

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

4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

† Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

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

INDICE

VOLUME 11, N. 4

2016

- 207 Vita cristiana come «attuazione»
Heidegger e la lettura fenomenologica delle *Lettere* di Paolo
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 221 SCCS/BECs Living with People of Different Faiths and Believes
Keynote Address—VIIASIPA General Assembly (2 part)
William LA ROUSSE
- 229 Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam
Ulil ABSHAR-ABDALLA
- 236 I Was a Stranger and You Welcomed Me
Christian Solidarity towards Refugees
Elvis NDIHOKUBWAYO

CULTURA E SOCIETÀ

- 249 Turn the Other Cheek
Jesus Christ and Confucius
Umberto BRESCIANI
- 255 Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA

IN MARGINE

- 265 Anch'io sono cristiana
Maria Elisabetta Ryoko MIYASHITA

INDICE 2016

Vita cristiana come «attuazione»

Heidegger e la lettura fenomenologica delle *Lettere* di Paolo

TIZIANO TOSOLINI

Nel semestre invernale 1920-21 e in quello estivo del 1921, il filosofo tedesco Martin Heidegger (1889–1976) tenne all'Università di Friburgo due corsi (*Introduzione alla fenomenologia della religione*, di cui ci occuperemo qui, e *Agostino e il neoplatonismo*) che bene illustrano il suo interesse per la mistica e la teologia al tempo intrecciato con quello altrettanto intenso per la filosofia¹. I motivi che portarono il giovane Heidegger a trattare queste tematiche sono vari, e non facilmente riassumibili. Di notevole importanza ci pare comunque essere la descrizione heideggeriana di quale debba essere la disciplina filosofica più adatta per affrontare lo studio della vita religiosa (oltre che le lettere paoline) cioè quello della *fenomenologia* (che in quel periodo egli considerava sinonimo di filosofia). Per Heidegger, la fenomenologia non deve essere intesa come un metodo o una teoria mediante i quali ricondurre la problematicità o la ricchezza delle manifestazioni del reale entro uno schema concettuale onnicomprensivo e pre-stabilito, quanto piuttosto come un qualcosa che deve saper estrarre l'intelligibilità della vita a partire dalla dinamicità di quest'ultima, così come essa si presenta ed è storicamente vissuta. La filosofia, quindi, non sarà un sapere teorico tra i tanti, un sistema di dottrine indifferente alla vita, quanto piuttosto la via privilegiata che ci permette di cogliere l'esperienza effettiva della vita e le sue determinazioni interne e, insieme, il nostro essere parte di essa, la consapevolezza di esserci da sempre immersi.

Già da questi primi accenni programmatici emerge però una questione fondamentale: come è possibile una comprensione (cioè una filosofia) che non riduca la vita ad un mero concetto, che non la analizzi in maniera puramente speculativa e impersonale come fosse un oggetto tra oggetti, ma tenti invece di procedere di pari passo con essa guidandola e orientandola verso ciò che le è proprio? Detto altrimenti: come è possibile pensare la vita da un punto di vista rigorosamente filosofico e, al tempo stesso, far sì che questo pensiero sfoci non tanto in un sapere astratto e anonimo, ma in un coinvolgimento con la

1. I due corsi (del primo si sono conservate solo alcune trascrizioni stenografiche da parte dei partecipanti) sono stati pubblicati in italiano nel volume M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*. Trad. di G. Gurisatti. Adelphi Edizioni, Milano 2003.

vita — o meglio ancora, in una «scelta di vita»?

Ebbene, Heidegger risponde a questo interrogativo facendo ricorso a ciò che egli chiama «indicazione formale». Ogni fenomeno della vita (tanto più quello della vita religiosa) può e deve essere inteso in tre direzioni di senso, ovvero «il senso del contenuto» (il «che cosa» del fenomeno esperito), «il senso del rapporto» (il «come» questo contenuto è esperito, cioè il modo con cui ci si riferisce ad esso) e infine il «senso del compimento» (il «come» questo riferimento è messo in atto, la sua attuazione). Questa indicazione, afferma Heidegger, non può che essere «formale» in quanto dischiude il contenuto e i modi dell'esperienza alla loro attuazione, cioè al vissuto in quanto tale, senza per questo determinarlo o ordinarlo in partenza. Mediante l'attenzione data al riferimento, ma soprattutto all'attuazione, Heidegger rimpiazza l'idea tradizionale di oggettività (teoretica e scientifica) con quella dell'esperienza fattuale, cioè con un qualcosa che di sua natura non è già fissato o pre-determinato in partenza, ma rimane per così dire «aperto» a sempre nuove forme di approccio e di inter-relazione con il mondo². In altre parole, l'indicazione formale non si propone di cogliere il contenuto teologico del fenomeno religioso, quanto piuttosto essa intende mettere in evidenza questi fenomeni e scoprire ciò che in essi c'è di propriamente religioso e di specificatamente cristiano. L'indicazione formale rinuncia quindi alla comprensione ultima (che può essere data solo nella genuina esperienza religiosa) e si prefigge unicamente di indicare o aprire l'accesso al Nuovo Testamento. In questo senso il compito della indicazione formale è quella di attuare, mostrandoli, i contenuti della vita religiosa cristiana.

Questo nuovo approccio filosofico alla vita («nuovo» in quanto il concetto di intenzionalità mediante il quale il suo maestro Edmund Husserl connota il carattere costitutivo del soggetto, è considerato da Heidegger ancora troppo astorico e teoristico) risulta quindi di fondamentale importanza per capire come Heidegger interpreti alcune *Lettere*

2. Come ben spiega questa idea Franco Volpi, autore dell'*Avvertenza del curatore dell'edizione italiana* posta all'inizio del volume di Heidegger: «L'originalità di Heidegger sta tutta nel terzo momento, nell'attuazione...: per lui è decisivo il "come"... il modo, l'atteggiamento secondo cui la vita attua i molteplici riferimenti intenzionali ai rispettivi contenuti, cioè la forma di vita di cui questi riferimenti e contenuti sono articolazioni ed espressioni. Il compito dell'indicazione formale è di non oscurare con contenuti oggettivi la purezza dell'attuazione come accade nella "rovinanza" quotidiana e nella oggettivazione filosofico scientifica, bensì far emergere, al contrario, l'attuazione quale momento determinante il senso complessivo del fenomeno. Quindi il modo in cui la vita umana "ha" se stessa, come io "ho" me stesso, non appare tanto dai contenuti oggettivi che mettono in atto nel vivere, i quali, anzi, mi occultano a me stesso, bensì da *come* li attuo, dal *modo* in cui attraverso quei contenuti e quelle intenzioni articolo la mia vita e la attuo. I contenuti della vita ricevono il loro senso dalla *attuazione* della vita, quindi è la vita in quanto *praxis*, movimento in cui sono in gioco la riuscita o il fallimento, la salvezza o la perdizione, che va tenuta in considerazione» in *Ibid.*, 27.

di Paolo (specificatamente quella ai Galati e quelle ai Tessalonicesi) con l'intenzione di indicare le determinazioni fondamentali della religiosità protocristiana.

Nella *Interpretazione fenomenologica della Lettera ai Galati*, Heidegger afferma subito che ciò che gli interessa non è tanto una lettura dogmatica, teologico-esegetica o storica della lettera, quanto piuttosto il vissuto di chi l'ha scritta, l'esperienza religiosa di Paolo, il *come* Paolo ha inteso il suo vivere con Cristo dopo esser morto alla legge. La *Lettera ai Galati* presenta infatti una esplicita opposizione tra «legge» e «fede», un contrasto questo che, tenendo presente il metodo heideggeriano della indicazione formale, potrebbe essere tradotto nel modo seguente: la «fede» si dispone lungo il «senso del compimento» personale, mentre la «legge», fondata sul «senso del contenuto», trova l'orizzonte ultimo della sua attuazione nell'assoluta validità della tradizione. Ecco perché Heidegger afferma che «il confronto tra la fede e la legge è l'elemento decisivo: il *come* della fede e del compimento della legge — come mi rapporto alla fede e alla legge... Paolo getta subito sul piatto della bilancia il suo argomento teologico capitale: Abramo stesso è giustificato solo dalla fede. Ma allora, che ne è mai della legge?... L'adempimento della legge è impossibile, chiunque fallisce in questo, solo la fede giustifica»³.

La personale esperienza di Paolo, la frattura con la sua esistenza precedente (ovvero con ogni concezione non cristiana della vita), assume così anche una svolta temporale. Commentando il versetto 2,19 («In realtà, mediante la legge io sono morto alla legge per vivere per Dio»), Heidegger afferma in maniera molto succinta e brusca: «Molto importante!... Dato che Cristo si identificò con la legge, la legge è morta con Lui (e così pure Paolo)»⁴. Il morire di Paolo in Cristo è quindi un morire alla legge, una legge che si «auto-invalida» perché è la legge stessa che mettendo a morte Cristo pone fine a se stessa.

La morte di Paolo è una morte nei confronti di ciò che intendeva perdurare ed essere valido per sempre (la legge) per assumere una temporalità inedita e originale, cioè il tempo di Cristo, il tempo in cui il passato non è più quello di prima, e in cui il presente e il futuro sono visti nella loro nuova dimensione operativa dell'esser uno con Cristo e dell'esser proteso verso di Lui. Come scrive Heidegger al termine del breve commento alla *Lettera ai Galati*: «Riguardo all'atteggiamento fondamentale di Paolo si veda *Fil* 3,13:⁵ autocertezza della posizione della propria vita — frattura nella sua esistenza — comprensione storica originaria del proprio sé e del proprio esserci. Partendo da qui si compie la

3. Ibid., 111.

4. Ibid., 109.

5. «Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù».

sua vita di apostolo»⁶.

La consapevolezza di questa sua nuova vita, l'esperienza effettiva del suo vivere «il» tempo e non più solo «nel» tempo, l'ingresso in questa temporalità inedita inaugurata dall'evento del suo incontro con Cristo, viene ora ad essere condivisa con coloro che, mediante la sua predicazione, si ritrovano a condividere la fede di Paolo. Non è un caso, infatti, che rivolgendosi ai Tessalonicesi, Paolo metta in rapporto la consapevolezza della loro nuova identità con quella dell'«essere-divenuti»⁷. «Postuliamo formalmente la natura della relazione di Paolo con coloro che “si sono uniti a lui”. Egli esperisce i Tessalonicesi in due modi: 1) esperisce il loro essere-divenuti... 2) esperisce che essi hanno un sapere del loro essere divenuti... Ciò significa che il loro essere-divenuti è anche un essere divenuto di Paolo... Ora, l'essere-divenuti non è un avvenimento qualsiasi nella vita, bensì è costantemente coesperito, in modo che il loro essere attuale è il loro essere-divenuti. Il loro essere-divenuti è il loro essere attuale... Il sapere circa il proprio essere-divenuti è l'inizio e l'origine della teologia»⁸.

Ciò che caratterizza la situazione dei credenti è il loro «essere-divenuti» cristiani e, insieme, la consapevolezza di questa loro trasformazione. Ciascuno di essi ha ricevuto la proclamazione e l'ha abbracciata nella fede, modificando così la propria esistenza presente. In altre parole, la conversione non solo introduce il soggetto all'interno di una nuova vita, ma essa viene anche attualizzata mediante la conoscenza, la consapevolezza di come comportarsi all'interno di questa fede. Ancora una volta, Heidegger interpreta qui il fenomeno della fede a partire dall'indicazione formale: la fede innanzitutto «indica» una direzione (i Tessalonicesi si sono *volti* verso Dio) e, in secondo luogo, essa esplicita l'autentico modo di rapportarsi a Dio (i Tessalonicesi si sono allontanati dagli idoli per *servire* il Dio vero e *attendere* il Figlio dai cieli). I Tessalonicesi sono passati dal culto degli idoli a quello del vero Dio e ora essi non si rapportano più a Dio come ad un «oggetto» come fanno i pagani: «Il volgersi verso Dio è primario. Solo in base a esso e con esso si può

6. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., 112.

7. Il passo di riferimento a questo riguardo è *i Tess* 1,5-9: «Il nostro vangelo, infatti, non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione, come ben sapete che siamo stati in mezzo a voi per il vostro bene. E voi *siete diventati* imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione, così da *diventare* modello a tutti i credenti che sono nella Macedonia e nell'Acaia. Infatti la parola del Signore riecheggia per mezzo vostro non soltanto in Macedonia e nell'Acaia, ma la fama della vostra fede in Dio si è diffusa dappertutto, di modo che non abbiamo più bisogno di parlarne. Sono loro infatti a parlare di noi, dicendo come noi siamo venuti in mezzo a voi e come vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli, per *servire* al Dio vivo e vero e *attendere* dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, che ci libera dall'ira ventura». Corsivo mio.

8. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., 133-35.

volgere le spalle agli εἰδωλα, che è secondario... Quando Dio è concepito primariamente come oggetto di speculazione si ha un decadimento del comprendere autentico»⁹.

Ma come volgersi a Dio senza oggettificarlo rimanendo così fermamente ancorati ad un comprendere autentico? Come già accennato, due sono i verbi che attraggono l'attenzione di Heidegger e che lo stimolano a riflettere sulla peculiare fenomenologia del tempo cristiano: i verbi «servire» e «attendere»¹⁰. Al contrario delle ordinarie esperienze del mondo, l'orizzonte a cui la vita protocristiana trova la sua possibilità di attuazione non è quello di *questo* mondo, ma quello della gioiosa venuta di Cristo. Il servire non ha dunque a che fare con la sfera dell'immanenza, con il «mondo della carne», che per Heidegger (come per Paolo) indica quella sfera originaria di tutti gli affetti non motivati a partire da Dio. L'autentico servire non è un essere «as-serviti» ad un oggetto (a un idolo), ma è quell'esperienza che, vivendo ogni attimo l'attesa di Colui che viene, cioè nel tempo cristiano della *parusia*, attualizza quella cura che abbraccia tutti i possibili comportamenti pratico-vitali.

Tuttavia, la «carne» (σάρξ) non può semplicemente essere negata: per quanto radicale sia la trasformazione avvenuta nei credenti grazie al loro «essere-diventati», qualcosa rimane invariato, cioè il loro rapporto con il mondo e con gli altri. Come deve inteso questo «rimanere»? Per rispondere a questa situazione «paradossale» in cui il cristiano non è separato dal mondo, ma vive in esso in maniera radicalmente diversa, Heidegger si rifà al testo paolino di *1Cor* 7,29–31¹¹. Nonostante a prima vista il passo sembri accentuare con le sue ripetizioni il «non» dei vari comportamenti che devono caratterizzare il cristiano separandolo così dal mondo, Heidegger è convinto che questi versetti affermino qualcosa di positivo riguardo l'attuazione della fede cristiana. Come egli stesso afferma: «Si è tentati di tradurre lo ὡς μὴ con “come se” (*als ob*) ma non è corretto. “Come se” esprime un contenuto obiettivo e spinge a ritenere che il cristiano dovrebbe escludere i riferimenti al mondo-ambiente. In termini positivi lo ὡς significa un nuovo senso che sopraggiunge. Il μὴ riguarda il contesto dell'attuazione della vita cristiana. Tutti questi riferimenti subiscono di volta in volta, nell'attuazione, un ritardo, sicché nascono dall'origine del contesto cristiano della vita. La vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta: tutti i

9. Ibid., 137.

10. Per un approfondimento sui due verbi paolini analizzati da Heidegger si veda S.-J. Arrien, «Faith's Knowledge. On Heidegger's Reading of Saint Paul» in *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2013/3: 30–49.

