

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

**3**

## Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

### **DIRETTORE**

Tiziano Tosolini • Giappone

### **REDAZIONE**

† Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

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

# INDICE

VOLUME 10, N. 3

2016

---

- 139 I filosofi interpretano san Paolo  
Premessa a uno studio  
Tiziano TOSOLINI

## RELIGIONI E MISSIONE

- 149 Missione e culture in Asia  
Tra passato e presente (2 parte)  
Maria DE GIORGI
- 165 SCCS/BECs Living with People of Different Faiths and Believes  
Keynote Address—VIIASIPA General Assembly  
William LA ROUSSE
- 175 Sugli oppositori e «vaticanisti» anti-Francesco  
Francesco MARINI

## CULTURA E SOCIETÀ

- 183 Citizenship and Cultural Rights of Ethic Minorities in Thailand  
Reynaldo Fulgentio TARDELLY
- 194 Exploring Chinese Characters  
Rejino SANTOSO

## IN MARGINE

- 201 «Se amate solo quelli che vi amano...»  
Soemi KIMURA

# I filosofi interpretano san Paolo

Premessa a uno studio

---

TIZIANO TOSOLINI

«**Q**uid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?» si chiedeva Tertulliano<sup>1</sup>. «Che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme? Che cosa l'Accademia e la Chiesa?». Questa domanda, che si interroga sulla possibilità o meno di conciliare filosofia e fede, ragione e rivelazione, sapienza e saggezza ha percorso come un filo rosso (a volte anche in maniera invisibile) tutta la storia del pensiero occidentale giungendo fino ai nostri giorni. Basti qui solo pensare ai recenti contributi offertoci da Leo Strauss (*Gerusalemme e Atene*)<sup>2</sup>, da Sergej Averincev (*Atene e Gerusalemme*)<sup>3</sup>, da Lev Isaakovič Šestov (*Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*)<sup>4</sup>, dalla lettura operata da Emmanuel Levinas sui due antitetici percorsi di pensiero (quello assolutamente nomade di Abramo e quello itinerante — ma che riconduce a casa — di Ulisse)<sup>5</sup>, dall'analisi che tenta di uscire da questa dicotomia polarizzante tra ellenismo e ebraismo, tra l'esser greco e l'esser giudeo operata da Jacques Derrida<sup>6</sup> e, infine, dalla riflessione sviluppata proprio sulla domanda di Tertulliano proposita da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et Ratio*<sup>7</sup>.

---

1. Tertulliano, *De Praescriptione Haereticorum*, VII, 9.

2. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*. Trad. R. Esposito. Einaudi, Torino 1998.

3. S. Averincev, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*. Trad. R. Belletti. Donzelli, Roma 1994.

4. L. I. Šestov, *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*. Trad. A. Paris. Bompiani Milano, 2005.

5. «Al mito di Ulisse che ritorna ad Itaca, vorremmo opporre la storia di Abramo che lascia per sempre la patria» in E. Levinas, *La traccia dell'altro*. A cura e con postilla di F. Ciamarelli. Napoli, Pironti 1979, p. 30.

6. «Siamo Ebrei? Siamo Greci? Noi viviamo nella differenza tra l'Ebreo e il Greco, che forse è l'unità di quello che si chiama la storia. Viviamo nella differenza e della differenza, cioè nell'*ipocrisia*, di cui Levinas così profondamente dice che è "non soltanto uno sgradevole difetto contingente dell'uomo, ma la lacerazione profonda di un mondo legato nello stesso tempo ai filosofi e ai profeti"» in J. Derrida, *Violenza e metafisica*. Trad. G. Pozzi. Torino, Einaudi 1990, 197.

7. «La domanda di Tertulliano: "Che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme? Che cosa l'Accademia e la Chiesa?", è chiaro sintomo della coscienza critica con cui i pensatori cristiani, fin dalle origini, affrontarono il problema del rapporto tra la fede e la filosofia, vedendolo globalmente nei suoi aspetti positivi e nei suoi limiti. Non erano pensatori ingenui. Proprio perché vivevano intensamente il contenuto della fede, essi sapevano raggiungere le forme più profonde della speculazione. E pertanto ingiusto e riduttivo limitare la loro opera alla sola trasposizione delle verità di fede in categorie filosofiche. Fece molto di più. Riuscirono, infatti, a far emergere in pienezza quanto risultava ancora implicito e propedeutico nel pensiero dei grandi

Come aggiunta a questo millenario dibattito, si deve registrare che in questi ultimi decenni molti filosofi occidentali hanno iniziato ad accostare e a investigare con sempre maggior interesse il pensiero di san Paolo. Il motivo per questa originale attenzione da parte dei filosofi alle *Lettere* risulta senz'altro poliedrico e vario. Per citarne subito i due estremi: il filosofo francese Alain Badiou utilizza quanto trasmessoci da Paolo asservendolo alla sua particolare interpretazione marxista della realtà, mentre Giorgio Agamben si concentra sui primi versetti della *Lettera ai Romani* con l'intento di «restituire le *Lettere* di Paolo al loro rango di testo messianico fondamentale dell'Occidente... Ciò che è in questione è un'aporia che concerne la struttura stessa del tempo messianico, la particolare coniugazione di memoria e speranza, passato e presente, pienezza e mancanza, origine e fine che esso implica. La possibilità di comprendere il messaggio paolino coincide integralmente con l'esperienza di questo tempo e — senza di essa — resta lettera morta. Restituire Paolo al suo contesto messianico significherà perciò per noi innanzi tutto provare a intendere il senso e la forma interna del tempo che egli definisce *ho nyn kairós*, il “tempo di ora”»<sup>8</sup>. Agamben, tra l'altro, sente di ringraziare (e dedicare il suo libro a) un altro pensatore che ha visto in Paolo un “rappresentante perfetto del messianismo”, e cioè al discendente di una famiglia di rabbini Jacob Taubes che nel 1987 tenne un seminario a Heidelberg proprio sulla *Lettera ai Romani*<sup>9</sup>.

Stanislas Breton<sup>10</sup>, Jacques Derrida<sup>11</sup>, Gianni Vattimo<sup>12</sup> e molti altri pensatori contemporanei (senza dimenticare due nomi di massima importanza per un confronto con

---

filosofi antichi. Costoro, come ho detto, avevano avuto il compito di mostrare in quale modo la ragione, liberata dai vincoli esterni, potesse uscire dal vicolo cieco dei miti, per aprirsi in modo più adeguato alla trascendenza. Una ragione purificata e retta, quindi, era in grado di elevarsi ai livelli più alti della riflessione, dando fondamento solido alla percezione dell'essere, del trascendente e dell'assoluto. Proprio qui si inserisce la novità operata dai Padri. Essi accolsero in pieno la ragione aperta all'assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione. L'incontro non fu solo a livello di culture, delle quali l'una succube forse del fascino dell'altra; esso avvenne nell'intimo degli animi e fu incontro tra la creatura e il suo Creatore. Oltrepassando il fine stesso verso cui inconsapevolmente tendeva in forza della sua natura, la ragione poté raggiungere il sommo bene e la somma verità nella persona del Verbo incarnato. Dinanzi alle filosofie, i Padri non ebbero tuttavia timore di riconoscere tanto gli elementi comuni quanto le diversità che esse presentavano rispetto alla Rivelazione. La coscienza delle convergenze non offuscava in loro il riconoscimento delle differenze» in Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, n. 41.

8. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 9.

9. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*. Trad. P. Dal Santo. Adelphi, Milano 1997.

10. S. Breton, *A Radical Philosophy of Saint Paul*, Columbia University Press, New York 2011.

11. Su Derrida si veda T. Jennings, *Reading Derrida / Thinking Paul: On Justice*, Stanford University Press, Stanford 2005.

12. Si veda, ad esempio, G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; *After Christianity*, Columbia University Press, New York 2002.

Paolo, e cioè Friedrich Nietzsche<sup>13</sup> e Martin Heidegger<sup>14</sup>) hanno tutti accostato la figura di Paolo nei loro rispettivi contesti filosofici illuminandone di volta in volta aspetti diversi per evidenziare la contemporaneità e l'urgenza del suo messaggio. Per la maggior parte di questi pensatori, tuttavia, Paolo non rappresenta l'araldo del messaggio di Gesù Messia, quanto piuttosto l'ideatore di un progetto politico e sociale radicale che prende forma e si propone come alternativa all'imperialismo capitalistico odierno. Paolo, cioè, non viene interpretato a partire dal suo retaggio religioso, dalle sue intuizioni spirituali, dalle sue elaborazioni dottrinali, quanto piuttosto mediante un approccio secolare che mira a ripensare e sfidare un modello di società fondato sull'ineguaglianza e sulla cancellazione di ogni rapporto altruistico. Infatti, uno dei nuovi modi con cui Paolo viene letto da questi pensatori è proprio quello di porre l'apostolo a confronto con il più vasto contesto del potere romano e di vedere come il suo pensiero e la sua azione abbiano cercato di sviluppare e di costruire dei modelli comunitari alternativi basati principalmente sulla proclamazione di Gesù, cioè su quella persona che era stata eliminata proprio da quello stesso potere.

La lettura ermeneutica che questi filosofi operano su Paolo, allora, presenta poche articolazioni spirituali e molte riflessioni a sfondo politico e sociale. E, di fatto, molte sono le aree o gli elementi di indagine comuni che contraddistinguono questo nuovo approccio filosofico all'apostolo. Limitandoci ad esaminare quelli più prettamente di spessore politico, potremmo elencarne i seguenti.

Il primo, che abbiamo già in qualche maniera introdotto, è senz'altro quello di una interpretazione dell'autore delle *Lettere* eseguita senza una qualsivoglia precomprensione di fede. Dirà ad esempio Alain Badiou: «Per me Paolo non è né un apostolo né un santo. Non so che farmene della Novella che egli dichiara o del culto che gli è stato dedicato. Ma è una figura soggettiva di grande importanza. Ho sempre letto le Lettere nello stesso modo in cui si tornano a leggere i testi classici che ci sono particolarmente familiari: strade aperte, dettagli aboliti, potenza intatta. Nessuna trascendenza, per me; niente di sacro, perfetta uguaglianza tra quest'opera e qualsiasi altra che mi tocchi direttamente. Un uomo ha scritto duramente quelle frasi, quegli accenti veementi e teneri, e noi possiamo attingervi liberamente, senza devozione né repulsione»<sup>15</sup>. Ciò che questo filosofo francese condivide di Paolo è il suo impegno e la sua dedizione alla causa, ma non la sua fede. Su

13. Di Nietzsche qui ricordiamo solo «Aurora». In *Nietzsche. Opere 1870/1881*, Grandi Economici Tascabili Newton Roma 1993, 887–1077; «Crepuscolo degli idoli» e «L'Anticristo». In *Nietzsche. Opere 1882/1895*, Grandi Economici Tascabili Newton, Roma 1993, rispettivamente alle pagine 691–762 e 763–818.

14. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*. Trad. G. Gurisatti. Adelphi, Milano 2003.

15. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*. Trad. F. Ferrari e A. Moscati. Cornopio, Napoli 2010, 7.

questo punto Slavoj Žižek, un altro pensatore che si è dedicato ad analizzare il messaggio paolino, si dimostra invece più cauto suggerendo che il tema o il problema della fede è senza dubbio più complesso di quanto Badiou lasci intendere. La cosa sorprendente, dirà infatti Žižek, è che «la gente che professa la propria distanza cinica e il proprio radicale opportunismo pragmatico, segretamente creda molto più di quanto sia pronta ad ammettere, anche se costoro traspongono queste credenze in (inesistenti) “altri”»<sup>16</sup>.

Un secondo elemento che accomuna alcuni pensatori nella loro lettura paolina è il carattere militante che essi intravedono nell’apostolo. Affermerà ancora Badiou: «Paolo è per me un pensatore-poeta dell’evento e, al tempo stesso, colui che pratica ed enuncia dei tratti invarianti di quella che si può chiamare la figura militante. Egli fa emergere la connessione, integralmente umana e di cui il destino mi affascina, tra l’idea generale di una rottura, di un capovolgimento e quello di un pensiero-pratica che è la materialità soggettiva di questa rottura... In Paolo... è all’opera — e fino alla negazione della sua possibilità — la ricerca di una nuova figura chiamata a succedere a quella creata all’inizio del secolo da Lenin e dai bolscevichi e che si può definire il militante di partito»<sup>17</sup>.

Il significato di questa nuova figura militante viene elaborato da Badiou ricorrendo alla sceneggiatura incompiuta sulla predicazione dell’apostolo Paolo scritta da Pier Paolo Pasolini<sup>18</sup>: «Per Pasolini, Paolo ha desiderato distruggere in modo rivoluzionario un modello di società fondato sull’ineguaglianza sociale, l’imperialismo e la schiavitù. C’è in lui il santo valore della distruzione»<sup>19</sup>. Operando una trasposizione di tutte le argomentazioni paoline nel nostro secolo, esse ci svelano una società corrotta e criminale (anche se infinitamente più subdola e resistente) molto simile a quella dell’Impero Romano. Le disquisizioni di Paolo acquistano così una legittimità e una contemporaneità impensate e rivoluzionarie.

Una di queste disquisizioni, ed è questo il terzo elemento che questi filosofi reputano essenziale, riguarda ciò che Paolo afferma sul valore della Legge. Jacques Lacan, ad esempio, scopre in *Rm 7* la classica articolazione del rapporto che lega la Legge alla trasgressione e al desiderio: «Siamo così condotti al punto in cui accettiamo la formula che senza trasgressione non vi è alcun accesso al godimento e, per tornare a san Paolo, che quella è precisamente la funzione della Legge. La trasgressione lungo la direzione del godimento ha luogo solo se è sostenuta dal principio antitetico, dalle forme della Legge»<sup>20</sup>.

16. S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge 2003, 8.

17. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell’universalismo*, op. cit., 8.

18. P. P. Pasolini, *San Paolo*, Einaudi, Torino 1977.

19. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell’universalismo*, op. cit., 60.

20. J. Lacan, *Encore The Seminars of Jacques Lacan Book xx. On Feminine Sexuality the Limits of Love and*

Žižek, radicalizza questa idea lacaniana chiedendosi: «Ma il Cristianesimo non cerca forse di rompere proprio quel circolo vizioso descritto da san Paolo in *Romani 7,7?*»<sup>21</sup>. E poco oltre egli stesso si risponde: «...come san Paolo chiarisce, la posizione cristiana, nel suo radicalismo, riguarda precisamente la sospensione del circolo vizioso della Legge e del suo desiderio trasgressivo»<sup>22</sup>. Lo stesso tema lo troviamo menzionato anche in Badiou, laddove afferma che «Il progetto di Paolo è quello di mostrare che una logica universale della salvezza non può adattarsi a nessuna legge, né a quella che lega il pensiero al cosmo, né a quella che regola gli effetti di un'elezione eccezionale. Il punto di partenza non può essere il Tutto, ma neanche un'eccezione al Tutto»<sup>23</sup>.

Un quarto elemento che sembra attrarre e accomunare alcuni filosofi nella loro particolare lettura dialettico-materialista dei testi di san Paolo riguarda il significato dell'amore. Jacob Taubes è infatti convinto che l'amore paolino, non lasciando spazio ad alcun sentimentalismo, è l'ingrediente fondamentale per un preciso progetto politico. Analizzando il testo di *Rm 13,8-10* Taubes afferma che Paulo fornisce un'interpretazione essenziale e nuova al comandamento dell'amore: «Dai Vangeli sappiamo del doppio precetto. A Gesù viene chiesto: qual è il precetto più importante? Ed egli risponde: devi amare il Signore tuo con le tue forze e la tua anima e i tuoi mezzi tutti; poi aggiunge: ama il prossimo tuo come te stesso. Paolo non esprime un doppio precetto, lo rende anzi univoco... il fulcro del discorso è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. Non vi è alcun doppio precetto, ma *un unico* precetto. A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria»<sup>24</sup>. L'amore verso il prossimo diventa poi per questi filosofi ciò che permette di scardinare ogni distinzione all'interno della comunità tra chi è giudeo, greco, schiavo, libero, uomo o donna (*Gal 3,28*). Questi filosofi sono infatti consapevoli che una delle tentazioni odierne dei vari «Imperi» sparsi nel mondo è quella dell'eccessiva sottolineatura dell'etnicità o del nazionalismo che alimenta di proposito prospettive razziste o anti-immigratorie. Riflettendo sulla categoria paolina dell'amore che sorpassa ogni legge compiendola (*Rm 13,10*), questi pensatori intendono invece collegarla direttamente al tema del cosmopolitismo e rimarcare con forza quella fratellanza in cui non si è «più stranieri né ospiti, ma concittadini dei santi e familiari di Dio» (*Ef 2,19*)<sup>25</sup>.

*Knowledge, 1972-1973*. Trans. B. Fink. W. W. Norton, New York 1998, 177.

21. S. Žižek, *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Verso, London 2000, 135.

22. *Ibid.*, 143.

23. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op. cit., 68-9.

24. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*. Trad. P. Dal Santo. Adelphi, Milano 1997, 101-2.

25. Derrida collega questi versetti di Paolo alla tematica del cosmopolitismo nel suo *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trans. M. Dooley and M. Huges. Routledge, London and New York 2001, 19.

Un ultimo elemento che contraddistingue la particolare lettura di Paolo operata da questi filosofi è quella della dubbia rilevanza che assume per loro l'evento della morte e risurrezione di Gesù. Se per Freud la morte di Cristo chiariva definitivamente i problemi insoluti del parricidio ancestrale, se per Marx la logica della croce rappresentava una particolare concretizzazione della religione come oppio dei popoli, se per Nietzsche la croce veniva ideologizzata fino a produrre il concetto cristiano di un «Dio degenerato fino a contraddire la vita invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno sì»<sup>26</sup>, per Badiou l'evento della morte e risurrezione è ridotta a pura «favola»: «È “favola” ciò che di una narrazione non giunge, per noi, a toccare nessun reale, se non quel residuo invisibile, e d'accesso indiretto, che si attacca a ogni immaginario patente»<sup>27</sup>. Žižek intende invece l'evento della risurrezione come il «cuore perverso» del messaggio di Paolo e, per estensione, di tutto il Cristianesimo<sup>28</sup>.

