the concepts of Confucianism, Buddhism, and Taoism. My grandmother would burn incense in front of these three objects, three times a day, in addition to sacrificial feasts on special occasions such as festivals, birthdays or anniversaries of the spirits.

If anyone asks me: «What is your family's religion?», what should I say? As one may know, the five Chinese characters on the central scroll mentioned above are my family's main faith. The first two characters «heaven» (天) and «earth» (地) are the common faith shared by all Confucians, Buddhists and Taoists, while the other three characters and the shrine of ancestors are featured more in Confucian humanism. Therefore, I would think my family was more influenced by Confucianism. However, at that time, I knew nothing about God. My mind was deeply impressed with the term of Bodhisattva (菩薩) taught by my grandmother.

It was not until I began junior high school in the county city that I first saw a Protestant meeting place in a Chinese traditional house, with a wooden Cross standing on its roof. Unlike an ordinary Buddhist temple, in which there were statues of Buddha (佛), colorful decorations and candle flames twinkling behind the misty smoke of incense, the meeting place was almost empty, with only a few rows of benches, used in ordinary families, idly lying there. I was stunned by this scene. «What do they worship? Where are their Bodhisattvas?» I wondered.

I had a Christian classmate who once invited me to his house, which contained none of the objects that could be found in my own home's hall room. There was no scroll bearing five characters, no portrayal of the goddess of mercy, no shrine of ancestors, but only a picture of a bearded foreigner on the wall. «That is Jesus,» my classmate told me kindly. «Jesus? I have never seen this in the temple,» I said. «Are you kidding?» He looked at me incredulously. Around this time, other people told me that this was the same religion in which Gen. Fong (馮玉祥), a notorious warlord, believed in. «This is a foreign religion,» they said. «It is no good, they do not respect ancestors,» they concluded. Disrespect of ancestors is considered a serious offense against filial piety in China. But the point was that my classmate's parents were highly educated, with good reputations in the intellectual circle, and they were Christians.

Marriage

The tide of war brought me onto the island of Taiwan, where I met Eleanor (謝挹芳) the young lady who later became my dear wife. On the day that I proposed, she told me: «Don't you know I am a Catholic?». «Of course, I do», I answered. «Then, you must be baptized first. A Catholic cannot marry a non-Catholic», she replied earnestly. I was puzzled. All the memories of my childhood suddenly came flooding back to my mind: the comments made by my fellow countrymen about this foreign religion, the various sacrifices of my family and, above all, the impressive scene of my family's hall room that always warmed my heart. Now Eleanor was asking me to abandon my family's tradition to embrace a strange foreign religion that did not respect the ancestors. Wasn't this a deal asking me to embrace a new religion just to gain a wife?

When Eleanor understood what was bothering me, she laughed and asked me: «Do you think I am a girl who disobeys her parents, or disrespects her ancestors?». She then took me to visit her church, the Holy Family (聖家堂) in Taipei, and presented me to Father He (何神父), a learned and elderly German gentleman. He told me: «The universe

is complex. There are countless things in existence and countless changes taking place, yet, everything keeps functioning steadily in good order. How could this be, unless there is a mysterious dominant power behind the scenes? And this power is undoubtedly the omniscient God.» He kindly advised me to take Bible lessons from an elderly gentleman, Mr. Sun (孫先生).

After the first lesson on Genesis, we had a discussion. I told Mr. Sun that we Chinese had a similar legendary creation of the universe made by Pen Ku (盤古), who «opened the heaven and developed the earth.» «Absolutely not! Ours is only a legend. What is recorded in the Bible is the truth», Mr. Sun corrected me straightaway. I did not argue, in order to avoid spoiling the friendly atmosphere, so that I could listen to more pleasant lessons from him. Meanwhile Sun seemed to try to appease our disagreement by saying: «Indeed, there are similar aspects between the Bible and our traditional concepts. We shall encounter them in the coming lessons.»

It seemed that the old man was happy with the progress I had made. One day, he told me: «I would think you have changed your previous opinions about Catholicism. What do you say?» I answered: «Yes, I do, sir. I certainly hope to be baptized, only if my humble request could be accepted.» «What?» He stared at me, eyes wide open. «As you know, sir, during the week I am kept very busy by my duties as an army officer. If I can keep Sundays free, I need to use the time, reading books to pass the examination to enter the diplomatic service. So, I sincerely hope that I can be excused from the Sunday Mass...» «Oh, no!» The old man shook his head vigorously.

My request was indeed naive and ridiculous! How could the Church break up its institutional practice of thousands of years to make an exception for the sake of an individual's convenience? However, my pure motive was to be honest with the Church. I did not want to hide my intention and to get baptism first, but not to participate in the Eucharist afterwards.

After serious discussions, we sincerely thanked Father Wei (魏善強), who kindly allowed us to marry without my being baptized, provided I did not object to our children being baptized. We got married at the Holy Family Church the following spring and Father Ho celebrated the Sacrament. Our first son was born the next year and was baptized at *Bei Tou* Church (北投). Our second son arrived three years later and was baptized in Blantyre, Malawi. Five years later, our last son was born and he was baptized in Taipei.