11. «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!».

riferimenti relativi al mondo-ambiente devono passare attraverso il contesto dell'attuazione dell'essere-divenuto». Detto altrimenti: «Resta ancora soltanto poco tempo. Il cristiano vive costantemente nell'“ancora-soltanto” che accresce la sua angustia... Non c'è tempo per rimandare. I cristiani debbono *essere* tali che coloro i quali hanno una donna ce l'hanno *in modo tale da non averla*»¹². Il servire non è dunque altro che l'esplicitazione e l'attuazione nell'attimo di quel particolare modo dell'«essere-diventati» che caratterizza la vita cristiana, è quella comprensione che dà un senso del tutto nuovo a ciò che resta e permane (il mondo, gli altri).

Tutto questo acquista significato ancor più profondo quando giungiamo a riflettere sul secondo verbo analizzato da Heidegger per descrivere la novità della vita cristiana: quello dell'attendere, ovvero la *parusia*¹³. Il tempo della *parusia*, infatti, non è propriamente riconducibile ad una sequenza cronologica, al tempo oggettivo scandito dalla linearità degli eventi, ma esso è propriamente l'attesa del Secondo Avvento del Signore, ovvero il tempo della «ricomparsa del Messia già comparso»¹⁴. Il tempo della *parusia* assume qui delle connotazioni davvero peculiari in quanto l'attesa non si riduce ad un aspettare che accada qualcosa che non è ancora accaduto (dilazionando così il tempo dell'attuazione), ma essa rimanda invece a un qualcosa che è già pienezza di vita, compimento, tempo integralmente e intensamente vissuto. Il tempo della *parusia*, inoltre, non è compatibile con una fuga dal tempo di ora, occultando o sospendendo la temporalità propria dell'«essere-diventati», ma la *parusia* è già tutta nel tempo di adesso che deve essere vissuto in ogni momento a prescindere dall'oggettività temporale. Ecco perché Heidegger afferma che la vita stessa di Paolo «non è un mero flusso di esperienze vissute, poiché essa è solo nella misura in cui ce l'ha. La sua vita è sospesa fra Dio e la sua vocazione. Il modo dell'“a-

12. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., 163 e 162. Afferma ancora Heidegger: «Se uno riceve una vocazione da schiavo, non deve assolutamente cedere alla tentazione di credere che con l'aumento della sua libertà, potrebbe ottenere qualcosa per il suo essere. Lo schiavo deve rimanere schiavo. È indifferente quale sia la sua importanza in relazione al mondo-ambiente. Lo schiavo, in quanto cristiano, è libero da ogni vincolo. Il libero, invece, in quanto cristiano, diventa schiavo dinanzi a Dio» in *Ibid.*, 161. Una riflessione diversa su 1Cor 7,29–31 è offerta da G. Agamben nel suo *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri, Torino 2000, 29–46. Per un'analisi delle due letture operate da Heidegger e Agamben sul testo di Paolo si veda S. Critchely, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*. Verso, London and New York, 2012, 177–183.

13. Per un'attenta analisi del concetto di temporalità che Heidegger trae dalla sua lettura delle lettere paoline, si veda U. Regina, «Dal tempo cristiano alla filosofia della religione» in A. Molinaro, ed., *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*. Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 57–86.

14. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., 142–43: «Nel greco classico *παρουσία* significa “avvento” (presenza); nell'Antico Testamento (ossia nei Settanta): “L'avvento del Signore nel giorno del giudizio”; nel tardo ebraismo: “L'avvento del Messia come vicario di Dio”. Per i cristiani, invece, *παρουσία* significa “la ricomparsa del Messia già comparso».

vere” la vita stessa, che fa parte dell’attuazione della vita, aumenta ancora la necessità¹⁵. La *parusia* è il modo con cui Paolo «ha» la sua vita, ed essa contrasta essenzialmente con il tempo oggettivo, con il tempo che si chiede «quando» avverrà ciò che deve accadere ritardando e rinviando così il tempo del servizio.

Rifacendosi al testo di *1Tess* 5,1–6¹⁶ Heidegger evidenzia così la risposta che Paolo offre circa il quando della *parusia*: «Egli non dice: “In tal giorno il Signore ritornerà”, e nemmeno: “Non so quando Egli ritornerà”, bensì: “Voi sapete in tutta certezza...”. Deve trattarsi di un sapere peculiare, poiché Paolo rinvia i Tessalonicesi a se stessi e al sapere che hanno in quanto divenuti¹⁷. Paolo non predice il «quando» della *parusia*, ma afferma che il tempo in cui vive il cristiano ha un carattere del tutto particolare in quanto si tratta di un tempo senza un proprio ordine, senza punti fissi, senza un preciso scandire cronologico, e proprio per questo esso è caratterizzato da una gioia mista all’insicurezza e all’angustia¹⁸. Ecco perché «è impossibile cogliere questa temporalità in base a qualsiasi concetto obiettivo di tempo. Il “quando”... non è in nessun modo concepibile in termini obiettivi¹⁹».

L’atteggiamento opposto di coloro che sono divenuti e che sanno di vivere in ogni istante il tempo pieno della *parusia*, è invece quello di coloro che basano il proprio modo di vivere sulle sicurezze mondane, di coloro che riponendo la loro certezza nel «quando» sono privi di quella dimensione dell’«avere» che ha a che fare con il sé. Ecco perché Heidegger afferma che questi ultimi «non possono salvare se stessi perché non hanno se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé, perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico... Coloro “che dicono: pace e sicurezza” (5,3) si consacrano totalmente a ciò che la vita arreca loro, occupandosi di ogni compito della vita, quale che sia. Sono catturati da ciò che la vita offre, mentre, quanto al sapere di se stessi, sono nelle tenebre... Si preoccupano soltanto del “quando”, del “che cosa”, della determinazione obiettiva, ma

15. Ibid., 140.

16. «Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore. E quando si dirà: “Pace e sicurezza”, allora d’improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà. Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro: voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, né delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobrii».

17. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., 140 e 143.

18. Ibid., 137–38: «L’attesa della *παρουσία* del Signore è decisiva. I Tessalonicesi costituiscono per lui (Paolo) una speranza non in senso umano, bensì nell’esperire la *παρουσία*. Questo esperire è un’angustia (*θλιψις*) assoluta, che appartiene alla vita dei cristiani come tali. L’accogliere (*δέχεσθαι*) è un porsi-dentro (*sich-hin-nein-stellen*) la necessità. Questa angustia è un elemento caratteristico fondamentale della cura assoluta (*absolute Bekümmierung*) nell’orizzonte della *παρουσία*, vale a dire del Secondo Avvento alla fine dei tempi».

19. Ibid., 145.

non hanno nessun vero interesse a riguardo. Rimangono impantanati nel mondano»²⁰. I cristiani, invece, possedendo un autentico sapere, rimangono svegli e sobrii, e Paolo non deve far altro che raccomandare loro di non impigrirsi nell'attesa della *parusia* esortandoli ad aumentare e ad accrescere la propria fede mediante la decisione subitanea di lasciarsi coinvolgere «dall'amore della verità» (2Tess 2,10).

Il binomio «fede-verità» riceve un'ulteriore intensificazione concettuale nel passaggio da 1Tess a 2Tess, lettera quest'ultima nella quale vengono accentuati proprio i contesti dell'attuazione della vita effettiva. La fede, così, non deve essere vissuta come un acquisito «tener per vero», dato che Paolo in 2Tess 1,3 afferma che «la vostra fede cresce rigogliosamente e abbonda la vostra carità vicendevole». In questo versetto, spiega Heidegger, la fede «è un contesto dell'attuazione suscettibile di intensificazione. Questa intensificazione è la garanzia della coscienza genuina». Se quindi la fede non è un semplice e definitivo «ritener per vero», ecco che allora essa deve aumentare, e aumentare nella direzione della verità. Come afferma Heidegger commentando il versetto di 2Tess 2,13²¹: «La verità sta nel contesto di riferimento della fede. Questo dimostra che la stessa πίστις costituisce un contesto dell'attuazione, che può subire una intensificazione»²². Coloro i quali non sperimentano compiutamente la chiamata, invece, sono incapaci di comprendere cosa effettivamente stanno vivendo, e per questo essi si trovano nella condizione di essere dei «reietti»²³. Per questi ultimi l'apparizione dell'Anticristo è solo una delle tante occasioni per rimanere sfaccendati, per ritardare ancor di più il loro «avere» stessi posticipando così in maniera definitiva il tempo del servizio e della *parusia*²⁴.

Certo, conclude Heidegger, «riuscire a entrare in un contesto siffatto dell'attuazione è un'impresa quasi disperata. Il cristiano sa che questa fatticità non può essere conquistata con le proprie forze, ma proviene da Dio — fenomeno dell'effetto della grazia... «Abbiamo il tesoro (della fatticità cristiana) in vasi di argilla»²⁵. In questo contesto, la pro-

20. Ibid., 146.

21. «Noi però dobbiamo rendere sempre grazie a Dio per voi, fratelli amati dal Signore, perché Dio vi ha scelti come primizia per la salvezza, attraverso l'opera santificatrice dello Spirito e la fede nella verità chiamandovi a questo con il nostro vangelo, per il possesso della gloria del Signore nostro Gesù Cristo».

22. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., 150.

23. Ibid., 155: «Gli ἀπολλύμενοι (i reietti) credono (2Tess 2,11) allo ψεῦδος (alla menzogna) si lasciano ingannare precisamente nel loro estremo affaccendarsi riguardo alla "sensazione" (*Sensation*) della *parusia*, decadono dalla cura originaria per il divino. Per questo saranno assolutamente annientati — Paolo non conosce alcuna mera post-esistenza (*Postexistenz*) dei dannati nella lontananza da Dio».

24. Dirà Heidegger: «Anche Paolo attendeva la *parusia* prima della sua morte. La gran pompa in cui l'Anticristo appare facilita la fede ai credenti, se sono già decisi. La decisione stessa è molto difficile. L'attesa deve essere già tale che, mediante la fede, l'inganno dell'Anticristo sia riconosciuto come inganno» in Ibid., 157.

25. Ibid., 164.

clamazione cerca di affermare e l'attuazione cerca di concretizzare ciò che è fuori dalla nostra portata. «L'attuazione supera la forza dell'uomo. Egli non è pensabile in base alle proprie forze»²⁶. Il diventare non è una decisione che può essere presa. All'uomo spetta invece di accogliere la Parola e cercare in ogni istante di vivere la *parusia*. E questo semplicemente perché «Colui che non ha "accolto" (δέχεσθαι) non è in grado di sostenere la fatticità o di appropriarsi del "sapere"»²⁷.

Le riflessioni heideggeriane sulla fede cristiana, le considerazioni svolte su quel particolare servizio e attesa che svelano la radicale storicità dell'esperienza cristiana, non intendono proporsi come una «filosofia» (né, tantomeno, come una «filosofia della religione») quanto piuttosto offrire un correttivo a questa stessa filosofia per liberarla dalla morsa dell'oggettività e dell'ordinamento. Come dirà Heidegger, ad esempio, riflettendo sulla fenomenologia della predicazione paolina in *1Tess*: «La lettera è una "meditazione" esistenziale, preoccupata, della situazione»²⁸.

Tuttavia, si deve anche ammettere che questa lettura heideggeriana di Paolo e della vita cristiana, pur nella sua interpretazione formale, sembra priva di alcuni elementi che Paolo ritiene invece fondamentali²⁹. Basti qui pensare, in primo luogo, all'importanza accordata dall'apostolo al concetto di tradizione e autorità. Se è vero, infatti, che Heidegger pone grande enfasi sulla proclamazione di Paolo, è altrettanto vero che l'elaborazione di questo messaggio paolino non pare essere sufficientemente approfondito dal filosofo. Certo, Heidegger afferma che Paolo proclama Cristo crocifisso: tuttavia questa proclamazione porta necessariamente con sé tutta una serie di accenni che *indicano* ciò che significa ricevere *propriamente* questa proclamazione³⁰. Nella *Lettera ai Romani*, ad esempio, Paolo ringrazia Dio perché i destinatari hanno obbedito di cuore a quell'insegnamento che era stato loro tramandato (*Rom* 6,17), mentre ai Corinti raccomanda di conservare le tradizioni così come egli le aveva trasmesse loro (*1Cor* 11,2), alcune delle quali riguardavano l'istituzione dell'Eucarestia (*1Cor* 11,23) e il *kerigma* che Paolo stesso aveva ricevuto (*1Cor* 15,3-4). Di più, proprio dalla *Lettera ai Galati*, veniamo a sapere che Paolo ha cercato

26. Ibid., 164-65.

27. Ibid., 165.

28. Ibid., 185.

29. Gli spunti per le considerazioni che seguono sono tratti da B. Crowe, «Heidegger and the Apostle Paul» in P. Frick, ed., *Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*. Fortress Press, Minneapolis 2013, 39-56.

30. «Sull'oggetto della predicazione: dobbiamo distinguere tra l'annuncio dei Sinottici e quello di Paolo. Nei Vangeli sinottici Gesù annuncia il Regno di Dio, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (*Lc* 16,16). Nell'annuncio paolino l'oggetto effettivo della predicazione è già Gesù stesso in quanto Messia. Cfr. *1Cor* 15,1-11. Qui si trovano i passi dottrinali essenziali di Paolo, i quali tuttavia sono e rimangono radicati nel *come* della vita: non si tratta di una dottrina specificatamente teoretica» in Ibid., 158.

e ottenuto il consenso da parte degli apostoli di poter predicare ai Gentili (*Gal* 2,2; 9–10), e nella *1Tess* Paolo afferma che i Tessalonicesi sono diventati imitatori delle Chiese di Dio in Gesù Cristo che sono nella Giudea (*1Tess* 2,14). Senza questi riferimenti ai costumi normativi della Chiesa, la descrizione heideggeriana della comunità protocristiana risulta in qualche modo vaga e inconsistente.

Un secondo elemento che sembra mancare nell'approccio fenomenologico alle lettere paoline da parte di Heidegger è il riferimento alle pratiche liturgiche. Malgrado il filosofo insista sull'idea di servizio lontano dagli idoli e sulla consapevolezza comune del proprio «essere-diventati», l'esistenza cristiana sembra per la maggior parte incentrata sull'individuo e sulla sua situazione esistenziale preoccupata. Tuttavia, le lettere paoline abbondano di riferimenti alla pratica del Battesimo come elemento decisivo della vita cristiana (si veda, ad esempio, *Rom* 6,1–5 e *1Cor* 12,13) e alla celebrazione Eucaristica mediante la quale si fonda e rinnova l'identità della Chiesa (*1Cor* 10,16–17) e la si distingue da quelle mense dei “reietti” nelle quali si entra in comunione con i demòni (*1Cor* 10,21).

Un terzo elemento che Paolo pone al centro della vita cristiana (e che Heidegger evita di prendere in considerazione) è quello della preghiera³¹. Nelle lettere si fa spesso riferimento alle preghiere di Paolo per i vari individui o le varie comunità a cui scrive legando così l'apostolo a un divenire comune (*2Cor* 1,10–11). È la preghiera che fonda il vincolo di amore (*Fil* 1,3–4), ed è tramite di essa che il cristiano raggiunge quella intimità con Dio che rende autentica la vita cristiana (*Fil* 4,6–7). Di più, Paolo afferma che questo legame con Dio è opera non tanto del cristiano, ma dello stesso Spirito di Dio che attesta al nostro spirito che siamo suoi figli (*Rom* 8,15; 26–27). Paolo raccomanda così a coloro che «sono diventati» di pregare senza stancarsi proprio perché è attraverso la preghiera che il cristiano può rimanere unito alla comunità e a Dio (*1Tess* 5,17).