Ma forse la più chiara esposizione del rapporto tra la morte e risurrezione di Gesù e il potere politico è quella articolata da Taubes, il quale insiste nel precisare che il messaggio riguardante il Messia crocifisso di Paolo sovverte completamente l'autorità imperiale. In questo senso Taubes considera la *Lettera ai Romani* con una «dichiarazione di guerra a Roma» e, per estensione, a tutti gli Imperi contemporanei: «La datazione della lettera, tra il 57 e il 58 (non sono competente in materia), sembrerebbe indicare che essa fu scritta dopo la morte di Claudio, all'inizio dell'età neroniana. Sappiamo che Claudio venne assassinato... e che il senato ne celebrò la *consecratio*. Questo significa che la sua morte fu interpretata come un'assunzione divina, provocando gli strali di Seneca. Che il giovane Nerone sia entrato in carica, per così dire, in piena liturgia, cioè nel pieno fulgore del potere e della legittimazione operato dal culto dei Cesari, lo si deve in buona parte anche

26. F. Nietzsche, *L'anticristo*, op. cit., § 18.

27. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, op. cit., 12.

28. S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, op. cit., 8: «Quando si leggono le lettere di Paolo, non si può fare a meno di notare come egli sia completamente e terribilmente indifferente nei confronti di Gesù come persona vivente (il Gesù che non è ancora Cristo, il Gesù pre-pasquale, il Gesù dei Vangeli) — Paolo ignora del tutto gli atti particolari di Gesù, gli insegnamenti, le parabole, tutto ciò a cui poi Hegel si è riferito come elemento mitico della narrazione favolistica, mera rappresentazione (*Vorstellung*) pre-concettuale; nei suoi scritti egli non si occupa mai di problemi ermeneutici, di provare il “significato più profondo” di questa o quella parabola o azione di Gesù. Quello che gli interessa non è Gesù in quanto figura storica, ma solo il fatto che è morto sulla croce ed è risorto dalla morte — dopo essersi accertato della morte e della resurrezione di Gesù, Paolo va dritto al suo vero interesse leninista, quello di organizzare il nuovo partito chiamato comunità cristiana... Paolo come un leninista: egli non è forse stato, come Lenin, il grande “istituzionalizzatore” e, in quanto tale, non è stato insultato dai partigiani del marxismo-cristianesimo “originario”? La temporalità paolina del “già, ma non ancora” non indica forse anche la condizione di Lenin tra le due rivoluzioni, tra il febbraio e l'ottobre del 1917? La rivoluzione è già alle nostre spalle, il vecchio regime è fuori gioco, la libertà è qui, MA il lavoro duro ci sta ancora davanti».

al suo talento di attore... Introdurre così, e non altrimenti, una lettera alla comunità di Roma destinata a essere letta pubblicamente e senza sapere in che mani sarebbe andata a finire — e i censori non sono certo degli idioti — equivale a una dichiarazione di guerra politica. Avrebbe potuto introdurla in termini pietistici, quietistici, neutrali o in qualsiasi altro modo; ma non vi è nulla di tutto ciò. La mia tesi è dunque la seguente: proprio in questo senso la *Lettera ai Romani* è una teologia politica, in quanto dichiarazione di guerra *politica* nei confronti dei Cesari<sup>29</sup>.

La lettura di Paolo operata da questi filosofi (e qui ne abbiamo citati di sfuggita solo alcuni e su una tematica specifica, cioè quella politica), risulta quindi estremamente interessante e ci aiuta a comprendere come Gerusalemme e Atene continuino a dialogare anche nel tempo dell'oggi. Tempo strano, il più delle volte confuso e impersonale, in cui riesce difficile trovare un «senso» (nella sua duplice accezione di «significato» e «direzione») nell'evolversi continuo delle strutture sociali, politiche, culturali e perfino religiose, costringendo molti a (ri-) mettersi in cammino per rintracciare una ragione che indichi l'approcciarsi di una verità, di una visione, o solo anche (per citare ancora Agamben) per risentire l'eco di una promessa messianica che si è avverata.

Osservare come i filosofi oggi leggano Paolo lasciandoci affascinare dalle loro intuizioni e giustificazioni, potrebbe così aiutarci a riaccostare in luce nuova le idee dell'apostolo, oltre che riscoprire una volta di più quanto della sua potenza spirituale e della sua splendida carica innovativa e missionaria rimanga intatta ancor oggi per noi e per la realtà che ci circonda. Ed è proprio di questo che vorremmo occuparci nei prossimi interventi.

---

29. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., 41-2.

# Religioni e missione



---

Missione e culture in Asia  
Tra passato e presente (2 parte)  
**MARIA DE GIORGI**

SCCS/BECS Living with People of Different Faiths and Beliefs  
Keynote Address—VIIASIPA General Assembly  
**WILLIAM LAROUSSE**

Sugli oppositori e «vaticanisti» anti-Francesco  
**FRANCESCO MARINI**

---

# Missione e culture in Asia

## Tra passato e presente (2 parte)

---

MARIA DE GIORGI

### 2. La Traditio Evangelii nel II millennio

#### 2.1. Pax mongolica e missione cristiana

Tra la fine del I e l'inizio del II millennio, i due imperi più potenti dell'Asia, la dinastia T'ang, in Cina, e il califfato islamico degli Abbasidi, in Iraq, cominciarono inesorabilmente a decadere per dissensi interni e per pressioni esterne. La dinastia T'ang cadde definitivamente nel 907 mentre il califfato Abbaside fu travolto dall'impeto conquistatore dei Mongoli nel 1258. Popolazioni nomadi delle steppe unificate in un solo popolo da Gengis Khan (1162–1227), i Mongoli, in breve tempo, conquistarono il più vasto impero della storia che al suo apogeo andava dalle coste del Pacifico alle porte di Costantinopoli, dai confini coreani a Mosca e ai confini della Polonia.

Nonostante la crudeltà delle conquiste, con Genghis Khan e i suoi successori, l'Asia «per la prima e unica volta nella sua storia, [conobbe] un'unità continentale e un impero trans-eurasiatico di breve durata, ma di straordinaria forza»<sup>1</sup>. In questo periodo definito *Pax mongolica* — nonostante fosse più violento che pacifico — furono riaperte le rotte carovaniere della Via della Seta e i traffici commerciali ripresero vigore, pur nell'ordine impresso dai Mongoli la cui inarrestabile conquista andava seminando distruzione in gran parte dell'Euroasia. Nel 1240, l'Orda d'oro di Batu, uno dei nipoti di Genghis Khan, distrusse Kiev e avanzò verso la Polonia e la Boemia giungendo fino ai confini del Friuli, in Dalmazia e nell'odierna Albania. Solo la morte del Gran Khan Ogetai, nel 1241, fermò le orde che rientrarono in Mongolia per eleggere il nuovo Khan e salvò l'Europa.

Durante l'insperata tregua che seguì questi avvenimenti, Papa Innocenzo IV (p. 1243–1254) decise di inviare al Gran Khan una missione, politica e religiosa, per conoscere le reali intenzioni dei conquistatori e per sondare la possibilità di un'alleanza contro l'avanzata islamica.

---

1. H. S. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, op. cit., 405.

Primo inviato papale alla corte mongola fu il francescano Giovanni da Pian del Carpine che nell'aprile 1245 intraprese il lungo viaggio verso l'Estremo Oriente. Giunse nei pressi di Karakorum il 22 luglio 1246, in tempo per assistere all'insediamento di Guyuk (1206–1248) come Gran Khan. Ammesso finalmente alla presenza del nuovo sovrano, Giovanni consegnò la missiva papale *Cum non solum homines*, data a Lione il 13 marzo 1245, in cui Innocenzo IV esortava il Gran Khan a interrompere l'avanzata armata nelle regioni dell'Europa centro-orientale, invitandolo a concludere una pace con la Cristianità<sup>2</sup>. La risposta indignata di Guyuk fu che non si sarebbe mai sottomesso a nessuna autorità né spirituale né temporale. Ingiungeva, piuttosto, al Papa e ai principi della Cristianità di recarsi presso di lui per rendergli omaggio e mostrare sottomissione, perché le vittorie da lui ottenute erano il segno di un disegno divino. Giovanni da Pian del Carpine riprese la via del ritorno con un nulla di fatto giungendo a Lione il 18 novembre 1247. Lasciò un dettagliato resoconto del suo viaggio nella *Historia Mongolorum*<sup>3</sup>, documento di eccezionale interesse sia dal punto di vista storico che antropologico. Anche la missione del francescano William di Rubruck (1220–1293 ca), inviato al Gran Khan dei Mongoli da Luigi IX re di Francia nel 1253 insieme al confratello Bartolomeo da Cremona, si risolse in un nulla di fatto. Ricevuti da Mongku, quarto Gran Khan dell'impero mongolo, essi tornarono in Europa senza aver raggiunto la sperata alleanza tra cristiani e mongoli<sup>4</sup>.

Nel mezzo di questi sconvolgimenti socio-politici, la chiesa siro-orientale aveva subito una battuta d'arresto ma era riuscita a sopravvivere. L'eredità cristiana del periodo T'ang era stata preservata dagli Uighuri, popolazione mongola che aveva ricevuto la fede cristiana e la scrittura da missionari siro-orientali durante l'epoca T'ang, e dai Keraiti — tribù turco-mongola da cui era uscito Genghis Khan — convertiti verso il 1000 da alcuni mercanti siro-orientali. Con i due fratelli, Kublai Khan (1215–1294) in Cina e Hulegu (1217–1265) in Persia, figli di una principessa cristiana siro-orientale, i cristiani godettero

2. La missione affidata a Giovanni di Pian del Carpine s'inseriva in una più articolata strategia diplomatica di Innocenzo IV che già nel breve *Dei virtus* del 3 gennaio 1245 si era posto il problema del pericolo mongolo. Attraverso diverse ambascerie, il Pontefice intendeva tentare un contatto con quel popolo tanto pericoloso e ostile quanto sconosciuto ed estraneo rispetto agli abituali nemici dell'Occidente cristiano. Non casualmente durante il concilio lionese la «*saevitia Tartarorum*» fu considerata tra i cinque principali dolori che affliggevano la Chiesa.

3. Cfr. Iohanes de Plano Carpinis, *Historia Mongolorum quos nos Tartaros appellamus*, in *Sinica Franciscana*, a cura di A. van den Wyngaert, I, Ad Claras Aquas, pp. 27–130; Giovanni da Pian del Carpine, *Storia dei Mongoli*, (a cura di) P. Daffinà et al. (Spoleto, 1989).

4. Anche Guglielmo di Rubruk lasciò un resoconto dettagliato del suo viaggio l'*Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, Anno gratiae 1253 ad partes Orientales*. Per la traduzione italiana cfr. Guglielmo di Rubruck, *Viaggio in Mongolia-Itinerarium*. Testo latino a fronte, a cura di P. Chiesa (Milano: Mondadori, 2011).

di una certa benevolenza. Hulegu trattò favorevolmente il patriarca persiano e la comunità di Bagdad. Nel 1281, Marco, monaco di ascendenza uighur nato e cresciuto nella provincia dello Shaanxi, fu scelto come patriarca di Bagdad e posto a governare l'intera chiesa siro-orientale<sup>5</sup>. In Cina, Kublai Khan, divenuto Gran Khan nel 1259 e primo imperatore della dinastia Yuan (1271), scelse come consiglieri, medici e astronomi di corte numerosi cristiani siro-orientali ai quali concesse anche di costruire monasteri e chiese in alcune città. Attraverso i celebri mercanti della famiglia Polo, inoltre, inviò al Papa una lettera con la richiesta di inviare in Cina cento missionari e una lampada dell'Olio del Santo Sepolcro. Purtroppo i missionari richiesti da Kublai Khan giunsero in Cina solo dopo la sua morte. Ciononostante, quando l'inviato di Nicolò IV (p. 1288–1292), Giovanni da Montecorvino (1247–1328) giunse in Cina con alcuni compagni, fu accolto benevolmente dal nuovo Gran Khan, Temur Olgeitu (r. 1294–1307)<sup>6</sup>.

Successivamente, nel 1318, le prospettive di un'espansione missionaria tra i regni mongoli, indusse il nuovo pontefice Giovanni XXII (p. 1316–1344) a dividere l'Asia in due distretti missionari, uno per la Cina affidato ai Francescani, l'altro per l'ilkhanato di Persia affidato ai Domenicani. L'impero mongolo in Cina stava però avviandosi inesorabilmente al declino. Con la salita al trono, nel 1333, del tredicenne Toghun Temur, rivolte, tumulti, rivalità tra i capi mongoli, calamità naturali portarono l'impero al collasso e alla restaurazione di una dinastia cinese, i Ming (1368–1644). La «nuova» Cina si rivelò isolazionista, nazionalista e di stretta ortodossia confuciana. Gli «stranieri» che erano stati «protetti» dai Mongoli, fossero essi cristiani o musulmani, furono perseguitati e uccisi, distrutti i loro luoghi di culto. Il Cristianesimo, siro-orientale e latino, andò verso un drammatico declino al punto che la Cina perse la memoria della sua esistenza.

Quasi contemporaneamente, all'estremità occidentale dell'impero mongolo un'altra «nube nera» si era addensata sulle comunità cristiane. Nel 1295 era divenuto sovrano dell'ilkhanato di Persia, Ghazan (1271–1304), discendente di Genghis Khan, convertitosi all'Islam per ragioni politiche poco prima di ascendere al trono<sup>7</sup>. Fanatismo e cupidigia da parte dei suoi generali, soprattutto di Nawruz, portarono alla distruzione di chiese ad Arbela, Bagdad, Hamadan, Tabriz e Maragha<sup>8</sup>. La situazione peggiorò ulteriormente con

5. H. S. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, op. cit., 432.

6. Nel 1307 Papa Clemente V (p. 1305–1314) inviò altri sette frati francescani con l'incarico di consacrare arcivescovo di Kambaliq (Pechino) e Sommo Vescovo di tutta la Cina Giovanni da Montecorvino. Di questi sette frati, però, solamente tre giunsero a destinazione. Al loro arrivo a Kambaliq, avvenuto tra il 1309 e il 1313, essi consacrarono Giovanni vescovo e, a loro volta, furono nominati vescovi di Zayton dallo stesso Giovanni. Nel 1312 altri tre frati francescani furono inviati da Roma come vescovi suffraganei.

7. J. M. Fiey, «Chrétien Syriaques sous le Mongols», in *CSCO*, [362] Subsidia 44 (Louvain, 1975), 66–73.

8. J. P. Roux, *Histoire de l'Empire Mongol* (Paris: Fayard, 1993), 432.

il nuovo ilkhan Oljeitu (1304–1316) che nel 1307 ordinò al re cristiano della Georgia e al suo popolo di rinunciare alla fede cristiana e nel 1310 autorizzò il massacro dei cristiani di Arbela.

Il declino definitivo della chiesa asiatica si compì tuttavia di lì a poco, con la caduta, nel 1368, dell'impero mongolo-cinese e con l'ascesa al potere del turco Tamerlano (1336–1405) il quale guidò la seconda ondata di conquiste mongole di carattere vigorosamente musulmano e fortemente anti-cristiano. Tamerlano «spazzò il Continente con la “persecuzione” per porre fine a tutte le “persecuzioni”, un massacro totale che gli meritò il nome di “sterminatore”, e inflisse alla cristianità asiatica ciò che sembrò il suo colpo finale e fatale»<sup>9</sup>. Da quel «flagello» si salvarono le comunità di san Tommaso in India, forti ma isolate, fedeli custodi di un'antica tradizione giunta a noi soprattutto negli odierni stati del Kerala e del Tamil Nadu. In altre regioni dell'Asia e del Medio Oriente sopravvissero solo piccole comunità della diaspora.

## 2.2. *La missione nell'«età delle scoperte» (1492–1773)*

Con l'arrivo in India, nel 1498, delle prime navi portoghesi ebbe inizio la seconda fase del Cristianesimo latino in Asia. Le navi venivano da un'Europa in profondo mutamento socio-politico, economico e religioso. Il sistema feudale aveva progressivamente ceduto il passo alle nascenti monarchie assolute, spesso ispirate al «principio dello stato» di Macchiavelli che ignorava la religione o ne faceva una «ragion di stato».

Lo sviluppo delle scienze e le nuove esplorazioni geografiche che portarono alla scoperta del «nuovo Mondo» (1492), alla circumnavigazione dell'Africa (1497) e alla ripresa delle rotte commerciali marittime verso l'Asia misero in atto un vasto movimento di spedizioni commerciali, militari e anche missionarie, che posero la Chiesa di fronte a sfide inedite. Venuta meno la persuasione — ereditata dal Medioevo — che il Vangelo avesse già raggiunto tutto il mondo<sup>10</sup>, alla Chiesa d'Occidente, lacerata dallo scisma protestante, si presentava l'immane compito di annunciare il vangelo ai «nuovi» popoli dell'America e dell'Africa e di misurarsi con la complessità del mondo culturale e religioso dell'Asia, di cui, per altro, si era persa la memoria di una precedente evangelizzazione.

Nel suo sforzo di riforma, il Concilio di Trento (1545–1563) aveva favorito anche il rinnovamento degli Ordini religiosi più antichi e la fondazione di nuovi. Tra questi, la Compagnia di Gesù (Gesuiti), fondata da Ignazio di Loyola nel 1534, si distinse per lo

9. S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, op. cit., 504.

10. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 106, a. 4.

slancio e lo zelo missionario<sup>11</sup>.

Da parte loro, le emergenti potenze coloniali di Spagna e Portogallo si contendevano il monopolio delle terre appena scoperte avanzando pretese anche sull'opera missionaria. Fu stabilito il sistema del *Patronato regio* per il quale un sovrano regolava e organizzava l'evangelizzazione e la vita della Chiesa nelle terre scoperte, ottenendo in cambio favori e privilegi. Nel 1493, Papa Alessandro VI con la bolla *Inter coetera* riconobbe agli spagnoli il diritto di conquista e di evangelizzazione delle terre scoperte da Colombo<sup>12</sup>. Nel 1508, Giulio II, con la bolla *Universalis Ecclesiae regimen*, conferì al re del Portogallo, Ferdinando il Cattolico, amplissimi poteri giurisdizionali sulle chiese dei territori di missione<sup>13</sup>.

L'esercizio del *Patronato regio* impose ai religiosi che partivano per i territori di missione la previa autorizzazione di Spagna e Portogallo, vincolo che determinò la presenza nei possedimenti coloniali di personale missionario quasi esclusivamente proveniente dalla madrepatria. Gli elementi stranieri, soprattutto nei possedimenti portoghesi, venivano controllati, impediti negli spostamenti e, in qualche caso, rimandati a Goa o a Lisbona<sup>14</sup>. Sotto l'impulso di questa mentalità teocratica, gli obiettivi della conquista vennero a legarsi inestricabilmente tra loro: anettere le terre conquistate e incorporare nella chiesa cattolica le popolazioni battezzate.