Thanks be to God, our family life after marriage has been smooth, steady and loving. Eleanor is a faithful Catholic. For the past forty-seven years she has attended Mass every Sunday, except when she was busy with our children. I sometimes volunteered to

keep her company, but she seldom requested my presence. Ever since our marriage, she never mentioned anything about my failure to get baptized, either directly or indirectly. As for me, I had fulfilled my promise to Father Ho by allowing all three of my sons to be baptized. I felt that I had paid off all my debts to God and that I no longer owed Him anything. It was time for me to enjoy my carefree life outside the Church.

Alas, without knowing it, I was actually abusing God's tolerance! When I was a child, my mother used to caution me about self-discipline with a Chinese proverb: «There will be a disaster waiting for a person, when he is intoxicated with pleasure.»¹ Indeed, when a person forgets God's omnipresence, when arrogance substitutes humility, misfortune will be waiting right around the corner.

In January 2012, we were cheerfully getting ready to take a tour to New Zealand with our eldest son's family. Ten days before the journey, I was hospitalized, suffering from a serious influenza, which developed into serious hyponatremia. I am usually a quiet person, but the illness made me talkative and easily angered, as if I were out of my mind. Shocked by this change, Eleanor first asked Father Paulin Batairwa (鮑霖) to visit my home, and he kindly listened for hours to my complaints. The second time Father Paulin came to the clinic where I was hospitalized, accompanied by Father Luigino Marchioron (麥克儉) and, together with Eleanor, discussed the possibility of baptizing me before my death, even though they reached the conclusion that it was better to wait and see how the situation evolved.

After going through a few days' ordeal of medical treatment, I finally returned to my senses. I saw Eleanor talking in a very polite and appreciative manner with the nurses. Her uncombed hair, crumpled clothes and dull eyes betrayed a lack of sleep. She looked so exhausted that she must have been worn out by dread and anxiety. When she found me awake, we looked at each other with tears in our eyes. My heart was full of gratitude to her.

As I gradually recovered, Eleanor pushed me in a wheelchair around the hospital. On one fine day, the beautiful scene outside the window made me think of my homeland. I left my old home sixty-four years ago. Since then, I had been drifting about everywhere like duckweed, finally arriving on the island of Taiwan, first as a refugee student, then as a soldier, and, finally, as a civil servant and a diplomat. Now I am old and my bones will be buried on this beautiful island. What will I become after that? My dear wife, a faithful Catholic, will be exalted to heaven after she departs this earth. What will I do then? Will I

1. 小人歡, 必有禍.

become a ghost wandering around the world just as I did when I was a teenager? As I was reflecting on this, a chill ran down my spine. I felt sad and I waved to Eleanor to move me to another window in order to get a different view of the scenery.

Baptism

The other day Father Batairwa came to visit me. We sat shoulder by shoulder on my sickbed. While he was talking with Eleanor, I asked myself: «What prompted this young man to leave his parents behind in Congo and travel alone thousands of miles to come here to Taiwan? Isn't his job to help the Lord save souls? Why should I come to know him?» A thought crossed my mind, after he had left: «This might be the third chance for me» I said to myself. «The first chance was when I noticed the Protestant meeting place in my county city, but I didn't knock on its door.

The second chance came when I proposed to Eleanor and met Father He (何神父) at the Holy Family Church. The door was open to me, but I chose not to enter. Now this third chance has come. What should I do? It is understandable that a person ignorant of God refuses the many chances to draw close to Him, but it is unforgivable that a person who knows God should deliberately reject these opportunities. Therefore, what about me, a person who has taken many Bible lessons, and who has witnessed his wife praying to God day by day?» I lifted my eyes and saw my dear wife, the only person I loved in the world, most earnestly yearning for me to be baptized, even though she has buried this desire deep in her heart. And I thought that now was the time for me to honor her heartfelt desire. I told her: «I want to get baptized.»

Worrying that I might change my mind, she waited for two more days before telling Father Batairwa about my intention. After the priest made all the arrangements, on April 7, 2012, I was baptized in St. Francis Xavier Parish (聖方濟沙勿略堂), Taipei, by the Reverend Father Fabrizio Tosolini (杜敬一).

Similarities

For the last three and a half years, since I joined St. Francis Xavier Parish, I have taken part in the Bible classes taught by Father F. Tosolini and Father L. Marchioron. To my amazement, I discovered that there were many similarities between Catholicism and Chinese culture. I would like to single out the following examples, which I think are more significant than others.

Firstly, besides what is written in the Bible, the concept of creation is also rooted in Chinese culture. For thousands of years, Pen Ku (盤古), a Chinese legendary figure in ancient times, has been widely considered as the creator of the universe and the first ruler of the world, famous for his mysterious deeds of «opening the heaven and developing the earth.»²

Secondly, heaven has been solemnly revered by the Chinese people since the very beginning of Chinese history. Concepts like «to respect heaven» (敬天), «to fear heaven» (畏天), «to follow heaven» (順天), and «to enjoy heaven» (樂天) have been incessantly stressed by scholars, generation after generation. What does «heaven» mean to the Chinese? According to the late Professor Fong Yu Lan (馮友蘭)³, a philosopher of modern China, the Chinese word, «Tian» (天), or «heaven», has five meanings. One of these five interpretations refers to God. In this respect, «Tian» (天) was regarded by the ancient Chinese as endowed with personality and will.