Un'ultima caratteristica che Paolo reputa essenziale per la vita cristiana, e che è solo brevemente menzionata nel corso heideggeriano, è quella dell'amore. Paolo vede nell'amore non solo il compimento della legge (*Rom* 13,9–10), ma anche ciò che caratterizza l'identità ultima e definitiva del cristiano in quanto tale, se è vero che ogni azione (ogni «attuazione»!) che non nasce dall'amore è assolutamente insignificante e inutile (*1Cor* 13,1–3). Ecco perché egli chiude questa lettera esortando a compiere ogni cosa nell'amore (*1Cor* 16,14), mentre altrove scrive che la centralità dell'amore nella vita cristiana è così ovvia da non richiedere ulteriori elaborazioni o commenti (*1Tess* 4,9–10).

31. Su questa assenza, si veda B. Crowe, «Heidegger and the Prospect of a Phenomenology of Prayer» in B. E. Benson and N. Wirzba, eds, *The Phenomenology of Prayer*. Fordham University Press, New York 2005, 119–133.

Tuttavia, malgrado l'assenza di tutti questi elementi da pensare, è un dato di fatto che i risultati raggiunti dalla lettura fenomenologica delle lettere paoline abbiano influito in maniera determinante il successivo cammino filosofico di Heidegger³². E infatti lo stesso filosofo ammetterà in seguito che: «Senza la provenienza teologica, mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre un futuro»³³. È per questo che rileggere quest'opera giovanile di Heidegger rappresenta per noi oggi un ulteriore stimolo per riacostarci ai testi sempre nuovi e attuali di san Paolo, oltre che per riflettere sulla fatticità della vita cristiana evitando così ogni troppa frettolosa fuga nell'intemporale e nell'eterno.

32. Basti qui pensare ad alcuni termini e concetti usati in questo corso dal filosofo e che verranno da lui ripresi e rielaborati ulteriormente nell'opera *Essere e Tempo* del 1927 — come ad esempio quelli di fatticità (*Faktizität*), angustia (*Angst*), gettatezza (*Geworfenheit*), cura (*Sorge*), il tema dei reietti (a cui corrisponderà l'idea del *Das man*), ecc.

33. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*. Mursia, Milano 1963, 90.

Religioni e missione



SCCs/BECS Living with People of Different Faiths and Beliefs
Keynote Address—VIIASIPA General Assembly (2 part)

WILLIAM LAROUSSE

Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam

ULIL ABSHAR-ABDALLA

I Was a Stranger and You Welcomed Me
Christian Solidarity towards Refugees

ELVIS NDIHOKUBWAYO

SCCs/BECs Living with People of Different Faiths and Beliefs

Keynote Address—VII AsIPA General Assembly (2 part)

WILLIAM LAROUSSE

The document *Dialogue and Mission* of 1984 identified four forms of dialogue. These four forms originated with the reflection of the FABC on interreligious dialogue and were used in both the document *Dialogue and Mission and Dialogue and Proclamation*.

- a) The dialogue of life;
- b) The dialogue of action;
- c) The dialogue of theological exchange;
- d) The dialogue of religious experience.

Dialogue and Proclamation also opens the topic of a dialogue with cultures. This is a topic that still needs to be explored, the mutual relationship between religions and cultures.

Dialogue of Life

The dialogue of life is defined as «where people strive to live in an open and neighborly spirit, sharing their joys and sorrows, their human problems and preoccupations» (DP, 42). *Dialogue and Mission* had said:

Every follower of Christ, by reason of his human and Christian vocation, is called to live dialogue in his daily life, whether he finds himself in a majority situation or in that of a minority. He ought to bring the spirit of the Gospel into any environment in which he lives and works, that of family, social, educational, artistic, economic, or political life. Dialogue thus finds its place in the great dynamism of the church's mission (DM, 30).

All believers and all communities of believers, all BECs, are called to be committed to dialogue as a necessary and essential element of the evangelizing mission of the Church. «Each member of the faithful and all Christian communities are called to practice dialogue, although not always to the same degree or in the same way» (RM, 57).

Dialogue of life is a daily way of living and interacting with our neighbors of different faiths. We strive for harmonious relationships. This type of dialogue is spontaneous. This has been going on for centuries where people of different faiths have lived side by side

and interacted with one another. It starts from our common humanity. It is this dialogue of life where the Church lives interreligious dialogue on the grassroots level. Each BEC is called to be a grassroots center of positive and constructive interreligious relations.

We must add that there needs to be a striving, and an effort to live in an open and neighborly spirit. People can also live side by side with little or no interaction. We need to take the initiative to establish positive relationships. As Pope Paul VI said, we must take the initiative because God first opened His dialogue of salvation with all humanity.

We cannot truly call on God, the Father of all, if we refuse to treat in a brotherly way any man, created as he is in the image of God. Man's relation to God the Father and his relation to men his brothers are so linked together that Scripture says: «He who does not love does not know God» (*Jn* 4:8) (NA, 5).

Pope Francis has said in his Apostolic Exhortation *The Joy of the Gospel* that interreligious dialogue

is in the first place, a conversation about human existence or simply, as the bishops of India have put it, a matter of «being open to them, sharing their joys and sorrows.» In this way we learn to accept others and their different ways of living, thinking and speaking (EG, 250).

This striving to live in a neighborly spirit and to promote positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths can begin by spontaneously reaching out and sharing human life its joys and sorrows and to share our common human problems and preoccupations.

The dialogue of life can be as simple as being friends. Friendship opens us to mutual understanding and mutual enrichment. The role of true friendship must never be underestimated.

This can be expressed by mutual presence at significant moments in human life, like the celebrations for baptism or initiation rites, graduations, marriage and funerals. This, of course, would be by invitation and would need sensitivity as to how one would participate. Generally this means to invite people and accept invitations to the common human celebrations around these important life events.

This concept could extend to celebrations of religious feasts. There is the practice in many places in Asia to join in the celebrations of the feasts of other religions and to invite members of other religions to join in our feasts such as Christmas and Easter. This practice is done at the BEC level since it involves neighbors.

There could be jointly planned reciprocal visits to places of worship. This would entail hospitality and welcome and to offer explanations of worship and symbolism.

For example, the major seminary in Davao has an exposure program for all of the seminarians with Muslim communities. The seminarians live with the members of the neighboring BEC and benefiting from the good relationships and openness that has been built up by the BEC with their neighbors. This is jointly planned each year by both the BEC and Muslim community.

The Vatican has messages on significant feasts of other religions. In the past year, for example, there were a message to Muslims for the end of Ramadan, a message sent to Buddhists for the Feast of Vesakh/Hanamatsuri, a message to Jains on the occasion of the feast of Mahavir Jayanti, a message to Sikh on the occasion of the feast of Prakash Diwas and a message to Hindus on the occasion of the Feast of Deepavali. These messages could be given to the leader of the respective community of another faith. This type of giving of messages is a way of sowing the seeds of a relationship. There might not be immediate results but they are a sign of reaching out for harmonious relationships.

Youth could be encouraged to participate in school, cultural or sports events to have the experience of being with one another and knowing one another.

The FABC Papers No. 48 from 1987 which is the *Theses on Interreligious Dialogue: An Essay in Pastoral Theological Reflection* offers a concept of basic human communities. The primary belonging in terms of a faith community is the BEC, a community of communion, participation and mission.

But at the same time, the human community to which a person belongs in a multireligious situation, is not limited to the economic, cultural, social and political levels. There is also a community at a religious level underlying differences, which is to be explored and experienced in dialogue. Hence, the normal living and viable unit in a multireligious situation would seem to be a basic human community in which religions are not sources of differentiation and division, but help, through dialogue, a common human pursuit for liberation and wholeness. In a multireligious situation, for a Christian who is aware of being in mission, belonging to such a human community would seem obvious. Such a community would be in its own way a symbol of the Kingdom (*Theses on Interreligious Dialogue*, 4.4).

Dialogue of Action

The dialogue of action is defined as action «in which Christians and others collaborate for the integral development and liberation of people» (DB, 42). Living together harmoniously, sharing joys and sorrows, and human problems and preoccupations, flows into

an effort to help one another. The service of the other in need can be an expression of this. Offering mutual assistance can be part of this. This type of action can be sporadic, a spontaneous action based on a specific need. This has taken place in response to disasters. Like a fire that destroys many houses or flooding.

A more permanent type of action can be collaborated on together for common concerns by forming more stable associations. These common concerns can be humanitarian societal concerns that are addressed jointly. One area of common concern would be the care of our common home, respect for creation as a way of respecting one another, the poor and future generations.

There could be projects of common concern that are started by one faith group to which they invite people of other faith groups.

There could a joint common project that is initiated in an interreligious way. From the very beginning all things are discussed and done together. The entire process will require a monitoring of the participation of all. Together the goal will need to be clarified and articulated, what needs to be done, how it will be done and who will do it will require constant interreligious discussions on the project.

Some specific areas that are important are mentioned in the 2014 document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity: Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue* (DTC). Defending human dignity, religious freedom and promoting the exercise of human rights are areas for the dialogue of action. All of these have their foundation in the very dignity of the human person. Work for peace and justice are important.

Catholics are called to work with all people of goodwill, including followers of other religions, to build a peaceful society. But peace can come to fruition only when human rights are respected, especially the right to profess one's own religion according to the dictates of a properly formed conscience and within just limits legitimately set by civil society (DTC, 60).

Religious leaders, even at the BEC level, can build bridges with other religious groups by reaching out to other religious leaders and establishing bonds of trust and friendship.

A sense of solidarity in joy and suffering emerges out of such encounters among religious leaders and is extended to members of their communities who, in turn, strive for peace and harmony, and for the alleviation of poverty and defense of human rights within the wider society. The religious leaders have their particular responsibility «to imbue society with a profound awe and respect for human life and freedom; to ensure that human dignity is recognized and cherished; to facilitate peace and justice; to teach children what is right, good and reasonable!» (DTC, 66).

The Dialogue of Theological Exchange

The dialogue of theological exchange is defined as when «specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages, and to appreciate each other's spiritual values» (DP, 42).

While there might not be «specialists» at the BEC level, this form of dialogue can help inform our BECs to better understand and appreciate interreligious relationships.

The Dialogue of Religious Experience

The dialogue of religious experience is defined as «where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the Absolute» (DP, 42).

While this form of dialogue usually takes place among those in different monastic traditions, the concept of religious experience can also simply be understood as the experience of worship. Sensitivity and awareness of the reality of religious experience can broaden our understanding of interreligious relations.

Formation for Interreligious Dialogue

Interreligious dialogue is for mature believers well grounded in their faith. In interreligious relationships all must always retain their religious identity. «Those who promote interreligious dialogue must be persons well-formed in their particular traditions, possessing a clear religious identity. In addition, basic human qualities and virtues are also essential requirements for any interreligious encounter» (DTC, 3).

An obstacle to interreligious dialogue is an inadequate grounding in one's own faith and also an insufficient knowledge and understanding of the belief and practices of other religions.

«Many of these obstacles arise from a lack of understanding of the true nature and goal of interreligious dialogue. These need therefore to be constantly explained. Much patience is required» (DP, 52). «For Catholics, dialogue requires a well-grounded knowledge of the Church's doctrine, "solid faith and spiritual and personal maturity"» (DTC, 31).

«As they deepen their own faith, Catholics will be better able to understand the meaning, the need for and the importance of meeting believers of other religions, as well as the possibilities and fruits of such dialogue» (DTC, 32).

«Clearly, religious identity is a necessary condition for any genuine interreligious

dialogue. Experience has shown that for the individual firmly rooted in his or her own religion, dialogue can offer a unique occasion to deepen one's own religious beliefs, thereby facilitating growth and maturity. In the measure that a person is strongly aware of his or her identity, he or she becomes capable of mutual enrichment with the other» (DTC, 42).

The local Church through the BECs must give also special attention to the youth. Young Catholics need good formation both «doctrinally and spiritually, to strengthen their self-identity, and to prepare them for interreligious encounters with their peers in other religions» (DTC, 76).

Aims of Interreligious Dialogue

Let me repeat the definition of interreligious dialogue. Interreligious dialogue means

all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment, in obedience to truth and respect for freedom. It includes both witness and the exploration of respective religious convictions (DP, 9).

The first aim is to strive to live together harmoniously in peace and human encounter, to have positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths. It starts from our common humanity. «One is the community of all peoples, one their origin, for God made the whole human race to live over the face of the earth. One also is their final goal, God» (NA, 1).

A second aim could be expressed as mutual understanding and mutual enrichment, in obedience to truth and respect for freedom. Mutual understanding and mutual enrichment is the intention of our harmonious interacting with our neighbors of different faiths.

The third aim is to collaborate in a friendly open and respectful interreligious manner for integral human development, human dignity, religious freedom, peace, justice, care of creation and promoting the exercise of human rights.

The fourth aim of interreligious dialogue is at a deeper level and more difficult to articulate. It is more than harmoniously living together. It is more than mutual understanding and enrichment. It is more than cooperation for common human needs. It is this deeper level. It is the aim of witnesses bearing their faith witness to each other and the exploration of respective religious convictions. It is a deeper mutual commitment to God.

It must be remembered that the Church's commitment to dialogue is not dependent on success in achieving mutual understanding and enrichment; rather it flows from God's

initiative in entering into a dialogue with humankind and from the example of Jesus Christ whose life, death and resurrection gave to that dialogue its ultimate expression (DP, 53).

In this dialogue of salvation, Christians and others are called to collaborate with the Spirit of the Risen Lord who is universally present and active. Interreligious dialogue does not merely aim at mutual understanding and friendly relations. It reaches a much deeper level, that of the spirit, where exchange and sharing consist in a mutual witness to one's beliefs and a common exploration of one's respective religious convictions. In dialogue, Christians and others are invited to deepen their religious commitment, to respond with increasing sincerity to God's personal call and gracious self-gift which, as our faith tells us, always passes through the mediation of Jesus Christ and the work of his Spirit (DP, 40).

The fruit of dialogue is union between people and union of people with God, who is the source and revealer of all truth and whose Spirit guides men in freedom only when they meet one another in all honesty and love. By dialogue we let God be present in our midst; for as we open ourselves in dialogue to one another, we also open ourselves to God.¹

Being Together for Prayer

The Pontifical Council for Interreligious Dialogue has given us pastoral orientations on prayer in our interreligious reality. I will present these so that we can be aware of these directions.

Often in the context of interreligious relationships, there comes a desire to pray together.... It is important, however, to understand that being able to pray in common requires a shared understanding of who God is. Since religions differ in their understanding of God, «interreligious prayer», meaning the joining together in common prayer by followers of various religions, is to be avoided (DTC, 82).

On very exceptional occasions, people of different religions may come together to pray for particular needs in a «multi-religious prayer» service. Practically speaking, this allows persons to be in each other's presence while praying, without actually praying in common. Pope John Paul II articulated an important principle regarding this after the first interreligious meeting at Assisi in 1986: «Certainly we cannot “pray together”, that is, engage in a common prayer, but we can be present while others pray. In this way we manifest our respect for the prayer of others and for the attitude of others before the Divinity; at the same time we offer them the humble and sincere witness of our faith in Christ, Lord of the universe.» Therefore, such a service should be conducted with certain prudence, and the participants need to be of a human and spiritual maturity. It is worth recalling the concluding moment of that historic meeting in Assisi, where the prayers of the representative of each religion, one after another, in a suitably distinct moment,

1. John Paul II, *Address on the Occasion of the Meeting with the Exponents of Non-Christian Religions*, Madras, (India), 5 February 1986.

were recited, while all the others present assisted with a respectful attitude, both interior and exterior, of one who is a witness of the supreme effort of other men and women to seek God. In preparing for occasions of «multi-religious» prayer, any practice that may give the impression of relativism or syncretism, such as the invention of «para-liturgical» services and the preparation and use of common prayers acceptable to all religions as well as compiling and reading excerpts from so called «sacred books» of different religions during public ceremonies are to be avoided. Indeed, preference should be given to silence and personal prayer during such gatherings. Thus, it should be evident to all who participate that these occasions are moments of being «together for prayer, but not prayer together.» Similarly, when representatives of other religions are invited to attend Catholic liturgies, they should not be invited to pray or exercise a ritual proper to their religion (DTC, 83).