In questi secoli così controversi per la missione, due metodi missionari vennero a contrapporsi sempre più drammaticamente: quello della *tabula rasa*, prevalso nelle Americhe<sup>15</sup>, e quello dell'«adattamento» messo in atto in Asia dai Gesuiti. Sebbene Francesco Saverio, pioniere e dissodatore delle missioni d'Oriente, all'inizio del suo apostolato, pur dando grande importanza alla traduzione come prima e fondamentale forma di «adat-

11. Fu in questo periodo che il termine «missione» cominciò ad essere usato nel senso attuale. Fino ad allora, la missione era intesa in senso teologico: il Padre manda il Figlio, il Padre e il Figlio mandano lo Spirito. I Gesuiti iniziarono a usare *missione* per indicare l'esecuzione di qualunque compito fosse stato loro richiesto dal Papa.

12. L'anno successivo tra il Re di Spagna e il re del Portogallo venne stipulato il trattato di Tordesillas che spartiva il mondo extra europeo in due sfere di influenza: le terre poste a ovest della linea di demarcazione spettavano alla Spagna, quelle a est ricadevano sotto il dominio del Portogallo.

13. Con questi privilegi, i sovrani iberici assunsero la piena autorità sulle Chiese dei territori di missione, ne divennero cioè «patroni»: designavano i vescovi, sceglievano i missionari, la cui partenza doveva avvenire da Lisbona o da Cadice, istituivano le diocesi e le parrocchie, stabilivano l'ammontare della dotazione economica dei vescovi, sottoponevano le bolle papali ai propri *placet*. Cfr. A. De Egana, *La teoria del regio Vicariato espanol en India*, Roma, 1958; V. Rodriguez Valencia, *El patronato regio de Indias y la Santa Sede in Santo Toribio de Mongrovejo (1591-1606)* (Roma, 1957); A. Fliche-V. Martin, *Storia della Chiesa*, vol. xviii/2 (Cinisello Balsamo, 1988), 278-81.

14. Cfr. F. Tosi (a cura), *Francesco Ingoli. Relazioni delle quattro parti del mondo* (Roma: Urbaniana University Press, 1999), ix.

15. Per la complessità di questi secoli e dei diversi metodi missionari, cfr. S. B. Bevans - R. P. Schroeder, *Teologia per la missione oggi*, op. cit., 286-300.

tamento», non si discostasse completamente dalla prospettiva della *tabula rasa* — giunto in Giappone (1549), cambiò atteggiamento<sup>16</sup>. I suoi successori, educati all'umanesimo rinascimentale che caratterizzava in quei secoli la formazione gesuita presso il Collegio Romano, si distinsero per un'illuminata attenzione agli usi e costumi delle popolazioni, opponendosi ai rudi metodi dei conquistatori e alla prospettiva da *tabula rasa* di altri missionari.

Autorevole promotore di questo «modo soave» fu Alessandro Valignano (1539–1606), il Visitatore generale delle missioni delle Indie Orientali, giunto in Asia nel 1574. Valignano, con il pieno appoggio del generale Everardo Mercuriano, cercò da subito di liberare la missione dal sistema del *Patronato* e dalla mentalità da *conquistador*. Selezione e preparò un gruppo di quarantun gesuiti che impegnò nelle diverse missioni d'Asia. A cominciare dal Giappone, il Valignano diede un decisivo impulso a questo metodo innovativo in tutte le missioni della Compagnia<sup>17</sup>: in Cina, attraverso l'opera di Michele Ruggeri (1543–1607) e soprattutto Matteo Ricci (1552–1610), in India con Roberto De Nobili (1577–1656) e, nel Tonchino, con Alexandre De Rhodes (1591–1660) che a lui e ai suoi metodi si ispirarono.

Studiare in modo approfondito la lingua, i costumi, la religione, la politica dei vari Paesi; tradurre la Scrittura, il catechismo e le preghiere nelle varie lingue; preparare e accettare al sacerdozio i cristiani locali; adattare lo stile della missione e della chiesa dal punto di vista dell'architettura, del vestiario, della dieta e delle forme sociali alle esigenze dei vari Paesi, erano gli elementi essenziali del «metodo soave».

Approfitando, intanto, delle agenzie portoghesi, anche altri missionari, domenicani e francescani, arrivarono nelle missioni d'Oriente, ma, intralciati dalle divisioni della società indiana, molti di essi cercarono di attuare in India una versione portoghese del Cristianesimo<sup>18</sup> acuendo ulteriormente la contrapposizione tra i diversi metodi missio-

16. Francesco Saverio nelle sue lettere riserva molti apprezzamenti al popolo giapponese: «Del Giappone, per l'esperienza che abbiamo del Paese, vi faccio sapere ciò che di esso abbiamo compreso: anzitutto la gente con cui finora abbiamo conversato è la migliore che finora sia stata scoperta, e mi sembra che fra le gente pagana non se ne troverà un'altra che sia superiore ai giapponesi» in: Francesco Saverio, *Dalle Terre dove sorge il sole. Lettere e Documenti dall'Oriente 1535–1552* (Roma: Città Nuova, 1991), 322.

17. È celebre il suo Cerimoniale per i Missionari del Giappone scritto in lingua portoghese nel 1581 con il titolo *Avertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao*, «il più decisivo e il più ingegnoso di tutti i tentativi di adattare l'attività dei Missionari della Compagnia di Gesù nella primitiva Chiesa giapponese alle abitudini di vita del Paese», Cfr. J. F. Shütte, *Il cerimoniale per i Missionari del Giappone* (Roma: Storia e Letteratura, 1946), 3.

18. Nel 1599, l'arcivescovo di Goa, Alexeu de Jesu de Meneses, o.s.a., convocò il sinodo di Diamper (attuale Udayamperoor, India del sud) per stabilire la formale riunificazione dei «cristiani di San Tommaso», i siro-orientali da secoli presenti in India, con la Chiesa latina rappresentata dagli occupanti portoghesi, ma la forzata latinizzazione provocò non pochi problemi e defezioni.

nari. Quando, nel 1577, il gesuita Roberto de Nobili giunse nella missione del Maduré e decise di vivere come un *sannyasi* dedicandosi allo studio del sanscrito e dei libri sacri dell'India, fu dall'interno della chiesa che venne denunciato come «convertito al paganesimo»<sup>19</sup>. Si allargò, così, l'aspra controversia scoppiata nella missione della Cina dove Matteo Ricci aveva non solo adottato lo stile di vita dei «letterati» facendosi «cinese con i cinesi», ma aveva riconosciuto la legittimità dei riti tradizionali confuciani, e per parlare del Dio cristiano aveva assunto il termine cinese *T'ien-tchou*, «Signore del cielo»<sup>20</sup>.

La controversia, che coinvolse non solo i diversi ordini missionari presenti in Asia ma anche pensatori e filosofi della Sorbona di Parigi, *Propaganda Fide* e i dicasteri romani, durò secoli divenendo tristemente famosa come «controversia dei riti cinesi».

La resistenza al metodo «adattivo» dei Gesuiti nasceva da un diverso approccio missionario, da rivalità tra gli ordini missionari, da nazionalismi e da interessi coloniali, ma era soprattutto espressione del momento storico e culturale che l'Europa, segnata dalle controversie teologiche della Riforma, dalla contrapposizione tra giansenisti e gesuiti, tra apologeti cristiani e deisti illuministi stava attraversando. Furono, infatti, queste controversie interne che occultarono una parte importante dei veri problemi della missione e ne impedirono una serena soluzione<sup>21</sup>.

In questa situazione gravida di tensioni, la Santa Sede, già a partire dalla metà del XVI secolo<sup>22</sup>, aveva cercato di assumere la responsabilità diretta della missione per affrancarla, sia dall'ipoteca coloniale, sia dal particolarismo degli ordini missionari. Processo complesso che culminò con l'istituzione, nel 1622, della Congregazione *de Propaganda Fide*<sup>23</sup>, i cui compiti si profilarono subito irti di difficoltà.

Il primitivo piano missionario di *Propaganda Fide*, deducibile dai tre memoriali redatti rispettivamente nel 1625, 1628, 1644 da Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione, si articolava in tre punti: a) stabilire il controllo e la direzione dell'attività

19. J. Ries, *I cristiani e le religioni*, op. cit., 351–52.

20. Cfr. M. Ricci, *Il vero significato del «Signore del cielo»*, tr. e note di A. Chiricosta (Roma: Urbaniana University Press, 2006).

21. Vari furono i fattori che entrarono nella controversia. A livello di giurisdizione, i portoghesi si opponevano ai francesi, il sistema del patronato a *Propaganda Fide*, i gesuiti all'istituto delle Missioni Estere di Parigi. Dal punto di vista di teologia della missione, i gesuiti aderivano alla teologia del probabilismo che, influenzata dal Rinascimento e dall'Umanesimo, aveva un atteggiamento positivo verso la natura e la cultura umana, mentre la corrente avversa si appoggiava ad una teologia giansenista che aveva un atteggiamento più negativo verso la natura e la cultura umana.

22. Il Concilio di Trento (1545 al 1563) aveva ignorato il problema missionario in quanto esulava dalla sua prospettiva antiprotestantica, ma nel 1568, Pio V istituì una commissione cardinalizia per la predicazione del vangelo ai pagani.

23. La Congregazione *de Propaganda Fide* fu stabilita da Gregorio xv il 22 giugno 1622 con la bolla *Inscrutabili*.

missionaria a Roma, svincolando le missioni dal legame con il potere politico e affrancandole dall'ipoteca coloniale; b) costituire un clero e una gerarchia autoctoni; c) favorire la conversione dei popoli non cristiani nel rispetto delle tradizioni e consuetudini locali<sup>24</sup>. Questo programma fu tradotto in una serie d'iniziative che miravano soprattutto alla formazione dei missionari e allo studio delle società extra europee<sup>25</sup>.

Nel 1659, inoltre, *Propaganda Fide* pubblicò un importante documento in favore dell'adattamento e dell'indigenizzazione della chiesa, *l'Istruzione ai Vicari Apostolici del Tonchino e della Cocincina*, con cui esortava i missionari al rispetto delle «maniere, i costumi e gli usi» dei popoli a cui sono inviati:

Non compite nessun sforzo, non usate alcun mezzo di persuasione per indurre quei popoli a mutare i loro riti, le loro consuetudini e i loro costumi, a meno che non siano apertamente contrari alla religione e ai buoni costumi. Cosa c'è infatti di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede, che non respinge né lede i riti e le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli.<sup>26</sup>

L'inasprimento della controversia e la condanna dei riti da parte di Clemente XI, nel 1710 e 1715, e soprattutto di Benedetto XIV, nel 1742, pose però drasticamente fine alla questione e al metodo dell'«adattamento»<sup>27</sup>. In conseguenza di ciò, la missione in Asia, particolarmente in Cina, subì un duro colpo, soprattutto a seguito della soppressione della Compagnia di Gesù avvenuta nel 1773.

### 2.3. La missione dal sec. XVIII ai nostri giorni

Il declino missionario che derivò continuò fino all'inizio del XIX secolo anche a causa della Rivoluzione francese (1789) e delle guerre napoleoniche che limitarono pesantemente l'azione della chiesa cattolica<sup>28</sup>. I primi segni di rinnovamento si ebbero con la restaurazione della Compagnia di Gesù nel 1814, la ricostituzione di *Propaganda Fide* nel 1817, la

24. F. Tosi (a cura), *Francesco Ingoli. Relazioni delle quattro parti del mondo*, op. cit., xii-xvii.

25. Un decreto del 16 ottobre 1623 sottolineava l'importanza dello studio delle lingue. Nel 1626 fu creata una tipografia poliglotta in cui si stampavano grammatiche, dizionari, catechismi in varie lingue utili alle missioni. Nel 1627 fu creato il Collegio Urbano *de Propaganda Fide* per la preparazione di giovani provenienti dalle terre di missione.

26. Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Collectanea*, 1907, 10/300: 103.

27. Benedetto XIV con le costituzioni *Ex quo singulari* (11 luglio 1742) e *Omnium sollicitudinum* (12 settembre 1744) condannò in maniera definitiva i «riti cinesi» e i «riti malabarici».

28. La persecuzione della chiesa cattolica, incominciata con la rivoluzione francese, continuò sotto Napoleone. *Propaganda Fide* fu costretta a trasferirsi in Francia e i Papi, Pio VI e Pio VII furono sottoposti a varie vessazioni.

vigorosa azione missionaria di Papa Gregorio XVI (1831–1846)<sup>29</sup> e dei suoi successori. Questo risveglio missionario, sostenuto dalla sorprendente crescita di nuove congregazioni e istituzioni dedicate alla missione, coincise però con l'espansione coloniale delle potenze europee. Se fino al 1870, i missionari partivano alla volta di terre sconosciute senza aver l'appoggio dei loro governi, alla fine del secolo gli imperialismi europei, sotto la spinta della rivoluzione industriale, si suddivisero il mondo in zone di influenza introducendo i propri missionari nelle colonie conquistate.

Per quanto riguarda l'Asia, e in particolare la Cina, gli inglesi prima, altre potenze coloniali poi, forzarono la Cina ad aprire le frontiere ai loro prodotti. Con le «guerre dell'oppio» (1839–1842; 1856–1860) imposero definitivamente la loro supremazia obbligando Pechino a sottoscrivere i cosiddetti «Trattati ineguali». Tra le clausole previste dai Trattati vi era l'autorizzazione ai missionari stranieri di dimorare ed esercitare la loro attività in Cina. Questo fatto favorì una nuova ondata missionaria, sia tra i cattolici che tra i protestanti, ma contribuì anche a bollare la presenza cristiana come «straniera» e «serva dell'imperialismo».

Nonostante i missionari operassero in modo diverso da mercanti e ambasciatori e con la loro attività di annuncio del Vangelo e di promozione umana (fondazione di orfanotrofi e scuole, ospedali e dispensari, università e progetti agricoli) contribuissero al processo di sviluppo del Paese, rimaneva vivo il pregiudizio che li voleva complici delle potenze straniere e, in definitiva, ostili al popolo cinese. L'apice di questa ostilità si ebbe con la rivolta dei Boxer, nel 1900<sup>30</sup>, durante la quale furono massacrati 30.000 fedeli, numerosi missionari e distrutte varie chiese. Purtroppo la reazione delle otto potenze coalizzate straniere (Germania, Austria, Francia, Italia, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti e Giappone) non fu meno crudele.

La situazione cinese rappresentò un caso limite, ma non isolato, nella complessa geografia coloniale del secolo ed ebbe profonde ripercussioni anche sull'attività missionaria sempre più condizionata dal protettorato francese:<sup>31</sup>

A dispetto degli sforzi profusi dai missionari sui campi del loro apostolato, la collusione

---

29. R. Maloney, *Mission directives of Pope Gregory XVI (1831–1846): His Contribution to the Revival of Catholic Missions in the 19th Century* (Roma: Università san Tommaso, 1959).

30. A. Luca, *Nella Cina dei boxers: la prima missione saveriana (1899–1901)* (Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1964); D. Preston, *The Boxer Rebellion* (New York: Berkley Books, 2000).

31. Tra gli anni 1881–1886, 1916–1917, la Santa Sede aveva fatto importanti passi per stabilire rapporti diretti con il governo di Pechino, senza dover passare attraverso il Protettorato francese, tentativi a cui la Francia si oppose. Dal 1922 la presenza a Pechino di mons. Costantini come «delegato interno» del Papa presso la chiesa cinese rappresentò un primo importante passo per evitare la sudditanza francese.

delle strutture ecclesiastiche con le potenze politiche, voluta o subita, fu nefasta alla causa del vangelo e in contraddizione con il suo spirito.<sup>32</sup>

La necessità di un totale affrancamento della missione dall'ipoteca coloniale e di una decisiva svolta metodologica divenne improrogabile. In tal senso si erano già espressi personaggi di primo piano della grande tradizione delle missioni in Estremo Oriente, quali P. J. Gabet<sup>33</sup> (1808–1853), missionario lazzarista in Cina e in Tibet, P. Luquet, (1810–1858), missionario delle Missioni Estere di Paris in India e poi vescovo, e autorevoli documenti quali, l'Istruzione *Neminem profecto* di *Propaganda Fide* (1845) e la Lettera apostolica di Leone XIII, *Ad Extremis Orientis oras* (1893)<sup>34</sup>. Decisiva fu anche l'opera di P. Vincenzo Lebbe (1877–1940), missionario lazzarista in Cina dal 1901 al 1940, di P. Paolo Manna (1872–1952), superiore Generale del Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME), e soprattutto del delegato apostolico a Pechino, mons. Celso Costantini (1876–1958).

P. Manna, in particolare, non aveva risparmiato una critica rigorosa e puntuale al «metodo missionario moderno». Nelle sue *Osservazioni*, purtroppo rimaste inedite per quasi cinquant'anni<sup>35</sup>, dichiarava:

Dovrebbe essere nostro studio il cattolicesimo indigeno in ogni paese, e, come l'abbiamo reso latino in Occidente, così facciamo che sia cinese in Cina, giapponese in Giappone, africano in Africa. Oggi a far penetrare la fede fra i popoli lontani importa un certo lavoro innaturale di snazionalizzazione dei popoli cosa in nessun luogo voluta dal Signore. Pretendiamo che questi popoli debbano abbracciare il Vangelo, non solo per opera di ministri forestieri, ma attraverso riti, architettura, musica, ecc. per essi così strani, come sarebbe strano per noi, se fossimo ancora pagani, riceverlo in lingua e forme cinesi dalla Cina. Non dico poi quanto questo benedetto Vangelo sia stato reso a tanti popoli ancora più sospetto nel vederlo non di rado presentarsi ad esso e protetto da nazioni cosiddette ma in realtà sfruttatrici e tiranne. Oh, quanti fallimenti, quante persecuzioni che attribuiamo alla cattiveria dei pagani, sono invece da attribuirsi allo sbagliato metodo della moderna evangelizzazione! M'avvedo bene di fare affermazioni estremamente gravi, e Dio voglia che mi sbagli. Ma mi domando ancora: per le vie per le quali ci siamo messi, si otterrà di condurre a nostro Signore i popoli ancora pagani? Se io studio queste vie le trovo senza sbocco. Siamo a dei punti morti. Islamismo, Buddismo, Induismo, Shintoismo, per non citare che alcune delle grandi religioni di masse — se le consideriamo in blocco

32. E. Ducornet, *La Chiesa e la Cina* (Milano: Jaka Book, 2008), 39.

33. J. Gabet, «Rapports sur la Mission en Tartarie, Mongolie, Tibet», 1842, 1847, *Annales de la propagation de la foi*, vol. 19, 1847; vol. 20, 1848.