For example: «Heaven sees through the eyes of people; heaven hears through the ears of people»⁴—*The Book of History*. «Men should correspond permanently with the heaven's order»⁵—*The Book of Odes*. «Wherein I have done improperly, may heaven reject me»⁶—*The Analects of Confucius* (6:26). The ancient texts cited above strongly indicated that heaven possessed power and will to deal with human affairs.

Secondly, the idea of «creator» and God was also shared by the ancient Chinese. To my knowledge Zhuang Zi (莊子, who lived in the period of Warring States 403–222 BC), is the first person in China to have said the word «creator» (Chapter of the great master, Zhuang Zi);⁷ while Mencius (孟子) is the first, among the Confucians, to have said the name «Emperor in the upper world» (上帝, Ch. 4, Mencius).⁸

Thirdly, with regards to the contents of moral life, there are too many things in common stressed by the Christians and the Chinese, such as filial piety, love, honesty, humility, etc. I am especially interested in the following quotations:

a) «Do to others as you would have them do to you» (*Lk* 6:31) and «What you do not want done to yourself do not do to others» (*The Analects of Confucius*, 15:23), not only share exactly the same idea, but the wording is also almost identical (even though, interestingly enough, the phraseology seems to be inverted in the second sentence)⁹

2. 盤古: 開天闢地.

3. 馮友蘭.

4. 尚書, 泰誓篇: 天視自我民視, 天聽自我民聽.

5. 詩經: 永言配命.

6. 論語: 予所否者, 天厭之.

7. 莊子: 大宗師篇: 造物者.

8. 孟子: 雖有惡人, 齋戒沐浴, 則可以祀上帝.

9. 論語: 己所不欲, 勿施於人.

b) In the Bible, John the Baptist and Jesus repeatedly demanded that people repent their erroneous conduct. Confucius also, and on many occasions, encouraged people to correct their wrongdoings. It is interesting to find Mencius, the second sage of Confucians, linking man with God through self-reflection by saying: «Although man is vicious, through fasting and purification, he is qualified to perform sacrifices to the Emperor in the upper world.»¹⁰

I believe these quotations indicate that it is improper to say that Catholicism is foreign to China, because Catholicism and Chinese culture share many fundamental ideas. But it is also improper to take it for granted that the Chinese are ready to convert to Catholicism from their faith, because Confucianism, the main force of Chinese culture, is centered on human affairs, and it rarely mentions details of a transcendent God. Confucianism has worked well for the last two thousand years, even extending its influence to China's neighboring countries. However, Confucius, although he never talked about spiritual beings (*The Analects of Confucius*, 7:20)¹¹, has also been quoted as saying: «My praying has been for a long time» (*The Analects of Confucius*, 7:34)¹², thus indicating that in the depth of his heart there was a void that needed to be filled.

Conclusion

The tide is changing. Scientific and technological developments are constantly and rapidly changing the world. Built on the foundations of Confucianism, the extended Chinese family (which advocated three generations under the same roof) has disappeared. The idea that not producing an heir is the most serious offense against filial piety is weakening.¹³ Birthrates are dropping while the divorce rate is growing. The Confucian ethic value is declining. And it is almost impossible for me to see the five Chinese characters hanging in the hall room of my childhood home attracting the sincere respect of the current generation of Chinese as it did in past generations.

Two thousand five hundred years ago, Confucius led a frugal life in a simple society, yet even the great sage had professed praying for a long time to a spiritual being that he never named. People today are living in an extremely complicated world. Everyone is striving exhaustively for a better life. Do they need to pray like the great master Confucius

10. 孟子: 雖有惡人, 齋戒沐浴, 則可以祀上帝.

11. 論語: 子不語怪, 力, 亂, 神.

12. 論語: 丘之禱, 久矣.

13. 孟子: 不孝有三, 無後為大.

did thousands of years ago? Behind the abundance of material life, there must be spiritual loneliness. People today are definitely facing a more complex challenge and so are we Christians. We should certainly increase our efforts to let people know that the doors of our Christian community are always open, that the truth of the Gospel is so close to Chinese culture that it is natural for every one of us Chinese to accept it, and that the Lord is always with us.

As for me, my humble heart is full of gratitude to the Lord and to those who have helped me on my spiritual journey to encounter the Lord and become a Catholic. May all of us, sisters and brothers, grow day by day, in the Lord's glory.¹⁴

14. Hung-Tsao Chang (張鴻藻), born on 12 September, 1932, graduated from the Army Academy (陸軍軍官學校) of the Republic of China (Taiwan) and retired as a Major; he then served for 32 years in the Ministry of Foreign Affairs before retiring as the representative to Finland; he is currently a member of *Chung Hua Chinese Poetry Study Association* (中華詩學研究會). Mr. Chang shared his experience of conversion with Fr. Luigino Marchioron.