Conclusion

We have tried to open the door to insights based on our Church teaching to enlighten how our BEC as a way of being Church can live with people of different faiths and beliefs.

This is an essential to the Church, missionary by its very nature. The Church insists that interreligious dialogue is one of the essential elements of her being Church. Since BECs are communities of Catholic faith, they are communities of the Church. They are a way of being Church. As a way of being Church they are responsible for the totality of the Church's evangelizing mission and all elements of that mission, including interreligious dialogue.

God has begun His dialogue of salvation with all humanity. The Holy Spirit is present and active in the lives of all people. All people are touched by the grace that comes from the cross of Christ. This is our theological basis for dialogue.

There is a saying: «To be religious is to be interreligious.» We can say that to be a Christian community is to be engaged in interreligious dialogue. It must be an essential element of every BEC.²

*The first part of this article
was published in Quaderni del CSA 11/3: 165-174*

2. 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).

Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam¹

ULIL ABSHAR-ABDALLA

Metto volutamente in contrapposizione due concetti: il risveglio e il radicalismo religiosi. A mio parere, il radicalismo religioso, soprattutto nel contesto islamico, non può essere in alcun modo separato dal fenomeno del risveglio religioso. Entrambi sono legati e si influenzano a vicenda, anche se ciò non significa che il radicalismo sia la risultante necessaria del risveglio religioso. Non è detto infatti che il risveglio della coscienza religiosa produca il sorgere del radicalismo. Tuttavia, esso non lo si può comprendere in maniera corretta senza studiare globalmente e allo stesso tempo il fenomeno del risveglio religioso.

Il fenomeno del radicalismo religioso ha sorpreso molti a diversi livelli, sia nell'ambito interno della religione particolare in cui esso si sviluppa, come, e soprattutto, all'esterno di essa. Fino ad oggi esso rappresenta un grande «puzzle» ancora difficile da riordinare. Sono molti i libri, monografie, *position-papers*, o *briefings* che toccano questa problematica che non ha ancora perso attrattiva e continua a creare interesse. Molti dei fattori scatenanti di questo fenomeno sono stati individuati e studiati in maniera approfondita e tuttavia continuiamo a chiederci il perché del suo sorgere. Che cosa c'è in realtà, dietro di esso? Se siamo riusciti a spiegarlo, sia scientificamente, sia in base al senso comune, perché non siamo ancora riusciti a trovare delle soluzioni concrete per vincerlo? Perché la violenza a sfondo religioso si sprigiona di continuo?

Io stesso, come persona coinvolta «dal di dentro» e che da molto tempo cerca di studiare l'Islam, ad oggi non riesco a comprendere del tutto questo fenomeno. Ho già letto molti libri, sia di tipo accademico che non accademico, come pure relazioni di tipo giornalistico. Tuttavia continuo a pensare di non essere ancora in grado di capire del tutto questo fenomeno. Ai miei occhi, il radicalismo appare come una rappresentazione teatrale surreale aperta a diverse possibilità di comprensione ed interpretazione, ma tuttavia contiene una dose di mistero che non riusciremo mai a scoprire fino in fondo.

Ciò che scrivo è parte di un processo di comprensione del radicalismo religioso ancora incompleto, in cui si cerca di capire le sue cause ed il motivo per cui continua-

1. Conferenza tenutasi in occasione del Dies Natalis del STF Driyarkara, Jakarta, Lunedì 20 Aprile 2015.

mo a fallire nel contrastarlo in maniera soddisfacente. Questo studio è necessariamente influenzato dal mio punto di vista islamico. Mi riferirò principalmente al radicalismo nell'Islam. Dicendo questo, non intendo dire che il radicalismo sia un fenomeno esclusivo dell'Islam. Molti studiosi hanno dimostrato in maniera soddisfacente che il radicalismo è un fenomeno trans-religioso. Esso è presente in quasi tutte le grandi religioni attuali, come è stato ben chiarito dal Mark Jurgensmeyer.² Tuttavia, è anche necessario ammettere che nelle ultime quattro decadi la rappresentazione concettuale su questo tema, si costruisce su episodi legati all'Islam. Questo dato va ammesso, perché la maggioranza dei recenti episodi violenti a sfondo religioso hanno avuto origine nell'Islam. Non sorprende, quindi, che i Musulmani si sentano «messi ai margini» in quanto presi di mira sia in ambito accademico che giornalistico.

«La Revanche du Dieu» e la desecolarizzazione

La diffusione della religione nel contesto delle società moderne già secolarizzate è una realtà sorprendente. Per un periodo abbastanza lungo gli intellettuali moderni che studiavano i fenomeni sociali nelle società post illuministiche erano abbastanza convinti che i movimenti di razionalizzazione, urbanizzazione, modernizzazione e industrializzazione avrebbero continuato il loro cammino in futuro, senza nessuna possibilità di essere contrastati. Questo significava che il ruolo della religione come lascito dei sistemi premoderni sarebbe stato inesorabilmente relegato ai margini, oppure sarebbe diventato insignificante. La religione avrebbe avuto ancora un'influenza nella società, ma essa sarebbe stata esclusivamente di natura spirituale, rinchiusa negli edifici di culto e separata dal brusio della vita sociale. Allo stesso tempo, lo spazio pubblico nel quale la società vive in quanto insieme di cittadini, e non come «servi del Signore», sarebbe stato regolato in base ad un sistema razionale moderno che non avrebbe avuto nessun rapporto con la religione.

Questa è quella che conosciamo come la tesi della secolarizzazione. Essa crede in un cammino della storia di tipo lineare, retto e progressivo che tende all'«utopia» di una società razionale del domani. In tutto ciò la tecnologia avrebbe un ruolo importante, in quanto essa regala ottimismo all'uomo moderno (o più precisamente alle società dell'Europa occidentale) riguardo alla possibilità di dominare la natura per gli interessi ed il bene dell'uomo. Essa permetterebbe di superare agilmente gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento di questo sogno utopico della società moderna.

2. M. Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God* (California: University of California Press, 2003).

Dobbiamo essere onesti nell'ammettere che questo ottimismo non rappresenta una caratteristica esclusiva della società occidentale. Anche fuori dall'occidente la tesi della secolarizzazione ha una forte influenza. Le generazioni [in Indonesia] degli anni '60 e '70 di certo hanno percepito la forza attrattiva della secolarizzazione e l'ottimismo per un futuro ideale sotto l'ombra di un sistema razionale e tecnologico.

Tuttavia, è risaputo che mentre si viveva tale clima ottimistico, siamo stati risvegliati di colpo dall'irruzione della religione nelle società moderne che si credevamo ormai trasformate dalla razionalizzazione. Tutti sono rimasti sorpresi perché ormai si riteneva che la religione avesse perso il suo fascino ed il suo magnetismo in una società moderna, mentre di colpo essa è riapparsa in superficie riportando a galla tutti i suoi aspetti di «antichità». Lo spazio sociale che pensavamo ormai ripulito dallo «spirito di Dio», ne è stato improvvisamente invaso di nuovo ed i simboli religiosi hanno cominciato a rioccupare lo spazio pubblico laicizzato. Gilles Kepel ha definito questo fenomeno come la «vendetta di Dio», *«la revanche de Dieu»*.³

Penso che l'evento chiave nel mondo islamico che sottostà a tutto ciò sia la Rivoluzione iraniana del 1979. Si tratta di una rivoluzione i cui strascichi si continuiamo a percepire ancor oggi, anche in Indonesia. Ciò che successe in quell'anno fu la rivoluzione in cui un *mullah*, messaggero di una nuova utopia con radici nella tradizione religiosa (l'Islam sciita), riuscì a far crollare un regime secolare che aveva un progetto di modernizzazione dell'Iran da realizzarsi attraverso un sistema autoritario e inflessibile, anche se probabilmente tale regime aveva l'intento positivo di far riemergere l'Iran dal suo antico tradizionalismo per conquistare la modernità. Non c'è un avvenimento nel mondo islamico post-coloniale di importanza maggiore, a mio parere, della vittoria della Rivoluzione iraniana. Malgrado essa sia nata nell'alveo dell'Islam sciita, la sua influenza è stata molto ampia fino a raggiungere le società sunnite in ogni angolo dell'Islam, compresa l'Indonesia.

Penso che il cambiamento radicale avvenuto nel mondo islamico dopo la Rivoluzione iraniana sia l'improvvisa presa di coscienza che l'Islam sia in grado di sconfiggere il mondo moderno, e di poter realizzare un proprio sistema al di fuori dello schema egemonico di tipo occidentale. Tra i fedeli musulmani è improvvisamente sorta la certezza che: *The West is not invincible*; che l'Occidente non è un gigante impossibile da sconfiggere, come Obelix nei famosi fumetti di Asterix. I musulmani, nelle decadi successive alla Rivoluzione iraniana, si sono resi consapevoli che l'Islam può davvero diventare «*the*

3. G. Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Le Seuil, 1991).

alternative». Una frase che spesso sentiamo nel mondo islamico è: *al-Islam huwa al-badil*, «l'Islam è l'alternativa». Un certo numero di rinascite sono sorte dopo questo evento, soprattutto nel campo intellettuale e sociale. Nel campo intellettuale, abbiamo assistito ad alcuni movimenti diventati popolari negli anni '80 e '90 nel tentativo di islamizzazione la scienza, attraverso personalità del tipo di Syed Naquib Alatas e Ismail R. Faruqi. Questo movimento ha una visione interessante: la scienza non darebbe una rappresentazione concettuale obiettiva del mondo. Come tutte le rappresentazioni, ciò che viene definita come scienza moderna e che ha origine in Occidente, è nata da un soggetto che ha le sue radici in un contesto sociale e storico specifico. La scienza moderna non è soltanto una rappresentazione obiettiva del «mondo di laggiù», ma anche l'estensione ed il riflesso di un'ideologia, una comprensione, una filosofia della società occidentale. Per questo motivo, il compito degli scienziati musulmani è quello di «sterilizzare» o di ripulire la scienza occidentale dai pregiudizi paradigmatici e dalle ideologie che vi sottostanno, per poi ricolmarla nuovamente della visione del mondo dell'Islam.

Riguardo ai movimenti sociali, la vittoria della Rivoluzione iraniana ha dato vita alla rinascita dei giovani islamici che ultimamente sono conosciuti come i giovani *haraki*. Le moschee sono diventate le arene nelle quali la rinascita di questo nuovo movimento islamico gioca il ruolo più influente nel contesto della società islamica. La moschea che in passato era il luogo della preghiera e della proclamazione della tradizione sociale della società musulmana locale, è stata trasformata assumendo il ruolo di forum che accoglie i moti dei nuovi giovani musulmani. Lì si ritrovano parecchie simbologie che si riferiscono in maniera evidente al risveglio dell'Islam. Il primo fenomeno è quello del *jilbab*.⁴ Nel contesto della rinascita islamica globale post rivoluzione iraniana, il velo non rappresenta soltanto un accessorio normale, ma diventa un'importante icona indicante l'identità propria e separata della società islamica. Il *jilbab* è il «marchio di identità» che mostra la propria diversità nei confronti del mondo secolare. Come pratica sociale, il velo era già presente in tutte le società islamiche nelle sue diverse foggie in accordo con il contesto locale specifico. Tuttavia il fenomeno del velo dopo la Rivoluzione iraniana ha assunto una dimensione politica importante, come un manifesto di opposizione nei confronti dell'egemonia culturale dell'Occidente.

Laila Ahmad, un'esperta di Islam dell'università di Harvard, ha definito il fenomeno del velo come una «rivoluzione silenziosa».⁵ Se guardiamo il contesto sociale delle

4. *Hijab*, il velo islamico, *ndt*.

5. L. Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, From Middle East to America* (Yale: Yale University Press, 2012).

grandi città musulmane degli anni '60 e '70, il *jilbab* era un fenomeno raro. Città come il Cairo, Baghdad, Beirut, Damasco, Giakarta, Kuala Lumpur, apparivano completamente laicizzate durante quegli anni.

Le donne che vestivano il velo erano difficili da notarsi. In quei decenni, il *jilbab*, era ancora considerato come un accessorio che rimandava al tradizionalismo e ad un'antichità ormai obsoleta. Solo nei villaggi rurali, nei quali la corrente della modernizzazione e dell'urbanizzazione non aveva ancora preso piede, le donne musulmane vestivano il velo con osservanza. Al contrario, nelle città, ciò che era ritenuto alla moda da parte della classe media urbana in tutto il mondo islamico era il modo di vestirsi all'occidentale. Tutto ciò si è trasformato drasticamente quando l'Ayatullah Khomeini ha realizzato la Rivoluzione iraniana nel 1979. Da quel momento fino ad oggi, il velo è diventato un simbolo in tutte le città islamiche. Silenziosamente, si è realizzata una rivoluzione sociale, di cui il velo rappresenta soltanto il fenomeno superficiale di una coscienza nuova più profonda, la «coscienza islamica», la consapevolezza cioè che i fedeli musulmani sono differenti dai popoli occidentali. Omologarsi all'Occidente significherebbe semplicemente diventare come loro, come si esprime un *hadis* famoso che spesso oggi si sente ripetere.⁶

Quello che succede nel mondo islamico è parallelo a ciò che avviene in altri contesti. Dal crollo del muro di Berlino nel 1989, è terminata la guerra fredda caratterizzata dalla competizione tra due ideologie dominanti in quel periodo: il capitalismo democratico liberale ed il comunismo. La fine del confronto tra queste ideologie ha lasciato un vuoto ideologico che è stato poi colmato da altre identità particolari. La religione, tra il resto, è entrata nel mezzo dello spazio pubblico moderno ormai orfano del «discorso delle grandi ideologie» per offrire uno strumento di interpretazione, che è allo stesso tempo uno strumento di orientamento del pensiero della società moderna. Abbiamo allora assistito al ritorno della religione nella società occidentale, e l'inizio di quello che Peter Berger, sociologo della Boston University, ha definito come il processo di desecolarizzazione.⁷ Il contesto secolare che era finora dominante, ora sta ritornando ad essere «religioso», plasmato dalla religione e dalle aspirazioni religiose.

Le nazioni islamiche stanno assistendo ad una trasformazione lenta ma continua, che alla fine modifica il loro contesto socio-politico in maniera radicale. In passato, i ruoli nell'arena politica erano dominati dagli esponenti della intelligenza moderna che erano

6. Il testo di questo *hadis* è: *man tasuabbaha bi qaumin fahuwa minhum*. «Chi si fa uguale ad un popolo, diventa parte di esso». (gli *hadis* sono detti e fatti attribuiti al Profeta, *ndt*).

7. P. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (1999).

stati educati nelle scuole occidentali.⁸ Gli intellettuali tradizionali formati nelle istituzioni educative dei *pesantren* e *madrasah*⁹ non avevano ruoli abbastanza influenti nella politica nazionale postcoloniale. Essendo l'ambito sociale secolarizzato, lo stesso doveva accadere nell'ambito della politica delle nazioni musulmane postcoloniali che avevano una connotazione fortemente secolare.