34. La lettera apostolica era diretta all'episcopato dell'India e auspicava la promozione del clero indigeno. L'anno successivo, nel 1894, Leone XIII fece coniare una speciale medaglia in occasione della inaugurazione del seminario di Kandy con la scritta: «*Filii tui, India, administri tibi salutis*».

35. Scritte nel 1929, ma rimaste inedite fino al 1977, le *Osservazioni* di P. Manna furono riprese per la prima volta da Giuseppe Buono in: *Una voce per la Chiesa. L'Inedito di P. Paolo Manna: Osservazioni sul metodo moderno di evangelizzazione del 1929* (Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1977). Furono poi riproposte da G. Butturini, *Le missioni cattoliche in Cina tra le due guerre mondiali* (Bologna: Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 1998).

— sono state più scosse dagli insegnamenti della scuola moderna che dalla predicazione del Vangelo... Occidentalismo, finanziamento, protettorato ed alleanze con i governi sono tre catene che tengono prigioniera la fede e le impediscono larghi voli... Quanto è evidente che la via che segue l'apostolato è una via chiusa, che conduce inesorabilmente a posizioni stagnanti, a punti fermi, dove invece tutto dovrebbe essere progresso spontaneo, naturale, indefinito<sup>36</sup>.

L'appassionata e sofferta analisi di p. Manna era nata sul campo, a contatto con la realtà asiatica che gli aveva permesso di cogliere in profondità la vera «piaga» missionaria del momento, quella metodologica, viziata in radice dal «pregiudizio culturale»<sup>37</sup> europeo che rivendicava una pretesa superiorità culturale e religiosa su tutte le culture extraeuropee. Fu questo «pregiudizio» ad impedire una vera interazione con i diversi mondi culturali e religiosi del continente, facendo sì che la missione cristiana fosse avvertita come un corpo estraneo.

Un primo significativo segno di cambiamento venne dalle due encicliche missionarie del Novecento, la *Maximum Illud*<sup>38</sup> di Benedetto xv e la *Rerum Ecclesiae*<sup>39</sup> di Pio xi con le quali i Pontefici chiedevano il definitivo superamento del particolarismo degli istituti missionari e la fattiva promozione del clero locale. A conferma di queste direttive, il 26 ottobre 1926 nella basilica di San Pietro vi fu la consacrazione dei primi sei vescovi cinesi seguita, di lì a poco, dalla nomina dei primi vescovi giapponesi e di altri vescovi asiatici.

Negli anni '30, poi, grazie all'opera preziosa e illuminata di personaggi d'eccezione, quali, Paolo Marella, Delegato apostolico in Giappone (1933–1948), successivamente Presidente del Segretariato per i non cristiani (1964–1973); Pietro Fumasoni Biondi, Delegato apostolico in Giappone (1919–1921), successivamente *Prefetto di Propaganda Fide* (1933–1960), Celso Costantini, già Delegato e Amministratore Apostolico in Cina (1922–1933), poi Segretario di *Propaganda Fide* (1935–1953); la missione in Asia conobbe finalmente una nuova fase.

Il 26 maggio 1936, *Propaganda Fide* permise ai cattolici giapponesi di partecipare ad alcuni riti shintoisti, considerati espressione di riverenza verso il Paese, l'imperatore e gli antenati. L'8 dicembre 1939 Pio xii riconobbe la liceità dei riti cinesi e abrogò il giuramento imposto da Benedetto xiv. Il vero cambiamento di paradigma, tuttavia, si ebbe con il Concilio Vaticano II. Sia il Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, sia la Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra Aetate*,

36. P. Manna, «Osservazioni sul metodo moderno di evangelizzazione» in G. Butturini, *Le missioni cattoliche*, op. cit., 92–96.

37. C. V. Vanzin, «Evangelizzazione delle culture», in *Fede e Civiltà* 1964/6: 17.

38. Benedetto xv, Lettera Enciclica *Maximum Illud*, 30 novembre 1919.

39. Pio xi, Lettera Enciclica, *Rerum Ecclesiae*, 28 febbraio 1926.

aprirono nuovi orizzonti alla missione. Rivolgendosi all'intera umanità non in termini di «credenti o non credenti» ma sulla base della comune umanità, il Concilio riconosceva nelle tradizioni culturali e religiose dei popoli «elementi di verità e di grazia» (AG 9), «semi del Verbo» (AG 11), «cose vere e sante» (NA 2), raccordandosi alla ricca tradizione dei Padri della Chiesa e alla corrente di pensiero rinascimentale che aveva guidato i Gesuiti del XVI secolo nel controverso processo di «adattamento».

Negli anni post-conciliari, l'esortazione alla pratica del dialogo con le tradizioni culturali e religiose dei popoli trovò in Asia un'eco profonda soprattutto dopo che la Federazione degli Episcopati Asiatici, nella prima Assemblea plenaria del 1974, presentò il triplice dialogo della Chiesa, con le culture, con le religioni e con i poveri, come priorità dell'evangelizzazione nel Continente<sup>40</sup>. Da allora, in India, nel Sud-est asiatico, in Sri Lanka, in Giappone, nelle Filippine, e in altri Paesi, sono state messe in atto significative esperienze di adattamento culturale e di dialogo interreligioso, sia a livello di dialogo della vita, che delle opere, degli scambi teologici e dell'esperienza religiosa. Nonostante ciò, molto ancora resta da fare per favorire l'incontro tra il Vangelo e le tradizioni culturali/religiose del Continente e per educare a una mentalità di dialogo che, finalmente libera da pregiudizi reciproci, sia capace di sanare le ferite del passato e aprire nuovi orizzonti per il futuro.

### Alcune riflessioni

La complessità del contesto etnico, culturale, religioso e politico emerso da questo pur breve *excursus* storico, ci permette di contestualizzare le diverse fasi della missione cristiana nel continente asiatico evitando luoghi comuni e letture parziali. Imputare, come spesso accade, l'apparente «insuccesso» del Cristianesimo in Asia primariamente o quasi esclusivamente a un suo mancato «adattamento» alle culture locali, a un'insufficiente considerazione delle sue tradizioni religiose o a una carente inculturazione è perlomeno semplicistico. Le ragioni di tale «insuccesso» sono molto più complesse e uno sguardo disincantato all'Asia di oggi così lacerata da contrapposizioni, fondamentalismi culturali, religiosi e ideologici lo confermano.

I venti secoli di storia hanno mostrato come la *Traditio evangelii* nel Continente sia avvenuta in tempi, congiunture socio politiche, contesti culturali e religiosi molto diversi,

40. Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche, «L'evangelizzazione dell'Asia oggi». Prima Assemblea Plenaria, Taipei, 27 aprile 1974 in D. Colombo (a cura), *Enchiridion. Documenti della Chiesa in Asia, 1970-1995* (Bologna: Editrice Missionaria Italiana), 60-71.

con metodologie missionarie diverse e con esiti molto diversi. Il grande impegno missionario della chiesa siro-orientale, caratterizzato da un faticoso processo di assimilazione e assunzione critica di numerosi elementi culturali, artistici e religiosi, ha dato prova di essere fecondo là dove ha incontrato «realità osmotiche» aperte all'incontro, al discernimento critico, alla mutua fecondazione. Ha apparentemente fallito in quei contesti e momenti storici in cui una particolare cultura religiosa, asservita a fini politici o egemonici, come lo Zoroastrismo nella Persia sasanide, il Buddhismo nella Cina del tardo periodo T'ang, il Confucianesimo nella Cina dei Ming, l'Islam di Ghazan, Oljetu e soprattutto di Tamerlano nelle regioni asiatiche, fu usata come strumento di repressione e di persecuzione delle altre realtà culturali e religiose.

Analoghe considerazioni si possono fare circa l'opera missionaria dei Gesuiti dei secoli XVI-XVIII e il «fallimento» del «metodo dell'adattamento» da essi adottato, sebbene, in questo caso, i termini del problema vadano invertiti. Sappiamo, infatti, come gli ostacoli all'approccio «adattivo» dei Gesuiti<sup>41</sup> vennero dall'«interno», da missionari che non condividevano la linea gesuita, da un'Europa divisa dalle controversie teologiche della Riforma e dal contrasto tra teologi e deisti su problemi cruciali quali il ruolo della natura e della grazia nella giustificazione, la possibilità di una religione naturale, l'urgenza della salvezza dei non cristiani. Furono queste controversie a favorire quella cosiddetta «mistica politica della vera religione»<sup>42</sup> che, rivendicando la superiorità civilizzatrice della «vera religione», condizionò l'opera missionaria non già nella linea dell'*Istruzione* di Propaganda Fide del 1659 che esortava al rispetto degli usi e dei costumi dei popoli, bensì in quella che, nel 1742, portò al divieto definitivo dei riti cinesi. Questa presunta «superiorità» pesò sui popoli dell'Asia in modo non meno drammatico con la ripresa, nel XIX secolo, dell'espansione coloniale europea che condizionò pesantemente la missione moderna caratterizzata da un imbarazzante eurocentrismo. Come abbiamo visto, il mutamento di paradigma venne dal Vaticano II che, riconoscendo nelle tradizioni dei popoli «preziosi elementi religiosi e umani» (GS 92), ha esortato al dialogo e incoraggiato il processo d'inculturazione del Cristianesimo nei vari contesti culturali.

Uno sguardo realista all'intero Continente asiatico mostra, tuttavia, come esso sia, oggi più che mai lacerato da conflitti, contrapposizioni, fondamentalismi culturali, religiosi e politici, a loro volta generatori di discriminazioni, persecuzioni e pulizie etni-

41. Per una visione d'insieme delle problematiche connesse, cfr. G. Criveller, «La controversia dei riti cinesi», in *I Quaderni del museo* (Milano: PIME, 2012), 5-38.

42. B. Plongeron, «Imperatores et piscatores devant l'Asie au XVIII siècle», in G. Duboscq, A. Latreille, *Les réveils missionnaire en France du Moyen Age à nos jours (XII-XX siècle)* (Paris: Beauchesne, 1984), 145-190.

che perpetrate in nome di specifiche identità culturali e religiose o di ideologie politiche. Questi conflitti rendono difficile, e spesso impossibile, non solo il dialogo e l'annuncio evangelico, ma anche quella sana e necessaria interazione culturale senza la quale non vi è crescita e progresso delle società.

Nell'attuale scenario, appare reale il rischio che il variegato mosaico culturale e religioso asiatico — anche a causa della monocultura postmoderna del web che va imponendosi ovunque — si frantumi ulteriormente in settarismi monolitici di autodifesa e di mutua esclusione dimenticando che «la storicità di una cultura significa la sua capacità di progredire e questo dipende dalla sua capacità di essere aperta e di trasformarsi attraverso l'incontro»<sup>43</sup>. In questo difficile processo dagli esiti non scontati, la missione in Asia è chiamata, ancora una volta, ad esercitare un benefico «effetto catalitico» elevando, fecondando, purificando con l'annuncio del Vangelo le culture con cui viene in contatto, lasciandosi a sua volta interpellare dal loro ricco patrimonio.

Il Vaticano II, rivisitando il rapporto Vangelo/culture ha parlato di «incarnazione», «inserzione», «radicamento», «*plantatio*». In modo specifico, la *Sacrosantum Concilium* ha parlato di *aptationes* (GS 37–40) della liturgia in conformità all'indole e alle tradizioni dei vari popoli e la *Gaudium et spes* di «*acomodata praedicatio*» (GS 44) come legge di ogni evangelizzazione.

Paolo VI, invece, conscio della complessità dell'azione evangelizzatrice, nella *Evangelii Nuntiandi* richiamò con particolare urgenza la «evangelizzazione delle culture», una evangelizzazione, cioè, che va in profondità e giunge fino alle radici di ciascuna cultura, per trasformarla, purificarla, convertirla ed elevarla dal di dentro (EN 20), sconvolgendo, all'occorrenza «criteri di giudizio» e «modelli di vita», ma anche favorendo nuove interazioni nella crescita comune verso valori universali, nel rispetto di un legittimo e doveroso pluralismo. Con Giovanni Paolo II il tema «cultura», nel suo significato umanistico, antropologico e multiculturale, assunse una nuova centralità. Nei suoi interventi sul tema, accanto all'espressione «evangelizzazione delle culture»<sup>44</sup>, apparve ben presto anche il neologismo «inculturazione»<sup>45</sup> divenuto via via preminente<sup>46</sup>. Di fatto, fu questo neologismo

43. J. Ratzinger, «Cristo, la fede e la sfida delle culture», op. cit., 148.

44. Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura*, 12 gennaio 1990; *Esortazione Apostolica post-sinodale, Pastores dabo vobis*, 25 marzo, 1993; *Lettera Apostolica, Inde a Pontificatus*, 25 Marzo, 1993; *Discorso all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura*, 18 marzo 1994; *Discorso ai Partecipanti All'assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura*, 14 marzo, 1997.

45. A livello di documenti pontifici, il termine «inculturazione» è stato usato per la prima volta nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979, n. 53. Cfr. anche Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Pontificia Commissione Biblica*, 26 aprile 1979.

46. L'inculturazione intesa come, «incarnazione della Chiesa», «condivisione con la vita reale di un popo-

— considerato la naturale «consacrazione» della «*accomodata praedicatio*» di GS 53 — a prevalere, mettendo in secondo piano quello di «evangelizzazione delle culture», la cui intuizione e novità avrebbe meritato più attenzione, sia da parte della riflessione teologica e missiologica, sia da parte della prassi missionaria. Certamente, «inculturazione» e «evangelizzazione delle culture» non si escludono, ma neppure sono sinonimi.

L'inculturazione è un processo che s'inscrive nel tempo e che presuppone l'esplicito annuncio del Vangelo, o, in altri termini, l'«evangelizzazione delle culture», perché «la fede cristiana è un nuovo inizio, e non semplicemente la nuova variante culturale di una struttura religiosa sempre in via di svolgimento»<sup>47</sup>.

A sua volta, l'«evangelizzazione delle culture» deve condurre alla «inculturazione» come a frutto maturo dell'incontro Vangelo/culture. Non si tratta, perciò, di contrapporre l'una all'altra, bensì di coglierne il nesso profondo e la diversa funzione, senza dimenticare che l'evangelizzazione è «realtà ricca, complessa e dinamica» (EN 17). Rilevante a questo proposito è la posizione di Benedetto XVI, il quale, già da Cardinale, contestò il concetto di «inculturazione» proponendo quello di «interculturalità» ritenuto intrinseco «alla forma originaria del Cristianesimo»<sup>48</sup>:

Non dovremmo più parlare di «inculturazione», ma d'incontro di culture o «inter-culturalità»... Infatti, l'inculturazione presume che la fede, liberata dalla cultura, sia trapiantata in un'altra cultura religiosamente indifferente, dove due soggetti, sconosciuti l'uno all'altro, si incontrano e si fondono. Ma questo modo di concepire l'incontro della fede con le culture è anzitutto artificiale e irrealistico, perché, con l'eccezione della civiltà moderna tecnologica, non esiste una fede senza cultura o una cultura senza fede... Se è vero che le culture sono potenzialmente universali e aperte l'una all'altra, l'inter-culturalità può portare a una fioritura di nuove forme<sup>49</sup>.

L'enfasi posta sulla dimensione culturale del fatto religioso ha permesso a Benedetto XVI di far risaltare le profonde differenze fra la tradizione culturale nata dal Cristianesimo e la deriva secolarizzata dell'attuale cultura occidentale, di denunciare con forza la crisi morale in cui versa la civiltà occidentale e di affrontare temi centrali per l'oggi, come la dignità dell'essere umano e la libertà religiosa<sup>50</sup>. Per Benedetto XVI inoltre, proprio la crisi morale che travaglia la civiltà occidentale sarebbe la principale causa di conflitto con il

lo», impegno a «indigenizzare» le forme di preghiera, ecc. è stata più volte ribadita dalle Assemblee Generali della Federazione degli Episcopati Asiatici, a partire dal 1974.

47. J. Ratzinger, «Cristo, la fede e la sfida delle culture», op. cit., 157–158.

48. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo* (Siena: Cantagalli, 2003), 89.

49. J. Ratzinger, «Cristo, la fede e la sfida delle culture», op. cit., 149.

50. Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno, 2009, n. 26. 56; *Messaggio in occasione della Giornata di studio sul tema «Culture e Religioni in dialogo»*, 3 dicembre 2008.

mondo musulmano.<sup>51</sup>

Analogamente, Papa Francesco, nella *Evangelium gaudii*<sup>52</sup>, identifica nella globalizzazione indiscriminata e nella secolarizzazione rampante, imposte da culture «economicamente sviluppate ma eticamente indebolite», la causa dell' «accelerato deterioramento delle radici culturali» (EG 62) dei popoli. Ciò rende «imperioso il bisogno di evangelizzare le culture per inculturare il Vangelo» (EG 69), sia nei Paesi di tradizione cristiana sia nei Paesi di altre tradizioni religiose o profondamente secolarizzati. Il rapporto Vangelo/culture, infatti, è oggi sottoposto a nuove sfide non solo in Asia, ma in tutti i Continenti, ovunque il conflitto tra il «pensiero unico» e il sano pluralismo culturale rischi di provocare il temuto «scontro di civiltà». Ecco perché in questo «oggi» della storia, «imperioso» risuona per la Chiesa il monito di Paolo: «Guai a me se non evangelizzo» (1Cor 9,16). È alla Chiesa, infatti, che spetta annunciare con rinnovata *parresia* evangelica il Signore Gesù come Colui che «è venuto non ad abolire ma a portare compimento» (Mt 5,17) l'attesa e l'eredità di tutte le genti; è alla Chiesa che spetta «preparare» il giorno in cui tutti i popoli, portando in dono la «propria magnificenza» (Ap 21,24), insieme loderanno Dio e insieme lo serviranno appoggiandosi «spalla a spalla» (Sof 3,9)<sup>53</sup>.

*La prima parte di questo articolo  
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 11/2: 83-95*

51. Benedetto XVI, P. Seewald, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nel XXI secolo* (Roma: Edizioni S. Paolo, 2005).

52. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre, 2014.

53. Maria De Giorgi is a Xaverian Missionary Sister of Mary, Associate Professor 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.

# SCCs/BECs Living with People of Different Faiths and Beliefs

Keynote Address—VII AsIPA General Assembly

---

WILLIAM LAROUSSE

Let me begin by expressing my understanding of a keynote address. A keynote address is an opening address to a conference, a seminar or an assembly. I think that is where the idea of key comes in. It is like a key that opens a door. So it is some notes that act like a key to open a topic that will be explored. The topic will be explored in many ways over a few days, so the keynote address is not a complete all comprehensive final word on a topic but an opening introduction to the further exploration of that topic. So I do not plan to say everything, not could I say everything, but just to offer some thoughts to open our exploration of the topic of our Catholic Basic Ecclesial Communities (BECs) living with people of different faiths and beliefs.

There are two aspects of the topic of living with peoples of different faiths and beliefs. One is—how can we be open to respect, understand and learn from these people of different faiths and beliefs who are our neighbors and the second is—how can we bear Christian witness to these people. The key here is to understand how the Church understands other faiths and beliefs and our relation to them.

The topic of BECs living with people of different faiths and beliefs is well chosen and it is well worded. The focus is living with people who are of other religious traditions. It is our relationship to people of other religions.

This is an excellent topic at this time because the last day of this assembly is October 28, 2015. That day will be the fiftieth anniversary of the *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions (Nostra Aetate, NA)*. October 28, 1965 this declaration was proclaimed by Pope Paul VI. It is this declaration that launched the Church in a new way into seeking out relationships with people of other religions.

The Church, therefore, exhorts her sons, that through dialogue and collaboration with the followers of other religions, carried out with prudence and love and in witness to the Christian faith and life, they recognize, preserve and promote the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values found among these men (NA, 2).

Our exploration of BECS living with people of different faiths and beliefs is a type of celebration of this anniversary.

This relationship with people of other religious traditions, or interreligious relationships has been called *interreligious dialogue*. This is our standard Catholic terminology. However, at times the word *dialogue* has been open to misunderstanding. That is why I said that the topic is well worded since it emphasizes being with and positively interacting with people of other religions. Perhaps it will be helpful for us that when we hear *interreligious dialogue*, we think of *interreligious relationships*.

In order to offer some ideas on this, I will use our Church documents. This will give us a common basis and understanding for our days together. The use of these documents will also allow us to refer to them in the future. These documents can be used for study and reflection in our BECS.<sup>1</sup> I assume that much of what I will say you have heard already but I hope to help us, through these Church documents, open the door to a deeper understanding of interreligious dialogue.

To explore the understanding of interreligious dialogue will help us to better understand how we can be open to respect, understand and learn from these people of different faiths and beliefs who are our neighbors and how can we bear Christian witness to these people. These are two sides of the same coin. Pope Francis has said in his 2013 Post-Synodal Apostolic Exhortation *The Joy of the Gospel* (*Evangelii Gaudium*, EG):

In this dialogue, ever friendly and sincere, attention must always be paid to the essential bond between dialogue and proclamation, which leads the Church to maintain and in-

---

1. Some of the important documents from the Second Vatican Council are the *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions* (*Nostra Aetate*, NA); the *Dogmatic Constitution on the Church* (*Lumen Gentium*, LG); the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, (*Gaudium et Spes*, GS); the *Declaration on Religious Freedom: On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious* (*Dignitatis Humanae*, DH) and the *Decree on the Mission Activity of the Church* (*Ad Gentes*, AG). Also some key official papers that have originated from the now called Pontifical Council for Interreligious Dialogue are the 1984 document *The Attitude of the Church Towards the Followers of other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (commonly called just *Dialogue and Mission*, DM); the 1991 document *Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (commonly called just *Dialogue and Proclamation*, DP); and the 2014 document *Dialogue in Truth and Charity: Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue* (DTC). From St. Pope John Paul II we can refer to the Encyclical of 1990 *On the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate* (*Redemptoris Missio*, RM) and the 1999 Post-Synodal Apostolic Exhortation for Asia (*Ecclesia in Asia*, EA). From Pope Francis we can refer to his 2013 Post-Synodal Apostolic Exhortation *The Joy of the Gospel* (*Evangelii Gaudium*, EG).

Another very important contribution is the FABC Papers No. 48 from 1987 which is the *Theses on Interreligious Dialogue: An Essay in Pastoral Theological Reflection*. These were prepared by the Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Today it is known as the Office of Theological Concerns.

tensify her relationship with non-Christians.... Evangelization and interreligious dialogue, far from being opposed, mutually support and nourish one another (EG, 251).

### Not New

This topic of interreligious dialogue and BECS is not new. In Hong Kong in 1977 the somewhat newly formed Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) organized an Asian Colloquium on Ministries in the Church. This colloquium acknowledged the many already existing Basic Christian Communities or what we call BECS. It encouraged the development of these BECS, and it recognized the need for lay leadership roles in these Basic Christian Communities. One of the mentioned possible lay ministries in the Church would be a ministry of interreligious dialogue.<sup>2</sup> Therefore, prior to 1977 there were established BECS and there was already reflection on lay ministry that included interreligious dialogue as to «promote understanding and appreciation between living faiths of the world and, together with the members of those other religious traditions, foster concerns for men and society as these spring from a faith commitment.»<sup>3</sup>

The First Assembly of the FABC in 1974 was an effort to ground the work of mission in the local context of each of the peoples of Asia and this concretely means a continuous and humble dialogue with cultures, religions, and the poor. This «triple dialogue» with cultures, religions, and the poor from the first assembly in 1974 has been seen as an articulation of the heart of the FABC through all of the years. The Asian Bishops envision dialogue as our way of being Church. This goes back to the beginning, the first assembly of 1974.

### Always New

Just this year, 2015, in May, at the Fifth Bishops' Institute of Theological Animation (BITA v) of the Office of Theological Concerns, the importance of interreligious dialogue and basic ecclesial communities was specifically mentioned as a key area of concern of the local churches of Asia. The grassroots level is where interreligious dialogue needs to take place.

---

2. «Asian Colloquium on Ministries in the Church: Conclusions,» 5 March 1977, Hong Kong, in *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, ed. Gaudencio Rosales and Catalino Arévalo (Quezon City: Claretian Publications, 1992), 67–92.

3. *Ibid.*, 80.

## Interreligious Dialogue and Ecumenism

This however calls for another clarification. The colloquium of 1977 spoke of interreligious dialogue. In our Catholic tradition, as I mentioned, our relations with people of different faiths and beliefs we call by the term *interreligious dialogue*. In the Vatican we have the Pontifical Council for Interreligious Dialogue.

It would be good to distinguish this from the term *ecumenism*. Our Catholic tradition uses the term *ecumenism* to speak of our relations with fellow believers in Jesus Christ. These brothers and sisters with faith in Christ are separated from us but they have the right to be called Christian as believers and followers of Christ. We share the same faith in Christ. Ecumenism is oriented to the visible unity that Christ desires for His Body, the Church. In the Vatican we have the Pontifical Council for Promoting Christian Unity.

In most of our Asian Bishops' Conferences we have an Episcopal Commission for Ecumenism and Interreligious Dialogue. The FABC has the Office of Ecumenical and Interreligious Affairs. We tend to put together, unlike at the Vatican, the two types of dialogue, ecumenical and interreligious in one commission. Putting them together in one commission does not mean the two are the same. We maintain the terminology of both *ecumenical* and *interreligious*. The terminology of *interreligious dialogue* and *ecumenism* helps us to understand the difference between the two. In reality when we speak of our neighbors, we encounter both other Christians and followers of other religious traditions.

In our Catholic understanding the term *interreligious dialogue* is clearly distinguished from the term *ecumenism* and it is not a wider form of ecumenism.

However, it is also good to be aware that the concept and the term *wider ecumenism* exists and is used. This is the reality. *Wider ecumenism* is used to refer to both the movement for Christian unity and dialogue with other religions. This is based on the Greek word that is at the root of ecumenism which means the home/house or household of God and it encompasses all of creation in God's house or home. The term wider ecumenism lumps together ecumenism, interreligious dialogue, collaboration with civil society and respect for the environment.

While ecumenism is oriented toward visible Christian unity, interreligious dialogue does not aim to bring about the unity of all the religions or to bind them all into a super one religion which weaves together elements from them all religions into a single whole.

The purpose of interreligious dialogue is to bring about better mutual understanding and cooperation between people who are believers from different religions, of different faiths and beliefs, in service of the truth and the common good.

There are similarities between the two types of dialogue, ecumenical and interreligious. However, to distinguish between the two reminds us of the different goals of each. The use of the terminology really helps us better understand what is important in each. Other terminology is also used but it seems to lack the clarity of our traditional or standard Catholic terminology. To simplify and clarify what we are dealing with; I will use our standard term *interreligious dialogue*.

### **What Interreligious Dialogue Is Not**

I know that it sounds negative to start with what interreligious dialogue is not but clarifying what it is not will help us grasp what it is.

We have already said it is not ecumenism.

Interreligious dialogue is not some type of negotiation. The word dialogue is sometimes used to refer to negotiations. Negotiation implies a compromise. A good negotiator can find compromises and after a certain time, one will arrive at agreements acceptable to all. This is not interreligious dialogue.

Interreligious dialogue is not just conversation. Interreligious dialogue is not just sitting in a formal setting and talking. Talking will certainly be part of interreligious dialogue but is not limited or reduced to only talking.

Interreligious dialogue is not merely a comparative study of religions. A comparative study of religions is learning about the other intellectually but not necessarily an encounter of people.

Interreligious dialogue is not the search for the least common denominator.

Interreligious dialogue is not debate. In a debate, there are arguments back and forth, with winners and losers.

Interreligious dialogue is not for conversion to another religion. It is not proselytism. It is not a social phenomenon for tangible practical benefits. It is not a hobby. It is not for only a few elite.

### **What Interreligious Dialogue Is**

The 1991 document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Proclamation* (DP) clarifies what it means by the term dialogue.

Dialogue can be understood in different ways. Firstly, at the purely human level, it means reciprocal communication, leading to a common goal or, at a deeper level, to interperso-

nal communion. Secondly, dialogue can be taken as an attitude of respect and friendship, which permeates or should permeate all those activities constituting the evangelizing mission of the Church. This can appropriately be called «the spirit of dialogue» (DP, 9).

While it admits these meanings, this is not what is meant by interreligious dialogue. Reciprocal communication, interpersonal closeness and respect and a spirit of dialogue are all important and absolutely necessary, but they are not what this document considers as interreligious dialogue. It is something more.

Thirdly, in the context of religious plurality, dialogue means «all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment» (DM, 3), in obedience to truth and respect for freedom. It includes both witness and the exploration of respective religious convictions. It is in this third sense that the present document uses the term dialogue for one of the integral elements of the Church's evangelizing mission (DP, 9)

Interreligious dialogue is about intended positive relationships with people of different faiths that is directed to mutual enrichment and mutual understanding. There needs to be a mutual witness, witnesses witnessing to other witnesses, and an exploration of religious convictions. All this is in obedience to truth and with respect for freedom.

### **One of the Integral Elements of the Church's Evangelizing Mission**

The Church's evangelizing mission, or more simply evangelization, refers to the mission of the Church in its totality. The Church accomplishes her evangelizing mission through a variety of activities. Therefore, there is a broad concept of evangelization. Within this concept there are different essential elements. Interreligious dialogue is one of these.

The 1984 document of the now Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue and Mission* (DM) previously had affirmed that the evangelizing mission of the Church is one but there are a number of principal elements can be mentioned. «It indicates the principal elements of this mission: presence and witness; commitment to social development and human liberation; liturgical life, prayer and contemplation; interreligious dialogue; and finally, proclamation and catechesis (DM, 13)» (DP, 2). Interreligious dialogue is one of the component elements and authentic forms of the one evangelizing mission of the Church. «The totality of Christian mission embraces all these elements. It is the duty of all. Every local church is responsible for the totality of mission» (DM, 13–14).

Pope St. John Paul II asserts the same in the Encyclical of 1990 *On the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate* (*Redemptoris Missio*, RM). In Chapter V on

the Paths of Mission he writes that «Mission is a single but complex reality, and it develops in a variety of ways. Among these ways, some have particular importance in the present situation of the Church and the world» (RM, 41). He then goes on to list them as witness, proclamation, conversion and baptism, forming local churches, ecclesial basic communities, inculturation, dialogue with our brothers and sisters of other religions, promoting development by forming consciences, works of charity and human promotion (RM, 42–60).

About dialogue with our brothers and sisters of other religions he writes:

Inter-religious dialogue is a part of the Church's evangelizing mission. Understood as a method and means of mutual knowledge and enrichment, dialogue is not in opposition to the mission *ad gentes*; indeed, it has special links with that mission and is one of its expressions.... In the light of the economy of salvation, the Church sees no conflict between proclaiming Christ and engaging in interreligious dialogue. Instead, she feels the need to link the two in the context of her mission *ad gentes*. These two elements must maintain both their intimate connection and their distinctiveness; therefore they should not be confused, manipulated or regarded as identical, as though they were interchangeable (RM, 55).

In the Apostolic Exhortation after the Asian Synod (*Ecclesia in Asia*, EA) St. John Paul II wrote:

The Synod noted that evangelization today is a reality that is both rich and dynamic. It has various aspects and elements: witness, dialogue, proclamation, catechesis, conversion, baptism, insertion into the ecclesial community, the implantation of the Church, inculturation and integral human promotion (EA, 23).

He again insists that dialogue is an integral element of the Church's evangelizing mission. He added that:

The Synod therefore renewed the commitment of the Church in Asia to the task of improving both ecumenical relations and interreligious dialogue, recognizing that building unity, working for reconciliation, forging bonds of solidarity, promoting dialogue among religions and cultures, eradicating prejudices and engendering trust among peoples are all essential to the Church's evangelizing mission on the continent (EA, 24).

This section is very insightful since it deals with mission in Asia. It articulates for us that what is essential to the Church's evangelizing mission for our BECS is interreligious dialogue. Interreligious relationships with our neighbors are what we are to do; it is our way of being Church. We reach out. But it spells out for us some of the tasks involved in a simple way. Building unity and solidarity and engendering trust among peoples is for us part of what is essential to our faith community.

Often in situations of conflict and violence, these are identified as religious in nature. Most people believe that the conflict is not really religious, but religion is used to heighten emotions in situations of perceived social or economic injustice. In these difficult situations the task of peace building on the grassroots level is the task of the BECS. St. John Paul II said that religion and peace correspond to one another. Any form of violence is opposed to the true essence of religion.

Religion is not, and must not become, a pretext for conflict, particularly when religious, cultural and ethnic identity coincide. In recent days, sadly, I have had reason to affirm once more that: «No one can consider himself faithful to the great and merciful God who in the name of the same God dares to kill his brother.» Religion and peace go together: to wage war in the name of religion is a blatant contradiction.<sup>4</sup>

### **Approach to Other Religions, Openness, Respect and Enrichment**

The basic understanding of the Church's evangelizing mission is that it is first and foremost a participation in the Trinitarian missions that are the dynamic of Trinitarian communion. The Church participates in the very mystery of the communion-in-mission Triune God. The Church understands itself within the dynamic mystery of God.

God's mission is understood as God moving in salvific love towards all He has created. That movement of God, God's self-communication, is in view of gathering all people to be one people, one community in the same way that the Trinity is the one community of the Father, Son and Spirit. That is the same communion-in-mission that should characterize the Church. The fulfillment of God's plan is to gather all people to be one people. Therefore,

The foundation of the Church's commitment to dialogue is not merely anthropological but primarily theological. God, in an age-long dialogue, has offered and continues to offer salvation to humankind. In faithfulness to the divine initiative, the Church too must enter into a dialogue of salvation with all men and women (DP, 38).

(Interreligious) dialogue is fundamental to the Church, which is called to collaborate in God's plan with her methods of presence, respect and love towards all persons (DP, 39).

Another way to think of dialogue is not our dialogue with other people but of God's dialogue with all humanity in which we are called to participate. Pope Paul VI spoke of the

---

4. John Paul II, «To the Participants in the Sixth Assembly of the World Conference for Religion and Peace (WCRP) at the Synod Hall,» Rome, November 3, 1994.

dialogue of salvation in his Encyclical of 1964 *On the Church (Ecclesiam Suam)*, (ES).

Religion of its very nature is a certain relationship between God and man. It finds its expression in prayer; and prayer is a dialogue. Revelation, too, that supernatural link which God has established with man, can likewise be looked upon as a dialogue. In the Incarnation and in the Gospel it is God's Word that speaks to us.... Indeed, the whole history of man's salvation is one long, varied dialogue, which marvelously begins with God and which He prolongs with men in so many different ways (ES, 70).

This relationship, this dialogue, which God the Father initiated and established with us through Christ in the Holy Spirit, is a very real one, even though it is difficult to express in words. We must examine it closely if we want to understand the relationship which we, the Church, should establish and foster with the human race. God Himself took the initiative in the dialogue of salvation.... We, therefore, must be the first to ask for a dialogue with men, without waiting to be summoned to it by others. The dialogue of salvation sprang from the goodness and the love of God. «God so loved the world as to give His only begotten Son» (Jn 3:16). Our inducement, therefore, to enter into this dialogue must be nothing other than a love which is ardent and sincere (ES, 71–73).

If fact, Pope Paul VI has said that he wants the word *dialogue* to be applied «to this internal drive of charity which seeks expression in the external gift of charity» (ES, 64). Dialogue can be understood as the outward gift of God's love freely offered to others.

Since God has established a relationship with all humanity, all humanity and their religions have been touched by God's presence.

The Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions. She regards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings which, though differing in many aspects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men (NA, 2).

St. John Paul II reminds us that all humanity is part of God's plan.

In Christ, God calls all peoples to himself and he wishes to share with them the fullness of his revelation and love. He does not fail to make himself present in many ways, not only to individuals but also to entire peoples through their spiritual riches, of which their religions are the main and essential expression, even when they contain «gaps, insufficiencies and errors» (RM, 55).

He goes on to say that

Dialogue does not originate from tactical concerns or self-interest, but is an activity with its own guiding principles, requirements and dignity. It is demanded by deep respect for everything that has been brought about in human beings by the Spirit who blows where he wills. Through dialogue, the Church seeks to uncover the «seeds of the Word,» a «ray of that truth which enlightens all men»; these are found in individuals and in the religious traditions of mankind. Dialogue is based on hope and love, and will bear fruit in

the Spirit. Other religions constitute a positive challenge for the Church: they stimulate her both to discover and acknowledge the signs of Christ's presence and of the working of the Spirit, as well as to examine more deeply her own identity and to bear witness to the fullness of Revelation which she has received for the good of all (RM, 56).