La religione, in questo contesto politico, era considerata come un ostacolo culturale alla modernizzazione della politica. L'arena politica del mondo islamico degli anni '60 e '70 era caratterizzata dalla sconfitta della religione e degli attori sociali che si radicavano nelle masse tradizionaliste a favore dei nuovi che portavano avanti un progetto di modernizzazione. In questo periodo, pensare alla religione (Islam) come base di un movimento o come ideologia politica sarebbe stato accolto con scetticismo o come fattore di disturbo. In quel periodo in Indonesia i partiti islamici erano vietati completamente oppure il loro ruolo politico era limitato, ovviamente a nome della modernizzazione della politica. La situazione è completamente cambiata dopo il decennio degli anni '80. In Indonesia, il movimento *tabiyah* con la sua base nelle moschee, sbandiera ovunque il suo spirito religioso con successo, costituendo una nuova classe sociale con particolari connotazioni di coscienza di sé e di speranza nuova. Essi sono generalmente contraddistinti da una coscienza islamica molto più profonda ed intensa rispetto al passato. Questa nuova classe, naturalmente, ha necessità di un'articolazione politica altrettanto nuova. In altre parole, la presenza di questa classe sociale ha aperto uno spazio che può essere occupato da partiti politici islamici rispondenti alle aspirazioni dei loro membri.

La cosa interessante è che questa nuova classe sociale più religiosa viene alla luce in Indonesia nel momento dell'apertura dello spazio politico in seguito alla caduta del regime dell'*Orde Baru*¹⁰ nel 1998. La democrazia che propone la libertà apre spazi a nuove espressioni politiche di ispirazione islamica. La religione entra di nuovo nell'ambito politico e realizza la «*revanche de Dieu*» dopo essere stata ostacolata così a lungo e relegata a ruoli marginali.

Il sorgere della «coscienza islamica» nell'arena politica rappresenta semplicemente il proseguimento del movimento di risveglio dell'Islam scatenato dalla Rivoluzione iraniana. Un importante elemento in questa rinascita è la coscienza del fatto che l'Islam porta una propria ideologia in grado di porsi come alternativa alle ideologie politiche oc-

8. R. van Niel, *The Emergence of Modern Indonesian Elite* (The Hague: W. van Hoeve Publishers Lmt., 1970).

9. Ostelli e scuole islamiche tradizionali, *ndt*.

10. Il regime del presidente Suharto, *ndt*.

cidentali. Qui entriamo in una tappa importante: e cioè che l'ondata di risveglio religioso sorto dopo la vittoria della rivoluzione iraniana pretende di costruire un modello politico nuovo che si discosta in maniera radicale dalla politica secolare fondata sulla democrazia liberale.¹¹

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

11. Ulila Abshar-Abdalla è un intellettuale islamico impegnato sia in organizzazioni islamiche che nel campo del dialogo interreligioso. È Coordinatore della *Jaringan Islam Liberal* (Rete dell'Islam Liberale) e Direttore dell'ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace). Il testo è stato tradotto dall'indonesiano dal missionario Saveriano p. Matteo Rebecchi.

I Was a Stranger and You Welcomed Me

Christian Solidarity towards Refugees

ELVIS NDIHOKUBWAYO

The world is beset with an unprecedented increase of refugees seeking haven of acceptance and protection from us, nations. The UNHCR (The UN Refugee Agency) announced last June 2016 that the global forced displacement has hit a record high of 65.3 million people wherein one person in 113 was displaced from their homes by conflict and persecution in 2015.¹ For us Christians, these are not merely numbers, we see in them faces of people created in the image of God.

Many nations are either giving a second thought of welcoming refugees to their territory on the pretext and under fear of also welcoming terrorists disguised as refugees or simply dodging the «refugee problem.» Even though the current crisis of Syrian refugees greatly inspired and influenced me to choose it as my topic, I would like to look beyond what the eyes can see and treat the sad plight of refugees comprehensively. In fact, the problem of refugees and their displacement is as old as humanity. From the earliest days, people have been moving from one place to another to seek a better or safer place. However, leaving one's home, people, culture, etc., as refugees is a totally different phenomenon, being forcefully displaced and driven out of their «comfort zones.» No one flees voluntary. «No one would exchange his country for a foreign land if his own afforded him the means of living a decent and happy life.»² Right now, the world cannot just sit complacently nor walk away unperturbed from this grim reality. In fact, something has to be done. How about the Church? What difference can the Catholic Church make in addressing the concern of the refugees?

This article will discuss three pressing points regarding the issue at hand. First, it will discuss its relation to refugees in general through its historical, cultural and socio-economic facets and causes. Second, it will try to relate the issue to what the Catholic Social Teachings say and what the Church teaches about the problem of refugees. Finally,

1. See <<http://www.unhcr.org/news/latest/2016/6/5763b65a4/global-forced-displacement-hits-record-high.html>>.

2. Leo XIII, *Rerum Novarum* (May 15, 1981), at <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>.

it will suggest some responses to address the issue aforementioned. We are convinced that the world will always have to face this reality as long as its civil and religious leaders do not seriously contemplate on finding a solution to the causes of this «shameful wound of our time.»³ According to Ban Ki-Moon, UN Secretary General, we are facing the biggest refugee and displacement crisis of our time. He adds that, above all, this is not just a crisis of numbers, it is also a crisis of solidarity.

The Historical, Cultural and Socio-economic Aspect of the Phenomenon of Refugees

The word «refugee» is different from the words immigrants and migrants in so many ways and it is defined here in order to avoid confusion:

Refugees are threatened persons of one locality who see safety and shelter in another. Internal refugees seek this safety within their own countries. External refugees cross the borders of their country in search of such safety.⁴

Again, this article will focus more on the term *refugee* or much clearly «forcibly displaced» which includes asylum seekers, internal refugees, and external refugees.

People have been forced to leave their homes from the earliest days. The history of the wandering Jews would attest to this: «My father was a wandering Aramean, and he went down into Egypt with a few people and lived there and became a great nation, powerful and numerous» (*Dt* 26:5). Civilizations have been built, destroyed and rebuilt by people coming from different places of the earth. Civilizations have also been witness to their people moving to and fro, leaving their homes because of myriad reasons such as war, conflicts, unjust economic policies, persecution and natural disasters such as drought, famine, etc. These refugees or forcibly displaced leave their homes bringing nothing with them. After they reach their destination, they are welcomed in refugee camps where they experience many problems whether material or psychological.

In refugee camps, they encounter hunger and disease, poor sanitary conditions, cultural alienation heightened by ignorance of the language of the host country, the loss of a sense of identity... children are separated from their parents, husbands from wives; women are exploited and violated, often by the very persons who are expected to be their saviors. Children grow up without a sense of identity, roots culture... this leaves a negative

3. John Paul II, *Letter to the High Commissioner of the UN for Refugees*, 25 June 1982.

4. T. Okure, «Africa: A Refugee Camp Experience» in D. Mieth and L. Sowle, eds, *Migrants and Refugees*. Concilium, 1993/4 (London: SCM Press, 1993), 12.

psychological impact on them, sometimes for life. Refugees experience rootedness, lack of sense of belonging, abuse, ignominy, and general dehumanization.⁵

Geopolitically speaking, refugees find themselves victims of political strategies they do not even understand and they find themselves caught between opposing powers. It is not a secret that most of the time, war of any origin is a result of the greed of the big powers in the world. At times the same big powers seem to be the advocate of peace and order in the world but a closer look at what is transpiring behind the scenes will prove contrary. That is why, recently, Pope Francis condemned some western nations as hypocrites due to the fact they invest in weapons while advocating peace at the same time, saying one thing and doing another.⁶

It is true that we cannot generalize or condemn the West as the source of the suffering of most of the countries at war. However, we cannot disparage this reality that some countries make decisions on behalf and about the Third World: the countries at the margins are left behind while these countries in power are taking advantage of the war by selling their weapons:

Often the countries are encouraged, even instigated, to wage war with their neighbors so that the manufacturers may have a market for its arms through the back door, then moving in by the front door, to work for peace and serve as the benefactors of the war victims.⁷

Socially speaking, women and children are the worst victims of wars and they become the most vulnerable refugees. Their helplessness and fragility make them easy targets of oppression. According to the recent UNHCR report, 51% of the number of refugees are children.

At the religious level, it is clear that most of the refugees right now are from Muslim countries namely Syria, Afghanistan, and Somalia. For this reason, there is somehow reluctance on the part of the Western world to welcome them. The western world, which is «technically» Christian, sees the refugees as a threat to their culture and religion. At the same time, it is so amazing to wonder why these Syrian refugees prefer to make very desperate decisions to undermine danger to cross seas and lands to reach Europe when in fact they could seek asylum in closer countries like the oil-rich Muslim countries of Middle East (Kuwait, Saudi Arabia, Qatar, Bahrain). This is a clear indication that there

5. *Ibid.*, 13.

6. See <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3134858/The-Pope-condemns-hypocrites-make-weapons-profit-industry-call-Christians-accusing-saying-one-thing-doing-another.html>>.

7. T. Okure, «Africa: A Refugee Camp Experience», *op. cit.*, 13.

is more to looking for greener pastures. They are not only on the look out for rich places but for places where they believe their human rights will be more protected. Time and again, as Pope Francis points out, this is a multifaceted issue whose solution only one nation cannot afford: «The causes of this are historical enmities, political problems, economic problems, all working to prop up this system that places money and not the human person at the center. And behind this, there are also commercial interests.»⁸ Aside from leaving all their belongings behind, refugees also lose all their historical identity because historical places are destroyed and their sense of history is almost erased due to displacement and separation. In fact, Pope John Paul II asserts it in his Encyclical Letter *Centesimus Annus*,

Many people lost their ability to control their own destiny and were enclosed within the suffocating boundaries of an empire in which efforts were made to destroy historical memory and the centuries-old roots of their culture... enormous masses of people were compelled to leave their homeland or were forcibly deported.⁹

Catholic Social Teaching (CST) and the Issue of Refugees

Many people question the engagement of the Church in social issues as if the Church should limit her mission on spiritual matters. Often, the principle of separation of Church and State is wrongly evoked. In being involved in social issues, the Church just follows the example of her Master. At the very beginning of his ministry, Jesus made it clear that his mission was for the whole «man:»

The Spirit of the Lord is on me, because he has anointed me to proclaim good news to the poor. He has sent me to proclaim freedom for the prisoners and recovery of sight to the blind, to set the oppressed free, to proclaim the year of the Lord's favor (*Lk* 4:18–19).

Indeed, the social aspect is a constitutive part of the mission of the Church. The Church would be deceiving herself if she were to forget this important part of Evangelization. Concretely, the Church is always invited to read the sign of times and interpret them for the common good of her people by seeing, judging and acting. According to Irenaeus, «The glory of God is the man fully alive.»

The Church is always warned from the privatization of her mission and is always encouraged to reach out and get involved in «world» affairs. It is true that there is a cluster

8. See <<http://www.catholic.org/news/hf/faith/story.php?id=57867>>.

9. John Paul II, *Centesimus Annus* (1 May, 1991), 18, AAS 83 (1991), 815

of responsibilities assigned to the State, but at the same time, the Church has her fair share of responsibilities in the order of society. «If indeed the just ordering of society and of the state is a central responsibility of politics, the Church cannot and must not remain on the sidelines in the fight for justice.»¹⁰

On account of this inherent duty to stand for social justice, the Church can then address a range of social issues. Indeed, there is no social issue which is alien to her.

The Church has the right, indeed the duty, to proclaim justice on the social, national and international level, and to denounce instances of injustice, when fundamental rights of man and his very salvation demand it. The Church... has a proper and specific responsibility which is identified with her mission of giving witness before the world of the need for love and justice contained in the gospel message, a witness to be carried out in Church institutions themselves and in the lives of Christians.¹¹

Getting into the heart of the issue right now, the Church so far has not issued an explicit Encyclical letter about refugees. The best document that we have so far about refugees is the document *Refugees: A Challenge to Solidarity* (1992). This document was prepared and issued by two pontifical councils, namely the Pontifical Council *Cor Unum* and the Pontifical Council for the pastoral care of migrants and itinerant people. It is a very helpful and concise document for whoever wants to know what the Church teaches or thinks about this issue. Aside from this document, we have numerous social encyclicals issued by different popes in the history of the Church, apostolic letters, papal messages for World Mission Day and interventions of the Holy See delegations at United Nations meetings.¹²

«See, Judge and Act» remains the guiding process or the three principles for any Catholic social teaching. Therefore, this process is also applicable when it comes to dealing with refugees. It is a reflection-action process.

See

This is the first stage of the process which consists of being in touch with reality. This is only possible through a personal interaction with the refugees themselves. The Catholic Church has so far a number of groups or services which do their best to journey with the refugees on a daily basis. For instance, we have Caritas International, Migration and Refugee Services (MRS) for the USCCB, Migrante (Italian CB), CRS (Catholic Relief Service), JRS

10. Benedict XVI, *Encyclical Letter Deus Caritas* (25 December, 2005), 28: AAS 98 (2006), 239–40.

11. *Justice in the World*. Statement of the World Synod of Catholic Bishops (November 30, 1971), no 36, at <<http://www.cctwincities.org/document.doc?id=69http>>.

12. See <<http://www.compassreview.org/autumn02/5.html>>.

(Jesuit Refugee Service), and many others. Whenever there is a refugee crisis, apart from the emergency services to be provided (food, water, shelter, and medicines), these different services try to apply this reflection-action process. They visit the refugees in their camps, talk to them, listen to their stories, and inquire about their situation, their feelings, and their hurts. In short, they try to see with their own eyes and not just read what the newspapers report. At this stage, the person involved just receives details or data without any judgment about them. Moreover, at this stage, the data provided by different services or organisations dealing with refugees are good first hand. Each year, by the end of the month of June, the UNHCR issues a report about the refugee situation. The recent one shows that the number of refugees worldwide is shooting up. As aforementioned, the number of forcibly displaced hit an all-time high in the history of UNHCR. The report, *Global Trends*, noted that an average of 24 people were forced to flee each minute in 2015, four times more than a decade earlier when six people fled every 60 seconds.

The detailed study, which tracks forced displacement worldwide based on data from governments, partner agencies and UNHCR's own reporting, found a total 65,3 million people were displaced at the end of 2015, compared to 59,5 million just 12 months earlier. Comparatively with 2005 when 37,5 million people were displaced, the population of refugees kept growing: 51,2 million in 2013, 59,5 in 2014 and then 65,3 in 2015.¹³

Judge

The word «judge» in this study is taken positively. Instead of connoting the meaning of «judgmental» as we often do, it means to analyze the situation using the experience gotten from the first stage of «seeing.» Two important aspects are to be taken into consideration: the sociological and theological aspects.

On the sociological level, the person (or any Catholic service) tries to make sense of this reality, finding the roots of this situation or understanding why things happen the way they do. For instance, one of its causes can be the lack of freedom of speech which sometimes lead to warrings:

The phenomenon of refugees show that there are some political regimes which do not guarantee for individual citizens a sufficient sphere of freedom within which their souls are allowed to breathe humanly. In fact, under those regimes, even the lawful existence of such a sphere of freedom is either called into question or denied. This undoubtedly is a radical inversion of the order of human society.¹⁴

13. See <<http://www.unhcr.org/news/latest/2016/6/5763b65a4/global-forced-displacement-hits-record-high.html>>.

14. John XXIII, *Pacem in Terris* (11 April, 1963) 104, in AAS, 55 (1963), 285.

On the theological level, one tries to read the situation of refugees in the light of the Holy Scriptures or the Catholic Social Teaching (CST).

What do the Holy Scriptures say about the «refugees?» The Old Testament is full of passages inviting the Jewish people to care for migrants and people on the move as either a refugee or any stranger lost in their land. Behind those texts lie an ethic for the protection of foreigners in foreign lands: «You know the heart of a stranger, for you were strangers in the land of Egypt» (*Ex* 23:9). This is an intense call that is contiguous to the memory of the Jews and reminds them that forgetting foreigners or mistreating them will be a kind of ingratitude or short memory. In fact, in Jewish culture or teachings, three categories of people were granted a special protection due to their common vulnerability and the foreigners are one of them: widows, orphans and foreigners (*Ex* 22:21ff). These three categories have no one to turn to except God himself and God is exhorting his people to assist them on his behalf. Failure to do this will cause God himself to intervene: «If you exploit them in any way and they cry out to me, then I will certainly hear their cry» (*Ex* 22:23) or in *Lk* 18:7 «And will not God bring about justice for his chosen ones, who cry out to him day and night? Will he keep putting them off?»

Pope Francis in his recent visit to the US used the same «strategy» during his address in the White House. «He introduced himself as a son of immigrants, adding that even the US was mainly built by such families.»¹⁵ This was a way, as this text from Exodus does, to remind them to be merciful towards refugees and immigrants seeking refuge and asylum.

Another is a text of hope for refugees that someday they might go back home to their own land. «I am the Lord your God, who brought you up out of Egypt, out of the house slavery» (*Ex* 20:2) or «For I will take you out of the nations; I will gather you from all the countries and bring you back into your own land» (*Ezk* 36:24). As mentioned earlier, every decision to leave your own land to seek refuge in another land is never a voluntary decision. People resort to leaving their land because of the many reasons aforementioned such as war, natural disaster, socio-political crisis, etc. And once in their refugee camps, they experience hardships. For this reason, no matter how well they might be treated, refugees always look forward to returning to their homeland.

The idea of not only protecting him a stranger but also of treating him as a fellow brother or sister springs from what we might call the ethics for strangers which goes even much earlier in time and prescribes the same law for strangers and natives: «When a

15. See <<https://www.theguardian.com/world/2015/sep/23/pope-francis-unites-divided-americans-barack-obama>>.

stranger sojourns with you in your land, you shall not do him wrong. The stranger who sojourns with shall be to you as the native among you, and you shall love him as yourself; for you were strangers in the land of Egypt. I am Yahweh your God...» (*Lv* 19:33) and further, «You shall have one law for the stranger and for the native; for I am Yahweh, your God (*Lv* 24:22). In the book of Leviticus, the poor, widow and foreigner glean and gather after the harvesters: «Do not go over your vineyard a second time or pick up the grapes that have fallen. Leave them for the poor and the foreigner» (*Lv* 19:9–10); and for Job, no stranger should be left out in the street: «No stranger had to spend the night in the street, for my door was always open to the traveler» (*Jb* 31:32).

In the New Testament, the person of Jesus invites us to care for the foreigners starting with our neighbors. Lord, who is my neighbor? (*Lk* 10: 29–37). Jesus goes even far to make of the care for the strangers one of the «conditions» to enter into his eternal kingdom the day of the final judgment: «For I was hungry and you gave me something to eat, I was thirsty and you gave me something to drink, I was a stranger and you invited me in, I needed clothes and you clothed me, I was sick and you looked after me, I was in prison and you came to visit me» (*Mt* 25:25–36). Furthermore, the Holy Family also experienced the refugee life: «So Joseph got up and took the Child and His mother while it was still night, and left for Egypt» (*Mt* 2:14).

Act

After going through the two first stages, namely, See and Judge, it is time to take actions to respond to the situation with the hope of being more or less effective in addressing those needs. Most of the NGOs or benefactors are accused of rushing to the third stages of merely helping without understanding the real needs of the people at stake. The Catholic Church does its best, through her services not to jump to conclusions nor disregard any of these stages. However, one must understand that this process that employs these three steps is not a kind of a linear process but a cycle that creates and recreates itself meaningfully. Going back to CSR, one also finds a lot of indispensable references from where to draw inspiration for the care of refugees, keeping in mind that,

The Church offers her love and assistance to all refugees without distinction as to religion or race, respecting in each of them the inalienable dignity of the human person created in the image of God... [They] are aware that God, who walked with the refugees of the Exodus in search of a land free from any slavery is still walking with today's refugees in order to accomplish his living plan together with them.¹⁶

16. *Refugees: A Challenge to Solidarity*, op. cit., n. 25.

In a concrete way, the responsibility to offer the immediate assistance to refugees dispatches on the local community. In fact,

It has the task of sensitizing its members to the plight of refugees, exhorting them to welcome... Benevolence, respect, trust, and sharing are practical expressions of a culture of solidarity and hospitality. The Christian community must overcome fear and suspicion toward refugees, and be able to see in them the Savior's face.¹⁷

Furthermore, the Church exhorts her pastors to provide a spiritual and psychological care to refugees which they badly need as they have undergone myriad depressing experiences in their journeys. However, the Church warns and rejects any kind of proselytism. No one should «take advantage of their vulnerable situation, and the freedom of conscience is to be upheld at all costs.»¹⁸

Suggestions

Towards the end of this article, I would like to make some suggestions as my contribution to this Refugee Crisis.

First of all, this «problem» of refugees will never find solutions unless we all sit together and find a solution to its evil roots namely war, natural calamities, persecution and discrimination of every kind...¹⁹ Assistance to refugees is needed and should be given without any political or diplomatic vested interest. However, helping alone will not solve this problem, «an offer of love, that would be more substantial and more permanent than the small or great economic assistance given, is undoubtedly the effort to eliminate the cause, which generates unhappiness, both individual and social.»²⁰

We noticed that most of the times, wars are at the bedrock of this phenomenon. Political and religious leaders have to find why war is unduly favored over peace, why these very same nations at times take advantage of wars in poor countries instead of supporting them to overcome or at least alleviate poverty in order for them to become self-sufficient. It is sad to say that there are some nations profiting surreptitiously from the suffering of poor countries.

Second, in a seemingly multicultural and globalized world, it is sad to notice the uninterrupted existence of nationalistic xenophobia, ethnocentrism, religious intolerance,

17. Ibid. 27.

18. Ibid. 28.

19. John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 24.

20. World Council of Churches, *Called to Be Neighbors*, WCC Publications (Geneva: Switzerland, 1987), 5.

islamophobia, etc. The world has to come together as one to stand for values that bind us as one human family, in the name of peace, freedom of speech, the right of protection from harmful regimes, right migration and immigration, and solidarity. As a consequence of this globalization, nations should be open to welcome their «brothers» and «sisters» seeking refuge on their land.

Furthermore, educating people to advocate peace is also an indispensable tool to eradicate the vicious cycle of war. Young people have to be educated on the value of peace in order to live harmoniously and peaceably as brothers and sisters.

The same young people have to be educated on the social responsibility which heralds the promotion of the common good and to offer equal opportunities to all the members of society without difference or preference. Moreover, what is needed is true solidarity.

It is above all a question of interdependence, sensed as a system determining relationships in the contemporary world, in its economic, cultural, political and religious elements, and accepted as a moral category. When interdependence becomes recognized in this way, the correlative response as amoral and social attitude, as «a virtue» is solidarity. This then is not a feeling of vague compassion or shallow distress at the misfortunes of so many people, both near and far. On the contrary, it is a firm and persevering determination to commit oneself to the common good; that is to say to the good of all and of each individual because we are really responsible for all.²¹

In the same perspective, Filippo Grandi, the UN High Commissioner for Refugees states that the willingness of nations to work together not just for refugees but for the collective human interest is what's being tested today, and it is this spirit of unity that badly needs to prevail.

Through the years, there has been a move advocating for the care for refugees and right now a call for the openness of nations towards the refugees seeking even a pittance of protection and haven in their lands. However, while contemplating on welcoming refugees in their own respective jurisdictions, we should never forget that each nation has the right and responsibility of creating and implementing laws to protect themselves or assure the common good or safety of their citizens: «The common good requires peace, that is, the stability and security of a just order. It presupposes that authority should ensure by morally acceptable means the security of society and its members.»²² It is then clear that the care for refugees lies in the balance between the autonomy of States and the principle of the common good which goes beyond nations, which at the end is like a universal law.

21. John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis* (30 December, 1987), 38, AAS, 80 (1988), 565–66

22. *Catechism of the Catholic Church*, n.1909.

In other words, the right of nations to regulate their borders is an extension of the right of all persons to live a dignified life in their community. Borders are for the protection of people, not for the exclusion of people seeking protection.²³

Conclusion

From the definition of the word «refugee,» we tried to understand the refugee phenomenon. Time and again, the world has been witness to millions of people leaving their lands not because they chose to but because they are forced to leave behind everything they hold: their culture and their beloved ones, etc, beautiful, dear and memorable. In fact, this phenomenon is multifaceted with historical, sociological, cultural, political aspects merging in. We tried to understand this reality through the lens of the scripture and the CST (Catholic Social Teaching) and consequently, we tried to find out what can be the contribution of the Church in this field, not only in assisting refugees but in finding long-lasting keys to this reality that Pope John Paul II called the shameful wound of our time.

On the other hand, Scripture from Old Testament is full of God's care for refugees. At the end, we came to the conclusion that any assistance to refugees, short or long-term will always fall short unless nations have enough courage to sit down and attack the problem at its roots: namely war, poverty, international injustices, etc. Sympathy and money are not enough, something more has to be done. In fact, actions are more needed. There is no doubt that as for now the urgency lies in helping the millions of refugees find safer shelter in different countries; however, we need to stand together as one people and build bridges of peace instead of creating walls of apathy and war, open equal opportunities to all peoples by curbing injustices on both national and international veins.

We end our article with a tone of hope. Indeed not all is dark, there is always a flicker of hope. «Human solidarity, as witnessed by any community that welcomes refugees and by the commitment of national and international organizations that care for them, is a source of hope for the real possibility of living together in fraternity and peace.»²⁴

23. John XXIII, *Pacem in Terris* (11 April, 1963), n. 103–6.

24. *Refugees: A Challenge to Solidarity*, op. cit., 37.

Elvis Ndiokubwayo is Xaverian student of Theology at the Loyola Theological School in Manila (Philippines).

Cultura
e società



Turn the Other Cheek
Jesus Christ and Confucius
UMBERTO BRESCIANI

Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone
MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Turn the Other Cheek

Jesus Christ and Confucius

UMBERTO BRESCIANI

Among the doctrines of Confucius and Jesus Christ there are quite a few points of similarity; there are also points of divergence. They are all worth examining in depth, for a better understanding of the two religious traditions. One instance of striking dissimilarity between the two is the teaching about how to deal with those who do you wrong. The passage of the Sermon on the Mount is well-known to everybody, even to non-Christians, where Jesus Christ says:

You have heard how it was said: Eye for eye and tooth for tooth. But I say this to you: offer no resistance to the wicked. On the contrary, if anyone hits you on the right cheek, offer him the other as well; if someone wishes to go to law with you to get your tunic, let him have your cloak as well. And if anyone requires you to go one mile, go two miles with him. Give to anyone who asks you, and if anyone wants to borrow, do not turn away (*Mt* 5:39–42).

Confucius instead says something different:

Someone said: «To repay injury (or hatred) with kindness—what do you think of that?». The Master said: «And what will you repay kindness with? Rather repay injury with justice, and kindness with kindness» (xiv, 34).

For a theological comparison, let us try to go deeper into the exact meaning of the two and we will discover interesting similarities and dissimilarities.

The Point of Departure

The Sermon on the Mount is so familiar to Christians that perhaps we don't need to spend much research effort. I just recall that Jesus' declared point of departure is one item of the Jewish traditional law («Eye for eye and tooth for tooth»), supported in his days by the scribes and Pharisees. The principle of «eye for eye» comes from the book of the Law (Pentateuch): «Anyone who injures a neighbor shall receive the same in return, broken limb for broken limb, eye for eye, and tooth for tooth» (*Lv* 14:19–20; *Ex* 21:24; *Dt* 19:21).

The section on retaliation quoted above (*Mt* 5:38–42) and the following section (5:43–48 «Love your enemy») are closely related in subject matter. Jesus' declared purpose is to go beyond the level of the ancient Law. In reality, «turn the other cheek» and «love your enemy» are morally much more demanding than the traditional «eye for eye» and «love your neighbor». Jesus believes that the practice of the traditional Law is a poor level of humanity; it is not just unbecoming for his followers, it is simply not enough to enter the kingdom of Heaven: «If your uprightness does not surpass that of the scribes and Pharisees, you will never get into the kingdom of Heaven» (*Mt* 5:20). The last sentence of this section states another reason: «You must therefore set no bound on your love, just as your heavenly Father sets none to his» (5:48) Jesus sets God the Father's love without boundaries as standard of love toward friends as well as enemies.

Confucius too takes his start from a previous teaching («Someone said»). The text of Confucius' *Dialogues* is extremely concise; but in numerous cases it gives a lead to the actual living situation of a dialogue. In our case there happens that a supporter of a new doctrine meets Confucius and argues in favor of a doctrine he cherishes. The doctrine involved is «To repay hatred with kindness». Its supporters were people who in later times were known under the appellation of (philosophical) Daoists. In fact, in the *Daodejing*, one of the main scriptures of philosophical Daoism, we can find these statements:

The sage has no fixed (personal) ideas.
 He regards the people's ideas as his own.
 I treat those who are good with goodness,
 And I also treat those who are not good with goodness.
 Thus goodness is attained. I am honest to those who are honest,
 And I am also honest to those who are not honest.
 Thus honesty is attained... (*Daodejing*, ch. 49).

Or also these:

Act without action.
 Do without ado.
 Taste without tasting.
 Whether it is big or small,
 Many or few, repay hatred with virtue... (*Daodejing*, ch. 63).

According to modern critics, the *Daodejing* as we read it now was drafted in the third century BC. But its ideas existed and circulated centuries earlier. There are hints of their existence in other ancient works, including Confucius' *Dialogues*.

Repay Injury with Justice

From Confucius' reaction, it is clear that Confucius does not support Jesus' doctrine of «repaying injury with kindness;» he is instead in favor of «repaying injury with justice.» For Confucius it is not reasonable to treat your offender the same way you treat your benefactor. If someone gives you a nice present, you say thanks, and try to repay him with something of equal value. If instead one gives you a slap in the face, do you still have to say thanks and send him a gift for it? For Confucius, this would send the wrong message to the injurer; it would mean that there is nothing wrong in it, and that it is ok to hurt you.

Our immediate task now is to ascertain the meaning of Confucius' saying «Repay injury with justice.» Everything depends on the term «justice» (*zhi* in Chinese). Confucian theologian Huang Yong has analyzed the term «justice» of this passage and found three possible meanings.¹ One is the meaning suggested by contemporary archeologist Li Ling, who takes the Chinese character *zhi* as standing for another character with the radical *ren* (human being), which means «value». According to this interpretation, Confucius is saying that one should repay injury by the same value. Confucius would be saying more or less «eye for eye» and «tooth for tooth». In ancient China, characters were not many; at times it happened that one character was used to write another word that was partly similar. Apart from this, we do not have other elements in favor of Li Ling's interpretation. As a matter of fact, we have numerous sayings in the *Dialogues* that hint against it, such as when Confucius implies that a gentleman is magnanimous:

Be strict with yourself and lenient with others (15:15).

The Master said: «A gentleman makes demands on himself; a vulgar man makes demands on others» (15:21).

Attack your own faults, not those of others (12:21).

Or else we could examine 8:5, where the virtues practiced by Yan Hui (Confucius' favorite disciple) are extolled. Among them, there is «for a man who has been assailed not to retaliate.» Furthermore, if «eye for eye» was what Confucius meant to say, it would have been much more logical and easier that Confucius just reply «repay injury with injury.»