If this theological foundation of interreligious relations is part of our spirituality and our prayer, it will enable us to see with the eyes of faith the presence of God in peoples and in their religions. If we say God is present and active, we need to respect that presence and we also need to be enriched by the presence and activity of God in drawing all humanity to himself. «God's word teaches that our brothers and sisters are the prolongation of the incarnation for each of us» (EG, 179).<sup>5</sup>

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

---

5. Fr. William LaRousse is a member of the Catholic Foreign Mission Society of America. He lives in the Philippines. He teaches at the St. Francis Xavier Regional Major Seminary of Mindanao in Davao City, Philippines. He is the Executive Secretary of the Office of Ecumenical and Interreligious Affairs (OEIA) of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC).

## Sugli oppositori e «vaticanisti» anti-Francesco

---

### FRANCESCO MARINI

*Lo scorso 24 maggio siamo stati raggiunti dalla triste notizia della scomparsa di p. Francesco Marini, sx. Aveva 75 anni compiuti, essendo nato a Venagrande di Ascoli Piceno il 19 settembre 1940. P. Marini ha ricoperto diversi incarichi nell'Istituto Saveriano. Dopo l'ordinazione, tra il 1968 ed il 1976, ha insegnato Teologia Dogmatica presso l'Istituto Teologico Saveriano di Parma, per poi partire in missione per l'Indonesia dove ha lavorato nella pastorale e poi come Superiore Regionale. Nel 1983 è stato eletto come membro del Consiglio Generale dell'Istituto per poi diventarne Superiore Generale per due periodi successivi tra il 1989 e il 2001. P. Marini è poi tornato in Indonesia nel 2003 dove ha svolto il lavoro pastorale in parrocchia, ha insegnato Missiologia ed infine ha condiviso l'impegno della formazione degli studenti Saveriani nello Studentato di Jakarta. P. Marini ha anche collaborato intensamente con il Centro Studi Asiatico scrivendo diversi articoli apparsi sulla rivista Quaderni e trattando il tema del dialogo interreligioso in Indonesia per il volume L'Oggi del Dialogo (2012).*

*Una delle cifre della sua personalità è la sete della verità. P. Marini era un lettore accanito, sempre alle prese con articoli e libri. Studiava appassionatamente la teologia e le questioni che riguardano la Chiesa, ma aveva interesse anche per la politica e le questioni sociali. Aveva una grande capacità di analisi e di sintesi. Quando parlava era sempre sintetico, logico e stimolante: regalava all'interlocutore molti spunti su cui continuare a riflettere anche dopo aver concluso la conversazione. Quando parlava appassionava e ciò che comunicava diventava materia viva, alimento per l'esistenza. Aveva affinato una grande capacità di chiarire le questioni e sapeva insegnare.*

*P. Marini era un uomo del Vangelo. Lo leggeva tutti i giorni direttamente in greco ed era al corrente dei problemi esegetici. Le sue omelie erano sempre molto personali, profonde e sostanziate di elementi interpretativi scientificamente fondati. Ma, oltre alla conoscenza dei testi biblici, p. Marini era uno che il Vangelo voleva viverlo fino in fondo. Aveva uno stile di vita radicale e sobrio. La sua stanza era semplice, ordinata e libera da ogni oggetto superfluo che era regolarmente messo in comune. Aveva a cuore l'uomo, soprattutto i poveri, e sognava una Chiesa vicina agli ultimi e spoglia delle sovrastrutture di potere, degli orpelli e della ricchezza, tutte cose che lui riteneva essere contro-testimonianza evangelica (l'articolo che qui presentiamo è un chiaro esempio del suo desiderio di rinnovamento della Chiesa). Tutto ciò lo rendeva tuttavia inquieto e fortemente critico. Ma questa inquietudine era conseguenza del suo voler tendere sempre verso il meglio. Penso che alla fine Dio gli abbia voluto fare un regalo, quello di fargli intravedere i prodromi di una Chiesa finalmente rinnovata da un Papa che porta il suo stesso nome, Francesco.*

*Infine l'altra caratteristica di p. Marini era la sua profonda umiltà unita ad un'umanità calda ed accogliente. Nonostante la sua vasta cultura, aveva l'anima di un bambino. Non si è mai atteggiato da guru o da intellettuale, uno che guarda gli altri dall'alto al basso. In maniera naturale si metteva al servizio degli altri, li metteva a proprio agio e li faceva sentire importanti. Era solito chiedere ed informarsi di tutti. Prima di pubblicare i suoi scritti li sottoponeva al vaglio critico di altri anche meno competenti di lui. E non ha mai fatto pesare la sua esperienza di superiore generale. Era fratello tra fratelli e ha sempre vissuto il servizio dell'autorità non come uno status,*

*ma come un modo di servire le persone. Amava tutti e aveva tanti amici, sia intellettuali e teologi, come pure persone molto semplici. La sua accoglienza ed il suo sorriso aperto verso qualsiasi persona ha lasciato tracce indelebili in tanti, cristiani e non. Era personalmente impegnato nel dialogo interreligioso che vedeva come forma privilegiata della missione per l'Asia di oggi. Molti in Indonesia hanno sentito la perdita di questa figura paterna e materna allo stesso tempo. Gaya-tri, un'amica musulmana lo ricorda come un maestro che l'ha accompagnata, attraverso gesti e parole, nel suo cammino verso Dio. Mariana Amiruddin, Commissaria della Commissione Nazionale per la Difesa dei Diritti delle Donne, ricorda come una conversazione con p. Marini le aveva ridato coraggio per continuare a dare voce alle vittime delle violenze che hanno insanguinato l'Indonesia dopo la caduta del regime di Suharto nel 1998.*

*Il seguente articolo, probabilmente l'ultimo scritto da p. Marini e pubblicato sul sito italiano <[www.viandanti.org](http://www.viandanti.org)>, rappresenta una breve sintesi del suo pensiero, e soprattutto ritrae il suo sogno inquieto di vedere una Chiesa rinnovata e sempre più aderente allo spirito del Vangelo.*

Matteo REBECCHI



**I**n passato, i commentatori di cose religiose e specialmente cattoliche nei media (a quel tempo soprattutto giornali) erano detti «vaticanisti». E difatti, siccome non si discutevano nei giornali questioni di principio o dibattiti teologici (tutto difatti era già chiaro e non si potevano neanche immaginare cambiamenti importanti fino a Giovanni XXIII), il discorso religioso era ridotto alle informazioni attorno al Vaticano, soprattutto sui personaggi e curiosità varie (correnti, cordate, «promozioni», la scelta di qualche persona...). In sostanza: pettegolezzo ecclesiastico.

Il Vaticano II non ha fatto scomparire i vaticanisti, ma ha fatto apparire tutta una serie di divulgatori/informatori che proponevano al pubblico, in maniera più o meno chiara e convincente, questioni di fondo che venivano dibattute nel Concilio e poi nei grandi avvenimenti della vita della Chiesa a partire dal post-concilio. Ovviamente, con grande varietà di posizioni, ma in genere sulla linea della maggioranza della cattolicità.

Con Papa Francesco però si è avuto un cambiamento inaspettato: egli cerca, e lo dice chiaramente, una riforma della Chiesa, fatta sulla base e con i criteri del Vangelo. Se la Chiesa esiste per evangelizzare (Paolo VI), il Vangelo diventa necessariamente il fondamento, il contenuto, l'obiettivo e il criterio di giudizio di tutto nella Chiesa. Ma questa Riforma deve coinvolgere prima di tutto le guide stesse della Chiesa. Deve essere una Riforma «*in capite et in membris*» (nei suoi capi e in tutto il popolo cristiano). Essa era stata invocata per secoli ma mai intrapresa con decisione e radicalità, come cerca di fare adesso Francesco. Un appello alla «conversione» della gente da sempre risuona nella Chiesa; ma una revisione della struttura e dei comportamenti delle guide della Chiesa (e quindi a partire dall'alto), è un contributo necessario per la credibilità del messaggio del

Vangelo nella e fuori della Chiesa.

Ora, è difficile opporsi cristianamente e apertamente al programma del Papa. Perciò l'opposizione alla Riforma da parte di un notevole gruppo di «dignitari» all'interno della Chiesa e quindi anche dei vaticanisti che li interpretano e li rafforzano, non è diretta, non attacca le sue linee di fondo. La Riforma viene attaccata presentando piuttosto incertezze, errori nella scelta delle persone, frasi forse infelici del Papa, oppure possibili pericoli per la vita della Chiesa, contraddizione con posizioni ritenute prima indiscutibili, ecc. Del resto, il clima di libertà che il Papa ha introdotto nella Chiesa, rende più facile l'apparire di posizioni apertamente critiche o nascostamente avverse nei suoi stessi confronti. Non che ciò debba essere proibito (finalmente abbiamo superato il pensiero unico nella Chiesa e riacquisito libertà di parola!), ma c'è da domandarsi sulla base di quali criteri si fanno quelle critiche e qual è l'obiettivo che si vuol raggiungere per la Chiesa.

Un esempio chiaro di quanto appena espresso ci viene presentato da Sandro Magister che riporta nel suo blog un articolo del Prof. Pietro De Marco definito «una critica tagliente» del discorso del Papa al Convegno Ecclesiale di Firenze. Ora, qual è la critica di De Marco a quel discorso? Primo: che il Papa impropriamente fa ricorso al pelagianesimo e allo gnosticismo per combattere alcuni atteggiamenti che egli chiede di superare (ciò è per lui «inquietante») e, secondo, che il Papa si comporta come «capoparte» facendo appello ai fedeli contro i Vescovi. Ma che cosa ha detto il Papa alla Chiesa italiana a Firenze? Egli è stato chiarissimo:

a) la necessità di imitare gli atteggiamenti di Cristo ossia: umiltà, disinteresse, Beattitudini;

b) superare il pelagianesimo e lo gnosticismo, ma il contenuto di questi riferimenti è che la Chiesa deve essere aperta, vicina alla gente, che necessita della preghiera e di una Riforma (cita in questo il Concilio);

c) dà inoltre alcune indicazioni ai vescovi come per esempio: che siano prima di tutto pastori; che puntino all'essenziale del Vangelo, al *kerygma*; che facciano la scelta preferenziale per i poveri; che si guardino dalla ricerca del potere, dell'immagine e del denaro; che si facciano promotori del dialogo e dell'incontro e varie altre cose di questo tipo. Ma il tutto, con discrezione, perché sul come fare, dice il Papa che «spetta a voi decidere: popolo e pastori insieme». Di fronte a questo progetto, che davvero, come dice S. Magister, indica la «direzione di marcia alla Chiesa italiana», i rilievi di De Marco appaiono pretestuosi. Probabilmente non è preciso il riferimento del Papa al pelagianesimo e allo gnosticismo. Ma ciò che il Papa vi mette dentro, è giusto o sbagliato? Il Papa indica dei traguardi e delle vie per raggiungerli. Sono essi giusti? Sono secondo il Vangelo? Dovrebbero essere rag-

giunti in altro modo? Nulla di tutto questo nei vaticanisti critici del Papa. Il Papa indica il Vangelo ed essi criticano il dito! Perché questi vaticanisti non lo criticano sui temi di fondo? Perché non aiutano tutta la Chiesa a trarre le conseguenze dai principi evangelici che il Papa usa? Perché non spiegano invece quali sono i criteri che fondano le loro riserve e la loro opposizione? Cos'è che realmente li muove?

A volte, è vero, vengono portati argomenti che sembrano avere più peso: quello della difesa della Tradizione e del Magistero, quello dell'influenza della Chiesa nella società e quindi della difesa del buon nome della Chiesa stessa, quello della efficienza organizzativa e della unità di pensiero e di azione a livello universale... Ma nessuno di questi criteri è evangelicamente difendibile. Basti ricordare che la Chiesa nel suo cammino millenario, ha avuto posizioni e prassi molto diverse, secondo i tempi e i luoghi e che soprattutto non esiste un Magistero universale univoco ed esemplare. Basti pensare alla richiesta di perdono fatta da Giovanni Paolo II nel 2000 (a suo tempo osteggiata dal Card. Ratzinger), per vedere subito che, *per secoli, tutta la Chiesa* (Magistero e fedeli), ha *insegnato ed agito* su punti importanti della fede e della morale, secondo criteri che oggi lo stesso Magistero supremo giudica non cristiani e addirittura a volte non umani.

A mio parere, il vero problema di questa Riforma che giustamente si deve fare è l'interrogativo se il nostro Papa (e poi il suo successore), avrà la lucidità e il coraggio di tirare le conseguenze delle sue stesse denunce e dei principi che egli continuamente richiama. La comunità dei discepoli non ha bisogno dello Stato Pontificio, di ambasciatori, di concordati... Non ha bisogno di una banca... L'unica cosa necessaria è che la comunità mostri la bellezza del vivere secondo il Vangelo e questo sarà il migliore strumento di evangelizzazione. Le polemiche di questi giorni mostrano quanto più semplice e trasparente sarebbe una comunità cristiana con queste riforme che sembrano radicali e sono così semplificatrici!

È stato patetico sentire da alcuni cardinali: se il Papa me lo ordina, vado subito in un appartamento normale. L'autorità del Vangelo, non è sufficiente a fare ciò che dovrebbe essere richiesto dal Papa? Un altro cardinale ha detto: ho pagato con i miei soldi (300.000 €) i lavori per il mio appartamento. Ma Gesù non aveva detto che la condizione previa per diventare discepoli era quella di vendere i propri beni e darli ai poveri?

E Gesù non aveva detto di guardarsi da coloro che mostravano vesti lunghe e colori svariati e facevano preghiere lunghe... mentre i capi delle nostre comunità non si vergognano di andare in giro vestiti come «alieni», in bianco, rosso, violetto, nero...?

E Gesù non aveva detto: «Tra voi non sia così»? E come mai allora questo bisogno di distinguersi, apparire, mostrare la propria autorità, quando, come dice Francesco (o

meglio, il Vangelo), il compito dell'autorità è quello di servire?

E non aveva detto Gesù: non chiamate nessuno «Maestro» o «Padre» perché siete tutti fratelli? E come mai allora questa peste di titoli: Santità, Eminenza, Eccellenza, Padre, Reverendo...? Cosa ci perderebbero le nostre guide ad essere chiamate «Fratello Papa», o «Fratello Vescovo»...? E in una Chiesa sinodale, che bisogno c'è di un corpo di cardinali quando ci sono i capi delle chiese locali che sono per definizione corresponsabili della vita di tutta la Chiesa?

In conclusione: la critica, anche al Papa, è legittima; ma i criteri con i quali si critica dovrebbero essere chiaramente enunciati e difesi, sulla base del Vangelo e non di altro. Se vogliamo restare e divenire la comunità che continua l'opera di Gesù.

# Cultura e società



---

Citizenship and Cultural Rights  
of Ethnic Minorities in Thailand  
**REYNALDO FULGENTIO TARDELLY**

Exploring Chinese Characters  
**REJINO SANTOSO**

---

# Citizenship and Cultural Rights of Ethnic Minorities in Thailand

---

REYNALDO FULGENTIO TARDELLY

For centuries, Thailand has offered tough roads for migrants coming from China and the Indochina peninsula. It is almost impossible to imagine the existence of today's South-East Asian countries without this perilous and almost never-ending migration with its momentum between 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries. The unstable political backdrop that has shaped Myanmar, Vietnam, Laos and Cambodia over recent history led Thailand to become host country to more than 3 million immigrants.<sup>1</sup>

Like all states in Asia, Thailand is organized on European model of territorial state and political organization. Though never colonized, its sovereignty was overshadowed by the presence of British and French colonial powers in the Indochina peninsula. That led the Kingdom of Siam, as it was called until its 1939 revolution against absolute monarchy, to compromise with the colonials in order to have its territorial borders recognized. Under this demarcated territory, the Siamese kingdom tried to shape its identity as a nation-state by integrating vassal states, ethnic groups and ethnic minorities within its territory.

In this paper, the writer observes the multicultural entity of the Thai state and questions the efficacy of its integration policy. The plan of the writing is as follows. In the first part, the historical evolution of the Thai nation-state and the exclusion of the ethnic minorities will be presented. To this end, the country's citizenship policy and its notion of nationalism deserve a critical examination as it seems to be the root of the problem. In the second part, the paper will explore how Thai citizenship policy has failed in its integrative task. Citizenship, granted to ethnic minorities, often perpetuates discrimination and inequality rather than eliminating it. In the conclusive part, the paper will argue that there is a need to rethink the legacy of Thai-ness and citizenship policy. In the context of globalization, the notion of *differentiated* citizenship is worthy of consideration as a means towards true and fruitful integration of the ethnic minorities in the country.

---

1. In 2003, according to Ministry of Labour (Department of Employment) and the Immigration Bureau of Thailand, there were 2,766,968 immigrants only from Cambodia, Lao People's Democratic Republic and Myanmar who stay and work. The number doesn't include other foreign nationals and the state-less persons. See Jerrold W. Huguet, «Thailand Migration Profile» in Jerrold W. Huguet (ed.), *Thailand Migration Report 2014* (Bangkok: United Nations Thematic Working Group on Migration in Thailand, 2014), p. 26.

## An Ethnic Nation Within the Multicultural Entities

The modern Thai state took its origin from the ancient kingdom of Siam during the 15<sup>th</sup> century. The empire existed for more than 300 years, from the rise of Ayutthaya until the fall of absolute monarchy on June 24, 1932.<sup>2</sup> During this period, thanks to military expansion in the peripheral principalities, the empire composed of several ethnic minorities, including indigenous inhabitants, along with refugees, mercenaries, slaves, migrants and Chinese traders and so forth. Although ethnically diverse, Thai was the common language of the empire.<sup>3</sup>

The Thai, though not monolithic, are the largest ethnic group. They comprise of the central Thai (associated with political dominance), the Isaan (northern Thais who are descendants of Laos people but politically identified as Thai) and the southern Thai living closely to Malay kingdom. The Chinese constitute the second largest ethnic group, followed by the ethnic Malay in the south and the Khmer in the northeast on the border with Cambodia respectively as third and fourth largest ethnicities.