A second interpretation of the character for «justice» of this passage—supported by contemporary philosopher Li Zehou and many others—is suggesting a middle way between the too demanding «turn the other cheek» and the too permissive «repay injury with injury.» It would require that one replies with justice, i.e. replies in full sincerity ex-

1. See H. Yong, *Confucius, A Guide for the Perplexed* (Bloomsbury Academic, 2013).

pressing what he feels, even though he would abstain from further injuring in his turn. This interpretation is current nowadays on the ground that it is the most practical and feasible.

The third and most worthwhile interpretation is to stick to *zhi* as «justice» and explore what actually Confucius meant. It should be possible to reach a good understanding of it, due to the fact that *zhi* (justice, uprightness) is a key word in Confucius' *Dialogues*. It appears twenty-two times in sixteen different chapters. A general definition of an «upright» person should be «the one who sticks to the moral standard of right and wrong.» This is still too vague. For Confucius, an «upright» person has two characteristics. One is that he/she will not deceive; the other is that he/she will never act from self-interest. A person will not deceive; therefore she will not feign to be happy when she is not, such as when receiving an injury. Most of all, an upright person never acts from self-interest, she is always concerned with being upright herself, but also with making upright the others. Mencius said that a person who is not upright herself cannot make others upright (*Mengzi* 3A1). He also said that an upright person makes non-upright persons upright (3A4). As usual, Mencius develops teachings coming from Confucius. In Confucius' *Dialogues* we can find a consistent concern with the moral advancement of others. Just one example: «As for the good man: what he wishes to achieve for himself, he helps others to achieve; what he wishes to obtain for himself, he enables others to obtain—the ability simply to take one's own aspirations as a guide is the recipe for goodness» (6:30).

In this communitarian perspective, we can interpret Confucius' saying about repaying injury with justice as repaying the offender with what? We can rightly explain with an open range of possibilities, depending on the actual situation and on the persons involved. One could repay an injury by turning the other cheek, if it is useful for helping the offender to correct himself. We know Confucius criticized «repay injury with kindness;» but still he acknowledged that such a behavior calls for a high degree of moral cultivation. In fact, the *Book of Rites* attributes to Confucius the following statement: «To repay an injury with a good turn, indicates a person of great lenience» (*Liji*, 32,6).

Most probably, it is convenient to repay the injury with a remonstrance or a reproach, trying to let the injurer understand the wrong in his/her behavior. Eventually, in some cases it could be opportune to repay the injury in kind, if by so doing you are able to change the offender's stance, as the *Book of Rites* points out: «By repaying a good turn with a good turn, people can be morally encouraged, and by repaying injury with injury, people will be warned» (*Liji*, 32: 6). Therefore, we may conclude that according to Confucius' view, the requirements of justice depend heavily on the situation, on the circum-

stances, as well as on the relationship between the injured and the injurer (two relatives, or teacher and student, or two colleagues, or two neighbors, etc.).

Which Doctrine is Higher or Better?

Protestant bishop James Legge (1815–1897), a famous missionary, who was also an earnest scholar, was the one who did the first translation of the *Confucian Classics* into English. In his annotations to Confucius' *Dialogues*² at chapter 14:34 he wrote: «How far the ethics of Confucius fall below our Christian standard is evident from this chapter, and even below Laozi.» (Note: Laozi has been traditionally viewed as the founder of Daoist philosophy and the author of the *Daodejing*, even though historians now have doubts about his existence).

Western Christian missionaries have generally held the same view as James Legge. On the contrary, Confucian theologian Huang Yong concludes that «To repay injury with uprightness is a much higher standard than to repay injury with a good turn.» Huang argues that Confucius' approach is better than Jesus' because it aims at reforming the wrongdoer; it is other-oriented, not self-oriented. In the West there have been critics of virtue ethics, considering it self-centered. Confucius' virtue ethics, says Huang, «Clearly avoids the self-centeredness objection, as he makes it clear that a virtuous person ought to be concerned with the virtue of others»³, most notably in *Dialogues* 6:30 we quoted above (helping others in order to help oneself).

My impression is that the two have a somewhat different stance, or to say, a different priority. Jesus Christ is talking to the injured person and is concerned about his/her personal spiritual growth. Confucius instead is concerned about the person of the injurer and how to find a way to help that person mend his/her ways.

Jesus' hyperbolic expressions aim at strongly emphasizing the need to avoid retaliation and instead forgive. This was a consistent aspect of Jesus' preaching. Think of his injunction to Peter to forgive not seven, but seventy-seven times (*Mt* 18:21–22). Or think of the «Our Father», where forgiveness from God is conditioned to the believer's forgiving of his offenders (*Mt* 6:9–13). At the end of the prayer «Our Father» Jesus explicitly underlines his point: «Yes, if you forgive others their failings, your heavenly Father will forgive you yours; but if you do not forgive others, your Father will not forgive your failings either» (*Mt* 6:14–15).

2. J. Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1 (Taipei: SMC Publishing, 1991), 288.

3. H. Yong, *Confucius, A Guide for the Perplexed*, op. cit., 55.

By calling them hyperbolic, I mean to say that they are not intended for actual practice in life, but as an inspiration for a person's interior cultivation. As Reinhold Niebuhr has noted, «Jesus did not counsel his disciples to forgive seventy times seven in order that they might convert their enemies or make them more favorably disposed. He counseled it as an effort to approximate complete moral perfection, the perfection of God. He did not ask his followers to go the second mile in the hope that those who had impressed them into service would relent and give them freedom. He did not say that the enemy ought to be loved so that he would cease to be an enemy. He did not dwell upon the social consequences of these moral actions, because he viewed them from an inner and transcendent perspective.»⁴ Of course, in the general background of Jesus' words, there is also the target of converting the enemy; but it is not a primary concern. Niebuhr's observation is to the point, and it highlights a peculiar difference from Confucius' perspective.

In conclusion, Jesus' teaching is meant for *interior* inspiration, not for *external* use. In fact, how will society work if people concretely apply these principles? If my neighbor robs me of my wallet, should I—instead of informing the police—tell my neighbor to rob also my house, and give him the key as well? Is this not a way to help evil triumph in the world? Obviously, it was not Jesus' intention to ask his followers to take these teachings literally. In fact, not even Jesus himself practiced it.

During the last days of his life, while undergoing trial in the high priest's house, the high priest spoke out the accusation against him, Jesus replied justifying himself, and then here what happened: «One of the guards standing by gave Jesus a slap in the face, saying, "Is that the way you answer the high priest?". Jesus replied: "If there is some offence in what I said, point it out; but if not, why do you strike me?"» (*Jn* 28:22–23). As we can see, Jesus did not turn the other cheek.⁵

4. R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Scribner & Son, 1960), 263–64.

5. Umberto Bresciani received his MA and PhD in Chinese Literature from National Taiwan University. He has lived in Taiwan for more than forty years. His main research interest is Chinese philosophical and religious thought and comparative cultural and theological studies.

Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

I recenti studi sull'immigrazione sono concordi nel sottolineare la mancanza di una seria riflessione critica sulla presenza delle donne nel processo di immigrazione stesso. Anche coloro che studiano l'evoluzione del fenomeno interessandosi soprattutto alla condizione femminile, sembrano non dare dovuta importanza a questo problema. E nei rari casi in cui questa condizione femminile è presa in considerazione, la situazione delle donne immigrate è studiata solo a partire dalla dipendenza familiare a cui esse sono soggette all'interno della sfera domestica¹. I vari studi ignorano così qualsiasi riferimento al contributo economico che le donne offrono al Paese ospitante — e questo sia a livello di produzione effettiva che di partecipazione attiva al processo di immigrazione stesso².

Secondo le Nazioni Unite, dalla fine degli anni '80 ai primi anni '90, la percentuale di donne immigrate negli Stati Uniti, tradizionalmente uno dei Paesi più esposti a questo fenomeno, ha raggiunto il 55%, in Canada il 50,4%, in Australia il 51 % e in Nuova Zelanda ha toccato il 47,7% della somma totale degli immigrati³. Questo cospicuo numero di immigrazione femminile è dovuto certamente all'aumento dei visti per familiare al seguito che permette a queste persone l'ingresso legale nei vari Paesi appena menzionati. Nonostante le limitazioni legali in termini di partecipazione economica in Paesi quali il Canada e l'Australia, la percentuale di donne in attività è la più alta tra gli immigrati. Negli Stati Uniti, secondo i dati di un censimento condotto nel 1990, la percentuale di donne immigrate attive era del 52%. Come ha notato Zlotnik⁴, anche nei Paesi in cui l'ammissione legale degli immigranti avviene principalmente attraverso il visto per familiare al seguito, la percentuale di donne attive nel mercato lavorativo è alquanto significativa.

1. E. Kofman, *Female «Birds of Passage» a Decade Later: Gender and Immigration in the European Union*. *International Migration Review*, 1999, 33/2: 269-99.

2. G. Campani, «Women Migrants: From Marginal Subjects to Social Actors» in C. Robin, ed., *The Cambridge Survey of World Migration*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 546-50.

3. United Nations Secretariat, «The international Migration of Women: An Overview» in Department for Economic and Social Information and Policy Analysis Population Division (ed.), *International Migration Policies and the Status of Female Migrants* (New York: United Nations, 1995), 1-10.

4. H. Zlotnik, «Migration and the Family: The Female Perspective» in *Asian Pacific Migration Journal*, 1995, 4/2-3: 253.

Nel considerare l'immigrazione internazionale femminile, non bisogna assolutamente sminuire il ruolo che la famiglia esercita all'interno del contesto immigratorio. Di fatto, e come afferma l'autrice appena citata, la famiglia è l'elemento essenziale per comprendere il fenomeno dell'immigrazione femminile. Tra i vari motivi ritenuti essenziali per trattare in maniera corretta questo fenomeno, la studiosa menziona innanzitutto i fattori economici, cioè la partecipazione delle donne nella produzione economica: la decisione delle donne di entrare nel mercato del lavoro deve così essere collegata alla situazione e al ruolo che le donne svolgono all'interno dei nuclei familiari. Un secondo motivo da prendere in considerazione riguarda non solo il gran numero di donne che sono diventate lavoratrici immigrate per migliorare le condizioni economiche delle proprie famiglie, ma anche quelle che sostengono le famiglie rimaste in patria offrendo loro vari tipi di assistenza e di aiuto.

La richiesta di manodopera maschile e femminile immigrata varia a seconda delle necessità riscontrabili all'interno dell'economia locale, la quale utilizza il lavoro delle persone immigrate a seconda dei propri bisogni e priorità. Per analizzare le strategie di vita adottate dalle donne immigrate si devono quindi prendere in considerazione tre elementi: la struttura dell'economia locale, le donne come parte di un nucleo familiare e le peculiari condizioni di vita di una determinata famiglia.

In questo articolo, intendiamo riflettere sul lavoro qualificato svolto dalle donne brasiliane in Giappone. Due sono le tematiche che verranno prese in considerazione. In primo luogo, esamineremo la politica immigratoria praticata in Giappone analizzando soprattutto come essa condizioni il lavoro degli immigrati tramite la distribuzione dei visti: vi è qualche disparità tra il numero dei visti assegnati alle donne brasiliane e quelli concessi a donne di altre nazionalità? In secondo luogo affronteremo il problema della mobilità occupazionale chiedendoci se l'attività lavorativa delle brasiliane impiegate come traduttrici deve essere considerata come un'apertura all'interno del mercato lavorativo, e quindi come un'opportunità per progredire a livello professionale, oppure se essa debba essere intesa come una risposta temporanea utilizzata per sopperire ad un particolare bisogno sociale.

Le statistiche della popolazione brasiliana in Giappone

Negli ultimi due recenti censimenti (si veda la tabella), i brasiliani che vivono in Giappone rappresentano il terzo più grande contingente di stranieri, un numero quasi pari a quello dei cinesi.

I MAGGIORI CONTINGENTI DI STRANIERI RESIDENTI IN GIAPPONE, PER SESSO,
SECONDO IL PAESE DI ORIGINE

PAESE DI ORIGINE	1995			2000		
	TOTALE	UOMINI	DONNE	TOTALE	UOMINI	DONNE
COREA	560.414	271.529	288.885	529.408	249.045	280.363
CINA	175.450	84.040	91.600	253.096	110.541	142.555
BRASILE	133.609	75.758	57.851	188.355	103.246	85.109
FILIPPINE	68.496	14.049	54.447	93.662	16.555	77.107
STATI UNITI	38.954	23.516	15.438	38.804	24.096	14.708
PERÙ	27.112	15.661	11.451	33.608	18.295	15.313
TAILANDIA	20.628	7.621	13.007	23.967	6.504	17.463

FONTE: JAPAN STATISTICAL YEARBOOK (2005)

A differenza di altre popolazioni asiatiche che vivono in Giappone (e che provengono dalla Corea, Cina, Filippine e Tailandia), il numero degli immigrati brasiliani maschi è maggiore di quello delle donne. Ciò dipende in qualche modo dal tipo di lavoro che viene richiesto in Giappone, e dalla distanza che esiste tra quest'ultimo e il proprio Paese di origine. A differenza di altri immigrati provenienti dall'America Latina i brasiliani e i peruviani che vivono in Giappone sono di solito di origine giapponese (*nikkeijin*)⁵ oppure sposati con figli di giapponesi, condizioni necessarie queste per ottenere il visto per soggiorno di lunga durata che permetta loro di immettersi nel mondo lavorativo. La distribuzione per fascia di età rivela che la popolazione di immigrati è composta da individui in età economicamente attiva: 75% dei *nikkei* sono all'interno della fascia d'età compresa tra i 20 e i 59 anni.