Most of the ethnic minorities have settled in the north, such as the Karen and Lua in the extreme north; the Hmong in the West and Northwest; Lisu, Mien, Lahu and Akha in the western north; the Kui and Khmer in the lower northeast. With their variants, there are over 50 ethnic minorities which occupy the highlands of the kingdom.

The ruling ethnic group tried to affirm its authority over other ethnic groups particularly after the Chinese took control over trade in the beginning of the modernization period of the kingdom<sup>4</sup>. During the early 20<sup>th</sup> century King Rama VI, whose father endorsed modernization, called for Thai consciousness as nation characterized by these three pillars: ชาตินศาสนา และ พระมหากษัตริย์ (Thai people, Buddhism and the Monarchy).<sup>5</sup> In effect, non-Thai schools were banned and Thai was the only language of instruction and administration. The government then promulgated new laws obliging im-

2. See Roger Kershaw, *Monarchy in South East-Asia: The Faces of Traditions in Transition*, (London & New York: Routledge, 2001) pp. 67–72. See also Robert B. Albritton and Thawilwadee Bureekul, «Developing Democracy Under A New Constitution in Thailand» in Yun-han Chu, Larry Diamon, Andrew J. Nathan, and Doh Chull Shin (eds.), *How East Asian View Democracy* (New York, Chichester, Columbia University Press, 2008), pp. 115–116.

3. Chayan Vaddhanaphuti, «The Thai State and Ethnic Minorities: from Assimilation to Selective Integration» in Kusuma Sniwangse & S. Scott Thompson, *Ethnic Conflicts in Southeast Asia* (Singapore, Institute of Southeast Asian Studies/ ISEAS, 2005), pp. 151–152.

4. There are more than 25 million Chinese and their descendents in Southeast Asian countries. Their presence is closely linked to the trade and migration of 15<sup>th</sup> century. In 18<sup>th</sup> century, Bangkok was one of their important commercial centers after Java, Sumatra, and Malacca. Cf. Michael Bruneau, «Mobilités, Migration et Pauvreté en Asie du Sud-Est» in *Les Journées de Tam Dao*, 2009, p. 135.

5. The same Rama VI who vilified the Chinese as «Jews of the East» because of their economic dominance in the kingdom. *Ibid.*, p. 154.

migrants seeking Siamese citizenship to affirm their allegiance to the monarchy.<sup>6</sup> This nationalism, partly aimed at tackling Chinese economic and political predominance, lasted even after the resurgence of the monarchy in 1957 with a relative tolerance of cultural diversity. This idea of Thai-ness, however, engendered the ethno-nationalism or ethnoregionalism that persists throughout the North. The northern Thai ethnic group, known as *khon Isaan*, felt subordinated and discriminated in terms of their cultural rights, economy and power. Characterized by its poor soils and erratic rainfall, the Northeast was known as the poorest area of the country 40 years ago. Like other peripheral areas, it had been neglected by the state. The latter centralized the development in Bangkok to the detriment of the former. After the restriction of Chinese immigration in 1949, the Northeast provided the largest number of migrant workers to Bangkok in 1950s where they were collectively grouped as the lower class within Thailand's extremely stratified society.

The economic disparities, discrimination and unjust sharing of power that it suffered from Bangkok then explained the uprising against the central government between the mid-1960-s and the early 1980s. Northeastern consciousness had been manifested in millenarian rebellion during 1901–2 and their political success when Pridi Phanomyong, an Isaan liberal lawyer, defeated Phibun Songram, a pro-Japanese military officer, in the 1933 elections. Since then, their image as oppositionists came into being. Their leadership, however, was then «cleansed» by Phibun's 1947 coup accusing Pridi of being involved in subversive plots and his allies with communist-nationalist movement leaders of Laos and Vietnam. Communism gained most of its sympathy and support in this region in the 1970s and early 1980s after spreading to the north and northwest among the hill tribes in 1960s.

### The Exclusion of Hill Tribes

The northern hill tribes form the base of Thailand's «indigenous people», a population whose existence preceded modern Thai in the actual Thai kingdom's territory. The label ชาวเขา or «hill tribe» highlights the way the Thai state has views minorities in the context of its nation-building and development project.<sup>7</sup> With the rise of communist insurgency

6. Around the year of 1910, Rama V made the first census of the Siam Kingdom which reported the number of 8,1 million people. His successor, Rama VI, made the second on 1917. See กฤตยา อาชวนิจกุล, การจัดระบบคนไร้รัฐในบริบทประเทศไทย (Towards Managing Stateless People in Thailand's Context) in สุรีย์พร พันพืง, มาลีสันตจักรณ์ บรรณาธิการ, จุดเปลี่ยนประชากร จุดเปลี่ยนสังคมไทย *Thailand's Population in Transition: A Turning Point for Thai Society* (Bangkok: Mahidol University Press, 2002), p. 105.

7. The ethnic minorities are associated with uneducated people, forest destroyers, squatters, opium cultivators, and most importantly, as illiterate and non-Thai. This political construction is almost perpetuated in Thai language by the term *khao* เขา (literally means *mountains*) and term *chao khao* ชาว

among the hill tribes in the North and West, their territories were then controlled and occupied by the Royal Thai Army. The initial policies regarding the minorities were made on the basis of misperception of their cultures, prejudice and heavy handed approach.

We can ascertain that some policies, such as rural development projects, forced resettlement to conserve and exploit the natural resources of the region. Those policies were imposed partly because of international pressure to reduce opium production but also from the security and economic problems emanating from the Golden Triangle trade and the private armies it financed.<sup>8</sup> The Thai government had economic interests in this trade, in that it granted permission to cultivate opium for resale back to Bangkok. It granted foreign logging companies to obtain concessions from the teak forests and to hire the Shans, Karens, Khmus from Laos to work as laborers.<sup>9</sup>

Another policy was the replacement of shifting cultivation with cash crops. This policy posed a threat to the Hmong traditional economy of shifting cultivation. They were accused as the main culprits even if they were not the only group involved in opium production. They then interpreted the policy as evidence of ethnic hostility and antagonism towards them. This has led to various clashes, notably the Hmong rebellion of 1967–1973 and led to the bombing of Hmong villages and to an estimated 15,000 refugees.<sup>10</sup> In the end, this policy led to deforestation, soil destruction, water pollution caused by the massive use of fertilizers, herbicides and insecticides.

The hidden agenda behind those policies was to control the land and Thai territory for the interest of the Thai state. Though some hill tribe people de facto occupy the land where they cultivate, they will never own the land except it was granted by the king. As the case in Tak province, some hill tribes were resettled with the promise to own the highlands that they would cultivate. But in recent years, with the policy of reforestation and land reclamation, some hill tribes had to be relocated after being accused of illegal occupation. Such a policy made them feel betrayed and abandoned. At the time of writing, the writer met some villagers who testified how difficult it is to have their lands certified legally as the state does not wish them to own the lands.

Thai-ness, which defined the country's nation building, is an ethno-nationalism. It was constructed on the basis of Thai ethnic culture, which endorses Thai ethnic interest

---

๒๓ (pejoratively meaning *the others*). The latter is confronted with the term *chao rao* ชาวกว๋าย (us) which underlines the exclusivity of Thai ethnic identity. Chayan Vaddhanaphuti, op. cit., p. 156.

8. Cf. David Brown, *the State and Ethnic Politics in Southeast Asia* (London & New York: Routledge, 1994), pp. 116–117.

9. Chayan Vaddhanaphuti, op. cit., p. 153.

10. David Brown, op. cit., p. 116.

more than other ethnic groups. It was «imagined» in a strict dichotomy between *others* and *us*. This is the cause of the Isaan's resurgence and hill tribes' resistance. The same Thai-ness defines the country citizenship policy. Inspired by King Rama vi's idea of Thai-ness, the Nationality Act of 1913 defined membership in terms of shared descent (a Thai father), so that people of a different racial or ethnic group (particularly the hill tribes) cannot acquire citizenship no matter how long they have been living in the country.

Citizenship constitutes an important instrument for the institution of democracy and the nation-building process. As a concept, nation-building promotes the idea of an integrated political community deriving from the shared identity, values, interest and goal. Citizenship then remains the primary way of accessing the rights and benefits within that political community.<sup>11</sup> To become citizen is to become an insider. Lack of citizenship causes exclusion. According to Chayan Vaddhanaphuti, Thai policy of national integration came after the state was concerned with national security following the communist insurgency in the North during the late 1960s and 1970s. The hill tribes which occupied Thai borders were too vulnerable to the communist threat, and so the government planned to grant them citizenship.<sup>12</sup>

The registration, however, was not implemented until 1985. They were an infamous Blue Cards which is neither complete Thai identity nor full Thai citizenship. The policy of integration of hill tribes seemed to manifest the inclusiveness of the Thai state, but that policy seemed to become a political instrument for the government to have more information in identifying the *others* within *us* and then extended its hegemony over the rights to the land and forest resources. The censuses made during 1984–1995 only helped Thai officials identify the non-Thai people so that they could get more information how to occupy and control the lands.<sup>13</sup> Conflict between the government (with its massive re-forestation program) and the northern hill tribes became common during the late 1990s as the latter were forced to resettle in other areas while the former with its corrupt officials gave the lowland Thais more access to the land.

In 1995, when the problem of cross-border became uncontrollable, the government

11. Irene Bloemraad, «Citizenship and Pluralism: Multiculturalism in a World of Global Migration» in Gökçe Yurdakul & Y. Michal Bodemann, eds., *Citizenship and Immigrant Incorporation. Comparative Perspectives on North America and Western Europe*, (New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 58.

12. Chayan Vaddhanaphuti, op. cit., p. 161.

13. In 1994 census, the non-Thai ethnic people were given almost but not true Thai ID. It has 13 as main number as many Thai people had, but the card has different colors. There are 19 colors which represents 19 non-Thai ethnic groups. Those, who were at that time 12 years old and more, got number 6 after the main number, and those who were born in Thai territory, got number 7 after the main number. กฤตยา อารชวณิ จรุง, op. cit., pp. 104–105.

changed its citizenship policy regarding hill tribe applicants by classifying them into three main groups:<sup>14</sup> 1) those, migrated long time ago, were then automatically considered citizens 2) those, settling before October 1985, were considered *legal migrants* and 3) those, coming after 1985, were classified as *aliens*. In 2004, the Thai government made a step-backward policy regarding citizenship. It granted only state certification for the three following groups: 1) those who had had citizenship they lost it because of war. They are the former Chinese guerilla soldiers, Chinese descendent migrants, the former communist members, Vietnam migrants, Lao migrants, Nepal migrants, the asylum seekers from Burma 2) those who did not have citizenship but have settled in Thai territory before the existence of modern Thai state. They include the Hmong, the Mhyan/Yauw, the Lahu/Mushe, the Akha/Ekho, the Lawa, the Phuthai, the Shan, the Karen, the Mani/Saka, the Mokaen and the Klaen in Surint island. 3) people considered as Thai diaspora in Lao or in Burma and had once held Thai citizenship.

The actual policy towards the hill tribe people seems not to make a significant change. A big number of Hill Tribe people are still stateless.<sup>15</sup> The dichotomy between them and the Thais is still maintained. The latter still consider them as illegal occupants of forest, less civilized people, wild and disobedient to the government policies. In a political scene, regardless of their Thai citizenship, skill and education, some hill tribe people could not reach the highest political succession both in local and national level. Nevertheless, the Thai labor market still depends on the cheap human power coming from impoverished northern villages. Its eco-tourism is growing significantly thanks to the exotic tribal culture and their handicrafts. Probably, these huge benefits might force the government to pay a debt of honor such as right for New Year feast celebration for each ethnic group, the establishment of ethnic day, and some strategic position in district and subdivision administration.

### Towards a Differentiated Citizenship Policy

This historical portrait reveals some objective truth. The citizenship policy which is traditionally considered as a mechanism for integration and national unity, has failed in its integrative task in Thailand. Some fundamental justifications are offered for this argument.

---

14. Chayan Vaddahanphuti, *op. cit.*, p. 162.

15. In 2015, Royal Thai government announced that more than 18,000 people have been granted nationality in last three years. The number of stateless people in Thailand according to UNHCR now stands at 443,862 with three year reduction and the cleaning up the government database. See UNHCR, *op. cit.*, p. 1.

First, Thai citizenship policy is defined on the basis of race or ethnicity (which includes culture and religion). The integration properly speaking cannot occur as its ethno-nationalism (Thai-ness) becomes the determining factor of citizenship policy. The second, Thai policy of national integration does not seek true national unity but to control the space, resources and people.

Citizenship aims at unifying the differences, tears individuals from their primordial/traditional community into an established common identity called a state. It is identical to the building of a «nation» or the creation of a new national community.<sup>16</sup> While the pursuit of homogeneity through assimilation and suppression of distinct identities was the norm of ethnic nationalism and citizenship policy, today in the context of globalization and multiculturalism the notion of citizenship is challenged. Far from generating integration, globalization tends to exacerbate ethnic conflict, rather than to minimize it. Therefore, the notion of citizenship cannot be maintained simply as a kind of unification of differences but should be employed as an institutionalization of differences.

This writer disagrees with Chayan Vaddhanaphuti. The latter argues that granting incomplete Thai citizenship to the hill tribe people with particular differentiating color is a type of selective integration. The reason is that this type of citizenship is a discriminatory act in that it is given on the basis of inequality of rights. Mika Toyota's criticism is worthy of consideration. According to her, the 19 different color-coded identity cards, which do not all lead to citizenship, are a formal separation which only leads to a huge loss of their territory and to a worsening of discrimination against them inside Thailand.<sup>17</sup> The differences become tools of control and hegemony. Accordingly, it would be mistaken, if such discriminatory policy were to be considered as example of institutionalization of differences.

The term «institutionalization of differences» is closely linked to the notion of citizenship itself. A citizenship policy which reconciles collective cultural rights with a unified body of citizens is called *differentiated citizenship*. If citizenship is comprehended in this way, integration can come true both on individual and collective bases.

Rebecca Cook defines collective cultural rights in two fundamental categories: the first consists of demands for political representation and for culture-related policies. These demands insist either on compensation for cases of distinct political discrimination, as,

---

16. Haldun Güllalp, *Citizenship and Ethnic Conflict: Challenging the Nation State* (London & New York, Routledge, 2006), pp. 1–2.

17. Nadia Abu-Zahra, «IDS and Territory. Population Control for Resource Expropriation» in Deborah Cowen and Emily Gilbert (eds.), *War, Citizenship and Territory*, (London & New York, Routledge, 2008), pp. 307–315.

for example, the existence of National Commission for Hill Tribes People in Thailand, or on the accommodation of cultural groups, such as allowing cultural habits in the school and the work place. The second category includes the types of rights demanded by ethnic or national groups and are aimed at different levels of cultural or political autonomy. These types of rights put the state in the dilemmatic situation as they are aimed not at integration, but rather at the disintegration.<sup>18</sup>

She argues that granting collective cultural rights «can be achieved only through the recognition of the primacy of the identity of the parts over or at least as equal to the identity of the whole».<sup>19</sup> In the Thai context, the Hill Tribe's identity is recognized not for what they are, but for pragmatic reasons, for example, for tourist interest. Every year, once the big holiday seasons come, the government organizes the hill tribes' art and culture festivals to attract many tourists. Their identity is exploited for the economic fortunes of the country, but their collective cultural rights, for example, rights for culture-related educational system, rights for forest resources, participation in bureaucratic and political succession of the country, are still taken for granted. It is rare or almost impossible to find the special subject about culture and identity of each ethnic group in Thai schools. The role of Hill Tribe representatives in the local municipality or district is seen as secondary. Their leaders are treated more as executors of policy than as decision makers.

The absence of true recognition of Hill Tribe identity, this writer believes, is caused by the misconception about the legacy of Thai-ness or Thai nationalism. It contributes to the Thai notion of citizenship which is a «cultural construction». Thai-ness is imposed by the state or the majority on the basis of exclusive Thai ethnic identity. Thai citizenship is an ethnic concept which ties citizenship to bonds of common ethnic descent like the case of Germany, Japan, and Israel. Ethnic citizenship takes the dominant ethno-national culture and identity as defining criteria of citizenship. This is the reason why Thai citizenship is so stratified. The latest political unrest, brought about to the military coup—as it happens almost frequently in Thai modern history—echoes the tension of *re-building* the nation, of how the modern Thai must be ruled. Must it be ruled on the basis of ethnic nation as claimed by the conservatives or should it be ruled on the basis of civic nation as claimed by the progressive democratic groups?

A civic nation, in contrast to *ethnic nation*, is neutral with respect to the ethno-cul-

18. Rebecca Kook «Towards the Rehabilitation of “Nation-Building” and the Reconstruction of Nations» in Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled, Alberto Spektorowski (eds.), *Ethnic Challenges to the Modern Nation-State* (London, Macmillan, 2000), p. 48.

19. Ibid., p. 48.

tural identities of its citizens, and defines national membership purely in terms of adherence to certain principles of democracy and justice. On this view, as Will Kymlicka underlines, civic nation treats culture in the same way as religion – that is, as something which people should be free to pursue in their private life, but which is not the concern of the state (so long as they respect the rights of others).<sup>20</sup> According to Irene Bloemraad, citizenship in a civic nation implies, at a minimum, «a relatively straightforward and achievable process of citizenship acquisition for foreign-born migrants (often called naturalization), and automatic or speedy citizen for the children of migrants born in the host country»<sup>21</sup>. It promotes, in Kamlycka's terminology, a *societal culture* which involves a common language and social institutions, rather than ethnic identity, common religious beliefs, family customs or personal lifestyles.<sup>22</sup>

As the hill tribe peoples had existed in the Thai territory before the existence of the Thai state, we can conclude that the Thai state is not constructed from thin air, but from existing distinct identities. So the act of reimagining *Thai-ness* must begin from the recognition of these distinct identities in order to promote a true and just nation-building. It would be closely related to a kind of *Thai societal culture* wherein a common language, shared membership and equal access to the social institutions based on that language, take place. In this way, the nation-building will be seen, not merely as Thai ethnocentric prejudice, but rather as extending freedom and equality to all citizens.

As Thai is the language of instruction and socio-politic institutions, it is important to promote it not as an expansion of Thai ethnic hegemony, but as a vehicle through which the particular and distinct ethnic identities are introduced as an integral part of national identity. Language, as Rebecca Kook notes, «embodies the spirit of nations, the cement on which members of a nation express their relationship to their past, present and future fellow nationals. It is the basis for all political, economic and social interaction»<sup>23</sup>.

At the time of writing, the two largest political parties voice their opposition to the new constitution draft charter which will be decided on the referendum set for August 7 by the Thai junta. Critics say that the draft, as it had been rejected last year, still prevents a genuine democracy from being established. The fact that the country has seen numerous different constitutions since the end of the absolute monarch in 1932, suggests that the legacy of *Thai-ness* is challenged and Thai nation-building process has an uncertain

---

20. See Will Kymlicka, «Modernity and National Identity» in Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled, Alberto Spektorowski (eds.), op. cit., pp. 12–13.

21. Irene Bloemraad, op. cit., p. 60.

22. Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled, Alberto Spektorowski (eds.), op. cit., p. 14.

23. Rebecca Cook, op. cit., p. 49.

future if the country fails to question the greatest myth in its history. That myth is the coincidence of ethnic nation and state, the myth that being a Thai citizens means being of Thai ethnic descent.

The ongoing conflict between pro-democracy parties that support former Prime Minister Thaksin Shinawatra, and an alliance of conservatives (including the military, the judiciary and royalists) is only the tip of the iceberg of actual and historic needs for a new nation-building process in the context of multiculturalism and globalization.<sup>24</sup>

#### REFERENCES

D. C., eds.

2008 *War, Citizenship and Territory*. London & New York: Routledge.

ARCHAVANITKUL, ก. พ.

2002 กฤตยา อาชวนิจกุล, การจัดการระบบคนไร้รัฐในบริบทประเทศไทย (Towards Managing Stateless People in Thailand's Context) in สุริยพร พันพิง, มาลีสันตจรรณัฏบรรณาธิการ, จุดเปลี่ยนประชากร จุดเปลี่ยนสังคมไทย *Thailand's Population in Transition: A Turning Point for Thai Society* (pp. 103–126). Bangkok: Mahidol University.

BROWN, David

1994 *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London & New York: Routledge.

BRUNEAU, M.

2010 Mobilités, Migration et Pauvreté en Asie du Sud-Est. (J.-P. C. Stéphane Lagrée, Ed.) *Les Journées de Tam Dao*, 1–627.

GÖKÇE, Yurdakul & Y. Michal Bodemann, eds

2007 *Citizenship and Immigrant Incorporation. Comparative Perspectives on North America and Western Europe*. New York: Palgrave Macmillan.

GÜLALP, H.

2006 *Citizenship and Ethnic Conflict: Challenging the Nation State*. London & New York: Routledge.

HUGUET, W. J.

2014 *Thailand Migration Report 2014*. Bangkok: United Nations Thematic Working Group on Migration in Thailand.

KERSHAW, R.

2001 *Monarchy in Sout East—Asia: The Faces of Traditions in Transtition*. London & New York: Routledge.

---

24. Fr. Reynaldo Fulgentio Tardelly is a Xaverian Missionary currently working in Thailand.

SHLOMO BEN-AMI, Y. P.

2000 *Ethnic Challenges to the Modern Nation-State*. London: Macmillan.

THOMPSON, K. S.

2005 *Ethnic Conflicts in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies/ISE-AS.

UNHCR

2015 *Thailand Factsheet*. Bangkok: UNHCR Thailand.

YUN-HAN CHU, L. D.

2008 *How East Asian View Democracy*. New York, Chichester: Columbia University Press.

## Exploring Chinese Characters

---

REJINO SANTOSO

*Bahasa Mandarin tergolong sulit untuk dipelajari. Kita tidak saja membutuhkan waktu yang banyak, usaha keras, ketekunan, dan kesabaran yang cukup untuk mempelajarinya, tetapi juga sikap batin yang menentukan aksi dan semangat belajar kita. Namun demikian, belajar bahasa Cina sangat bermakna. Betapa tidak, Bahasa Mandarin sungguh mengagumkan karena keunikan dan kekayaan yang termaktup di dalamnya. Keunikkan bahasa Mandarin terlihat jelas dalam bentuknya berupa karakter, fungsinya yang secara sederhana, praktis dan bermakna, mengantarkan kita ke dalam aliran pemikiran dan peradaban Cina, dan metode dalam mempelajarinya. Metode ini diibaratkan palu dan paku. Paku harus dipalu agar pakunya masuk ke dalam. Semakin paku dipalu berkali-kali, ia semakin masuk dan sulit untuk dicungki. Selain itu, kekayaan bahasa Cina terungkap secara tersirat dalam kisah-kisah unik di balik karakter. Secara umum, setiap karakter mempunyai kisah dan latar belakang sejarahnya sendiri. Kisah-kisahannya sangatlah sederhana, praktis, logis dan sangat menarik. Namun sebagian karakter telah hilang makna dan sejarahnya. Sebetulnya, dengan mengetahui latar belakang sejarah peradaban kuno, kita cukup terbantu untuk memahami tidak hanya bahasa Mandarin tetapi juga mengenal budaya dan peradaban Cina yang lebih besar. Kekayaan bahasa Cina juga tereksresi lewat nilai-nilai yang diajarkan dalam pepatah-pepatah Cina untuk dihayati dalam hidup sehari-hari.*



If we compare our missionary life to a journey, we realize that it is always good to rest a bit because, for one reason or another, we certainly get tired on the way; the break does not only strengthen our body and our spirit, but also provides us with a moment to reflect on the paths which have brought us here. Just like the buffalo that eats the grass and, at a certain moment, she enjoyably lays down and starts to chew the grass for her nourishment, we too should take time not only to reflect on and to be detached from all our commitments, but also to absorb the value and appreciate the meaning of what we have done. This is one of the many ways that can help us focus on what is truly valuable in our life: I am convinced that life without reflection is meaningless. Since I have now studied mandarin for three years, which is already quite a long process but also one which will never end, I have taken some time to look at this experience and wish to share my reflections on my language studies; more specifically, I will say something of my studies, then I will focus on the difficulties met in studying and exploring the uniqueness and richness of the Chinese characters. Despite its difficulty, the Chinese language is awesome.

## My Personal Experience in Learning Chinese

I arrived, in Taipei, on 14, March 2013, the same day the universal Church heard the announcement *Habemus Papam*, Pope Francis. That day then became special for me: seeing my new missionary journey start on this unique occasion I was filled with joy and hope. Two weeks later, I started the new chapter of my life's journey with the study of mandarin. At the beginning I was full of enthusiasm. Soon though I realized that I had learned many things, but I was still unable to understand and speak the language. So, all my efforts seemed useless, I began to feel I was wasting my time, and the initial excitement started fading away.

The first year passed very quickly and I felt there was no change except the great pressure I put on myself. The second year I moved to Beijing and continued my language studies at the University of International Business and Economics (UIBE): this has been a very interesting and yet challenging time for me. On the one hand, it was interesting because the class atmosphere put me at ease since I was not the only one who struggled to learn the language. Sometimes, my classmates and I laughed at each other because of our common mistakes and at other times we practiced speaking among ourselves. So, I had more fun compared to the previous year. On the other hand, it was also very challenging because, I was constantly trying to keep up with my Korean and Japanese friends who were very advanced and seemed to have no major problem studying Chinese given their greater familiarity with Chinese characters; their presence helped me try my best and follow their good example.

It is true that learning mandarin needs a lot of time, extra effort, and much patience. For me, the pressure increased when having studied and practiced writing Chinese characters many times, just a couple of hours afterwards, I remembered nothing of what I had studied. Then, I had to start all over again. This made me feel stressed, discouraged and frustrated. It was hard to accept that repeating the words either in writing or speaking is the best method to get familiar with the Chinese characters. When the teachers kept reminding us to study slowly, I thought they said so to just console us students since mandarin is difficult indeed. But, I later found out that they actually gave us the right suggestion. Sometimes I thought I had learned well the tones and the pronunciation, but when I spoke Chinese people could not clearly understand what I was saying and instead of correcting my mistakes, they would encourage me saying: «Your Chinese is very good». At first, I thought they really meant it. Only those people I had a good relationship with, like some of our parishioners, friends and teachers, would freely correct me right away.

Besides much time and patience, proper attitude in dealing with mandarin is also

important. It is not so much about paying attention to the right tones and pronunciation but rather on being humble enough to learn from many mistakes. To be humble is to acknowledge our limitations and to be ready to accept the novelties of a new reality. I think a right attitude can help us not only to get used to the new language but also to put aside our preconceived ideas that in some ways block us. Sometimes we are so absorbed in what we already know that we end up underestimating the language. Once I said: «Chinese is the craziest language in the world». Although this had just been my own way to express the feeling that mandarin was very difficult for me, I believe the words were an unfortunate expression which showed a negative attitude not so much about the language, but about Chinese people and their culture.

### The Uniqueness of Chinese Characters

The uniqueness of Chinese characters is in their written form, their close connection to culture, and the method they are taught and learned. In terms of orthography, it is well known that Chinese language uses characters: Chinese people have to be proud of this. According to what I have heard and read, ancient Chinese characters were pictures of real life. Those symbols or drawings have then changed from one generation to another until recently when two systems were adopted, the traditional and the simplified, without completely losing their pictographic connection. For example, the character 日 (*ri*) is the symbol of the «sun». At the beginning, it was simply drawn like a small circle with a black point in the middle, a picture of the sun, until it changed into the shape it has today (日). For the time being, the same character, means day. We should remember that Chinese words are not only formed by a single character such as in *ri* 日 (sun), *yue* 月 (moon), *bai* 白 (white), but are mostly a combination of two or more symbols that create a new word such as *ming* 明 (bright), *mingbai* 明白 (understand), etc. In these cases, if we can recognize the different characters forming a word, we can then guess its meaning even if we do not know how to read it. For example, any character containing *ri* 日 must be related to «day» or «sun/light», such as in *zongri* 终日 (daytime), *shengri* 生日 (birthday). Another example is *kan* 看 which means «to look/to see». The character actually shows us a picture of a «hand» (手) that lies above an «eye» (眼). 目 that is *mu*, is the radical form of an «eye» (眼). In fact, when there is too much light we normally put our hand above our eyes in order to protect from the sun and see clearly. From the simple examples above, we can see that Chinese characters are unique and wonderful. However, not all Chinese characters are pictographic.

Some Chinese characters can help us to grasp ancient Chinese culture. Let's look at a few examples. The Chinese character *nan* 男 «man/male», consists of *tian* 田 that looks like a «rice field» and *li* 力 which is «strong shoulders». The combination of these two characters simply tells us its meaning: a man is a strong person that works in the fields. In a similar way, the character *fu* 妇 that is «woman», is made up from *nu* 女, which means «female», and *zhou* 帚 which means «broom». It practically says that a woman is the one who holds the broom cleaning the house. As a matter of fact, this is how Chinese people lived in the past: men had to go out to work in the field because they were very strong and women worked in the house. These two characters do not only show what distinguishes men and women in their roles, but also give us a clue of how Chinese people value being industrious and hardworking. Another example is the character *hao* 好 which means «good». It consists of a «woman», *nu* 女, and *zi* 子, her «son». According to ancient Chinese culture, a son is very precious. He will be the bearer of the clan's name. Therefore, a woman is able to give birth to a son that is considered good. I think this is one of the reasons why even today some Chinese people prefer to have male children.

Chinese language is also unique in the method it is taught. If you have already seen the movie *Karate Kid*, it is easier for you to understand what I imply. In that movie, Jacky Chen, the main actor, orders the kid who wants to learn karate with him, to take off his jacket, put it down, hang it up and put it on again. The boy had to do this kind of exercise many times for a long time. The poor kid was very upset. Learning Chinese requires going through a similar process. Teachers always ask students to write down the characters many times and say the new vocabularies more than four times. This method really requires a lot of time, extra effort and great patience. We could say that for those who persevere, patience becomes a heroic virtue. Sometimes, this method is boring and very discouraging, but there are no other methods that could help someone become familiar with the characters and get used to the right tones.

## The Richness of Chinese Characters

Chinese characters encapsulate the richness of Chinese culture. How? Generally speaking, each character has its own story to tell that reveals the social context where it originated. For example, *xiuxi* 休息 which means «to take a rest». This character is formed by a «person» (人), a «tree» (木), a «nose» (自) and a «heart» (心). The story behind the character is that a man is sitting down under a tree doing nothing except breathing, with the air that comes in and out from the heart through the nose. If we think of the person as

a man who has worked hard in the fields, then we can easily imagine that he is certainly tired and wants to rest a bit and the best place to do so is under the tree. For me, this is an amazing story which helps me a lot to understand the meaning of the character and appreciate the richness of the culture too. Nowadays, unfortunately, the Chinese people do not remember the story of each character because of the changes and simplifications which occurred over the years. Even the most recent simplification has made it easier for people to learn the characters, but it has also made it more difficult to remember the original story and meaning of the characters.

In my opinion, the study of Chinese characters can be more enjoyable if one is familiar with Chinese history; in fact, learning the characters is not just a matter of knowing the stroke order and their meaning but rather being in touch with the roots of Chinese culture: China's history. For example, in ancient times, the Chinese people used horses as means of transportation. The street which they passed through was bigger than other streets. That is why the big street in Chinese is called 马路 (*malu*). *Ma* (马) means «horse» and *lu* (路) means «street». Chinese people still use 马路 for a road, although nowadays instead of horses there are many cars, bicycles, and motorbikes passing through a street. This way, as I gradually come to know some stories behind the characters, I gain a better understanding of the language while having an enjoyable time. I realized that when we have enough knowledge about the characters, our approach to learning is different because we can appreciate the beautiful stories behind the characters. Of course, the process of learning Chinese is still difficult indeed, but interesting.

Beside the stories, characters can tell us, they can also impart values. Practically speaking, Chinese sayings contain moral teachings which can help people live a better life. Here are some examples: 十年树木, 百年树人 (*shi nian shu mu, bai nian shu ren*) means that «It requires ten years to grow a tree and a hundred years to cultivate a good generation». I think, this saying implies the value of patient hard work and consistency since it takes a lot of time to achieve a goal. The expression: 天外有天, 人上有人 (*tian wai you tian, ren shang you ren*) means that «There is still another heaven outside of heaven and there is still someone else above someone». This saying simply teaches us to be humble and moderate in dealing with others in society. There are still many other sayings that teach how to live a meaningful life. Learning Chinese is a process in which we explore the uniqueness and richness of Chinese characters, appreciate the values present in them, and are evangelized by the culture.

In  
margine



---

«Se amate solo quelli che vi amano...»

**SOEMI KIMURA**

---

## «Se amate solo quelli che vi amano...»

---

SOEMI KIMURA

Quando sono nato, mio padre lavorava in una grossa ditta e veniva spesso trasferito da un posto all'altro. Così, fin da bambino, dovetti spesso cambiare scuola: tre volte alle elementari e due alle medie, il che significa che in nove anni dovetti cambiare scuola per ben cinque volte. Non fu una cosa di poco conto per me. Non appena cominciavo a intessere qualche amicizia, giungeva il tempo di lasciare tutto e ripartire per un'altra destinazione. Ricordo che spesso mi sentivo solo e triste. Inoltre ero diventato facile bersaglio di bullismo, e ne feci esperienza diverse volte. Talvolta ci fu anche qualche episodio di violenza, ma di solito venivo semplicemente lasciato da parte e isolato. Facevo fatica a adattarmi ai nuovi ambienti scolastici, e provavo un forte senso di solitudine.

Fu così che iniziò a radicarsi nel mio cuore un'estrema diffidenza nei confronti degli altri. Ero sensibilissimo agli atteggiamenti di freddezza, che poteva diventare talvolta crudele, come una specie di subdola perfidia. Forse fu proprio a causa di questa diffidenza verso me stesso e verso gli altri che si risvegliò in me la ricerca religiosa e che iniziai volgere il mio cuore verso Dio. A quel tempo era forte in me l'idea che, in fondo, tutte le persone sono uguali, e che parole come «amore» e «bontà» non sono altro che delle semplici illusioni. Tutte le persone, mi dicevo, sono sole e egoiste. Questa era la causa dei sentimenti di odio che a volte provavo nei confronti di coloro che ostentavano vistosamente la loro presunta capacità di amare.

Terminati gli studi universitari e iniziando la mia carriera lavorativa, ero combattuto tra il desiderio di successo personale e l'aspirazione a una vita di fede. Vissi per qualche tempo senza impegno e in modo superficiale, tra propositi di bene e insieme atteggiamenti egoistici. Fu allora che decisi di ricevere il Battesimo. Non posso dire di aver avuto una fede profonda, ma possedevo almeno la convinzione chiara e netta che, se c'era un Dio di cui ci si poteva davvero fidare, e a cui ci si poteva pienamente affidare, quello era il Dio rivelato dalla Bibbia e creduto dai cristiani.

Un giorno il Signore entrò decisamente nella mia vita e mi concesse la grazia di comprendere finalmente che cosa fosse l'amore di Dio. «Se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Anche i peccatori fanno lo stesso» (Lc 6,32). Al tempo, quelle parole ebbero una profonda risonanza nel mio cuore. Il Signore ci invita ad amare anche quelli

che non ci amano. Amare in questo modo è molto difficile, ma è solo la ferma decisione di amare l'altro nonostante tutto che fa sgorgare nel nostro cuore una sorgente di amore autentico. Il Signore non è forse morto in croce per i suoi discepoli che lo avevano rinnegato più volte, oltre che per tutti noi, individui così deboli e incostanti? Non ha forse bevuto fino in fondo il calice amaro della sofferenza? È proprio lì che si manifesta pienamente la profondità e verità del suo amore per noi.

Questo è ciò che a quel tempo riuscii a comprendere e che trasformò completamente la mia esistenza. Sentii anche che in ogni momento di tristezza o di sofferenza il Signore ci è vicino e cammina con noi. Capii, inoltre, che l'amore vero non attende ricompense. Vivere l'amore in questo modo comporta sofferenza, perché si tratta di far morire il proprio egoismo. Compresi, infine, che nella comunità dei cristiani nessuno di noi può mettere se stesso al centro, rischiando così di isolare o eliminare chi la pensa diversamente. Sento come vere e forti le splendide parole di san Paolo ai cristiani di Corinto: «Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla» (1Cor 13,2). Potremmo avere liturgie molto ben curate, o un'organizzazione perfetta delle varie attività parrocchiali ma, come mi capita spesso di pensare, se venisse a mancare la carità a nulla gioverebbero questi nostri sforzi davanti al Signore.

E così, ben consapevole della mia fragilità e povertà, desidero continuare il cammino per crescere nella carità vera, lasciandomi sempre interpellare dalle parole di Gesù: «Se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Anche i peccatori fanno lo stesso» (Lc 6,32)<sup>1</sup>.

---

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