Se si confronta il tipo di partecipazione al mercato lavorativo dei brasiliani che vivono in Giappone con quello di altri immigrati, si noterà che il settore lavorativo in cui i primi sono maggiormente impegnati è quello del settore produttivo (90% degli uomini brasiliani contro il 50% di tutti gli altri stranieri). Tra gli altri immigrati spicca la popolazione di americani, la quale presenta una concentrazione più elevata di occupazione nel settore della tecnica e in quelli che richiedono un'elevata specializzazione (sia tra gli uomini che

5. *Nikkei* è un termine che indica tutte le persone giapponesi (oltre che i loro discendenti) residenti all'estero. In questo articolo la parola «*nikkeijin*» si riferisce ai brasiliani discendenti di giapponesi che sono venuti in Giappone come immigrati. Cfr. «Nikkei» in *Random House Webster's Unabridged Dictionary* (Random House, 2007).

tra le donne). Gli altri immigrati provenienti dall'Asia, quali i cinesi e i coreani, sono principalmente impiegati nei servizi e nelle vendite. Tra le donne filippine, la percentuale più alta di lavoratrici è riscontrabile nel settore dei servizi, mentre gli immigrati coreani sono attivi soprattutto nei servizi e negli uffici. I recenti dati pubblicati dal *Japan Immigration Association*⁶ rivelano che la più grande comunità straniera in Giappone è composta da individui coreani (30,8% della popolazione straniera), seguiti dai cinesi (24,7%) e dai brasiliani. Le donne straniere presenti nel Paese compongono il 54,1% di tutta la popolazione delle persone straniere regolarmente registrate. Se si raffronta la distribuzione di genere in queste tre popolazioni, oltre a quella delle Filippine, avremo la seguente tabella:

	1990		2000		2002	
	UOMINI	DONNE	UOMINI	DONNE	UOMINI	DONNE
COREANI	49.5	50.5	47.6	52.4	47.0	53.0
CINESI	52.7	47.3	44.0	56.0	42.8	57.2
BRASILIANI	62.5	37.5	55.3	44.7	54.9	45.1
FILIPPINI	11.9	88.1	15.0	85.0	16.4	83.6

Negli ultimi anni, la popolazione femminile asiatica è stata la più numerosa di tutte. Nel 2004, le donne coreane e quelle cinesi hanno rappresentato oltre il 50% delle rispettive popolazioni, mentre le filippine è pari al 82,3% della popolazione presente in Giappone. La percentuale di donne brasiliane, anche se al momento non pare così numerosa, è gradualmente aumentata in seguito alla promulgazione della riforma della legge sull'immigrazione (*Japanese Immigration Control and Refugee Recognition Act*) avvenuta nel 1989⁷. Se poniamo a confronto il numero di stranieri economicamente attivi in Giappone si nota che, nonostante la popolazione femminile sia quella più numerosa, la percentuale di donne coreane, cinesi e filippine che lavorano è inferiore a quella brasiliana⁸. Questa differenza (o disparità) è facilmente riconducibile al tipo di visto che viene concesso agli stranieri. Detto altrimenti, la politica immigratoria adottata dal Giappone determina in maniera cruciale l'accesso o meno degli immigrati al mercato lavorativo. Per quanto riguarda la distribuzione dei brasiliani per fasce di età, si nota che la popolazione infantile (da 0-14 anni) ha subito un costante incremento negli ultimi anni: dal 4,7% della popolazione tota-

6. Japan Immigration Association 2001-2013, *Zairyu Gaikokujin, Tokei*, Tokyo (2013).

7. K. Yamanaka, «New Immigration Policy and Unskilled Foreign Workers in Japan» in *Pacific Affairs*, 1993, 66/1: 72-90.

8. Health and Welfare Statistics Association, *Vital Statistics Occurring in Japan-Vital Statistics Including Foreigners*. (Tokyo: Statistics and Information Department, 2003), 146-65.

le nel 1990, essa è salita fino al 13,2% nel 2004. In concomitanza con l'aumento del numero dei bambini in età scolare, si è registrata anche una crescita dei bambini brasiliani che frequentano le scuole pubbliche in Giappone — molti dei quali senza alcuna conoscenza della lingua giapponese. Per far fronte a queste difficoltà di apprendimento, il Ministero della Pubblica Istruzione, Cultura, Sport, Scienza e Tecnologia giapponese ha adottato alcuni provvedimenti significativi, tra cui l'assunzione di insegnanti e/o assistenti che impartiscano lezioni di lingua giapponese agli studenti stranieri. Questa misura ha permesso ad alcuni *nikkeijin* di lavorare nelle scuole come traduttori e/o guide bilingue.

Politiche immigratorie in Giappone

Per descrivere il caso delle donne immigrate asiatiche e brasiliane in Giappone, è necessario prendere in considerazione le politiche immigratorie adottate dal Paese, e le conseguenze che da esse ne derivano. Come afferma Tacoli, le politiche immigratorie utilizzate dai Paesi riceventi evidenziano come questi ultimi prestino attenzione soprattutto all'etnia e al genere degli immigranti in questione⁹. Utilizzando i dati forniti dalla *Japan Association Immigration*, vaglieremo queste politiche a partire dal tipo di visto rilasciato alle donne asiatiche e brasiliane, e analizzeremo in che modo esso influenzi la loro condizione lavorativa. In Giappone, gli stranieri che entrano nel Paese sono di solito in possesso di visti che specificano lo scopo o il motivo del loro permesso di soggiorno, mettendo così subito in rilievo quali siano le attività che gli stranieri potranno esercitare. Un'eccezione a questa prassi riguarda i cosiddetti visti speciali, quali ad esempio i visti concessi agli stranieri discendenti da giapponesi, agli stranieri sposati con giapponesi, agli anziani immigrati dalla Corea del Nord e Sud che posseggono la residenza giapponese e agli stranieri che abitano in Giappone e che hanno deciso di ottenere la residenza permanente. Nei primi due casi vengono concessi dei visti chiamati *Nihonjin no haigūsha tō* (日本人の配偶者等 «visto per coniugi» o «per figli di giapponesi») o *teijūsha* (定住者 «visto di permanenza temporanea»). Per i coreani che si sono stabiliti in Giappone durante la seconda guerra mondiale, viene concesso il visto chiamato *tokubetsu eijūsha* (特別永住者 «visto di permanenza speciale») e agli stranieri che si sono stabiliti in Giappone di recente, il visto chiamato *eijūken* (永住権 «visto permanente»). Tutti questi visti permettono agli stranieri di esercitare qualsiasi attività senza alcuna restrizione sul tipo di lavoro da svolgere¹⁰.

9. C. Tacoli, «International Migration and the Restructuring of Gender Asymmetries: Continuity and Change among Filipino Labor Migrants in Rome» in *International Migration Review*, 1999, 33/3: 658–82.

10. «To stay here long term, visa seekers need to prove they can pay their way» in *Japan Times*, 15 December, 2013.

Prendendo in considerazione i tre gruppi più numerosi degli individui appena arrivati in Giappone (quello cinese, quello brasiliano e quello filippino), possiamo notare la seguente distribuzione dei visti. Tra la popolazione residente che ha il coniuge o dei figli con visto giapponese, il 28,7% sono brasiliani, il 22,0% sono filippini e il 10,6% sono cinesi. Per quanto riguarda la permanenza con il visto temporaneo, la popolazione brasiliana è ancora una volta quella con la percentuale più elevata, seguita da quella filippina e cinese. La percentuale di coloro che posseggono un visto permanente è invece maggiore tra la popolazione cinese¹¹. Questi dati suggeriscono che il numero di visti concessi grazie all'appartenenza alla etnia giapponese è più elevata tra i brasiliani, mentre il visto permanente, che non necessariamente è legato alla condizione etnica, è più utilizzato tra i cinesi. L'importanza data all'etnia di riferimento diventa ancor più marcata quando analizziamo in dettaglio la situazione di coloro che hanno i coniugi o i figli giapponesi. Se consideriamo il numero di visti rilasciati ai brasiliani, filippini e cinesi entrati in Giappone nel 2004, otterremo il seguente risultato: del 21,3% dei brasiliani che hanno avuto il permesso di accedere in Giappone, il 9,1% sono coniugi giapponesi e il 90,9% sono bambini giapponesi. Nel caso degli immigrati filippini e di quelli cinesi, solo il 3,4% e il 1,09%, rispettivamente, sono entrati nel Paese con questo «visto per coniugi» o «per figli di giapponesi». All'interno di questa esimia percentuale, il 91,4% dei filippini e il 93,8% dei cinesi hanno ottenuto il visto per coniugi giapponesi¹².

L'analisi della percentuale dei matrimoni interetnici tra giapponesi e stranieri effettuata nel 2001 conferma i dati che abbiamo appena riportato: il 22,4% dei casi è rappresentato da coniugi in cui la sposa è filippina e lo sposo è giapponese; il 43,6% dei casi in cui la coniuge è cinese e il marito giapponese, mentre solo nell'1,1% dei casi è rappresentato da coniugi in cui la sposa è brasiliana e il marito giapponese. Al contrario, la percentuale di coppie composte da mariti filippini e mogli giapponesi raggiunge il 1,1%, quello tra cinesi e mogli giapponesi raggiunge il 10,2%, e quello tra il marito brasiliano e la coniuge giapponese raggiunge appena il 3,1%¹³.

Nel suo studio riguardante l'immigrazione delle donne in Asia, Piper afferma che si possono riscontrare vari motivi, non solo di natura prettamente economica, che spingo-

11. Judicial System Department, *Annual Report of Statistics on Legal Migrants*. (Tokyo: Minister's Secretariat, Ministry of Justice, 2005).

12. H. Stier, «Immigrant Women Go to Work: Analysis of Immigrant Wives' Labor Supply for Six Asian Groups» in *Social Science Quarterly*, 1991, 72/1: 67–82.

13. Health and Welfare Statistics Association, *Vital Statistics Occurring in Japan—Vital Statistics Including Foreigners*, op. cit., 146–65.

no le donne a sposare un giapponese¹⁴. Una volta sposate, esse sostituiscono il loro visto di soggiorno temporaneo con quello di residente permanente, permettendo così loro di espandere le opportunità lavorative. L'autore sottolinea inoltre che, anche se in teoria le donne asiatiche sposate con giapponesi non subiscono restrizioni riguardo il tipo di lavoro che possono svolgere, di fatto il lavoro a cui esse hanno accesso è quello a tempo parziale (part-time) e, se occupate a tempo pieno, esse ricoprono i posti di lavoro non qualificati all'interno del settore manifatturiero. Tuttavia, il fatto di appartenere all'etnia giapponese e di poter accedere più facilmente al mercato del lavoro, se comparato con gli altri stranieri, non implica affatto che questi individui eseguono lavori più qualificati. Analizzando quali siano le occupazioni in cui vi è presente una maggior concentrazione di brasiliani, è evidente che il 90% degli individui sono impiegati nel settore manifatturiero, svolgendo soprattutto un lavoro non qualificato nelle industrie automobilistica e elettronica.

Se poi si considera il numero di persone non legalmente registrate presente in Giappone, non possiamo non notare che molti di coloro che si trovano in questa condizione sono stranieri provenienti da Paesi asiatici. Essere persone non legalmente registrate significa che uno straniero entra nel Paese ospitante in maniera illegale, oppure, in alternativa, che usufruisce di un particolare visto (di solito quello da turista) e, una volta entrato, inizia ad esercitare qualche attività lavorativa (attività che non sarebbero permesse con un semplice visto turistico). Un'ulteriore situazione di irregolarità è quella secondo la quale l'individuo, pur essendo in possesso di un visto che gli consenta di svolgere delle attività lavorative, estende la sua permanenza oltre il tempo consentito dal visto (over-stay). Secondo i dati dell'Immigration Bureau of Japan¹⁵, nel 2010 la popolazione femminile illegale presente in Giappone era di 101.020 persone, di cui il 27,5% proveniva dalla Corea, il 20,1% dalle Filippine e il 14,6% dalla Cina. Tra la popolazione illegale, l'87,2% di coloro che possedevano il visto di entertainer appartenevano al gruppo dei filippini.

In termini di distribuzione dell'occupazione per sesso e tipologia, notiamo che nel 2000, di tutti coloro che lavoravano nel settore dei servizi (incluso anche il lavoro di hostess e animatrice in locali notturni), il 51,5% erano donne provenienti da Paesi asiatici. Questi dati fanno supporre che una parte degli individui entrati nel Paese con dei visti lavorativi, è inserita nel mondo dello spettacolo, e che gran parte di questi individui è composta da donne asiatiche. Lo studioso M. Douglass afferma che se le donne lavoratrici

14. N. Piper, «Wife or Worker? Worker or Wife? Marriage and Cross-border Migration» in *International Journal of Population Geography*, 2003/9: 457-69.

15. Immigration Bureau of Japan, Ministry of Justice (2010).

asiatiche presenti in Giappone non sono di fatto impiegate in lavori quali quelli di casalinga o di infermiera (lavori, questi, che esse svolgono comunemente in altri Paesi quali gli Stati Uniti, l'Italia, Singapore e Hong Kong), ciò è dovuto al sistema di lavoro irregolare giapponese che forza queste persone verso situazioni di sfruttamento sessuale¹⁶.

Mentre alcune fasce della popolazione femminile giapponese hanno ottenuto miglioramenti per quanto riguarda il loro livello occupazionale e di reddito, non si registrano però progressi rilevanti nel sistema lavorativo giapponese. La protratta situazione di vulnerabilità a cui sono esposte le donne giapponesi all'interno del mercato del lavoro, ha così di fatto alimentato la richiesta di forza-lavoro immigrante femminile¹⁷.

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

16. M. Douglass, «The Singularities of International Migration of Women to Japan: Past, Present and Future» in M. Douglass e S. G. Roberts, eds, *Japan and Global Migration: Foreigner Workers and the Advent of a Multicultural Society* (London: Routledge, 2000), 91–119.

17. P. Augustinho Da Rocha Michel è un missionario Saveriano in Giappone ed è parroco di Kumatori (Arcidiocesi di Osaka). È inoltre impegnato nella pastorale con i brasiliani residenti a Osaka.

In
margine



Anch'io sono cristiana
MARIA ELISABETTA RYOKO MIYASHITA

Anch'io sono cristiana

MARIA ELISABETTA RYOKO MIYASHITA

Sono nata a Tokyo nel 1979 in una famiglia estesa in cui c'erano i nonni, i genitori e un fratello e una sorella più piccoli di me. Il negozio che sosteneva la nostra vita materiale era la più grande preoccupazione degli adulti. Mio padre avrebbe desiderato studiare, ma invece era stato costretto a fare il commerciante. La sua era una vita molto impegnata: era sempre molto indaffarato e pensoso, e quando poteva si istruiva leggendo libri, che poi collezionava. Mia madre era originaria di Kyoto, e al contrario di mio padre era di carattere espansivo, aperta ed ottimista. Il luogo dove vivevamo a Tokyo era una zona industriale e l'aria era sempre molto inquinata. Per questo motivo ero sempre malaticcia, e soffrivo costantemente di asma bronchiale. Molte volte cadevo in preda alla febbre, mi sentivo poco bene e così dovevo rinunciare ad andare a scuola. In compenso possedevo molti libri che leggevo avidamente e che mi tenevano compagnia. Appena la salute si ristabiliva fremevo per ritornare subito a scuola, ma mia madre mi diceva che se lo desideravo potevo rimanere tranquillamente a casa e seguire gli studi per conto mio. Mio padre, infatti, mi comperava sempre molti libri interessanti.

La mia famiglia apparteneva alla Scuola buddhista Jōdo Shinshū, ma di essa ce ne ricordavamo solo in caso di funerali, per il resto la religione aveva scarsa influenza sulla nostra vita.

La prima volta che ho incontrato il Cristianesimo è stato durante la seconda elementare, quando le mie amiche, che erano andate all'asilo cristiano e la domenica andavano alla chiesa protestante, mi invitarono a partecipare con loro al catechismo. Non è che fossi interessata alle cose religiose, semplicemente seguivo le mie amiche che si recavano a catechismo.

Durante il periodo di convalescenza dopo esser stata operata di adenoidi ebbi modo di leggere un libro americano per ragazzi tradotto in giapponese. In quel libro si narrava che per Natale una mamma aveva regalato a ciascuna delle sue quattro figlie una Bibbia con la copertina di colore diverso. Quelle ragazze avevano letto la Bibbia e la loro vita era cambiata notevolmente. Non sapevo con precisione cosa fosse la Bibbia, ma da quel momento cominciai a nutrire un forte interesse per questo libro misterioso che era in grado di cambiare il modo di vivere delle persone. Mi feci comperare subito una Bibbia

per bambini che cominciai a leggere e sottolineare. Fu così che la moglie del pastore protestante cominciò a venire a casa nostra e ad intrattenersi con i miei familiari in modo molto amicale.

A dieci anni, per il mio compleanno, mio padre mi regalò un libro che ha avuto (e tutt'ora possiede) molta importanza per me: *Hana fubuki no gotoku* (Come una tempesta di fiori di ciliegio) di un certo Takezaki, un testo che mi ha aiutato a scoprire la forza del Vangelo. Il libro racconta che durante la guerra un ragazzo protestante un po' discolo, della città di Kumamoto, era stato punito dal direttore della scuola media il quale gli aveva ordinato di scrivere diverse volte sul quaderno qualcosa che inneggiasse all'Imperatore. Ma il ragazzo, invece di obbedire a quanto gli era stato ordinato di fare, scrisse per intero il discorso della montagna secondo il Vangelo di san Matteo e lo consegnò al direttore. Per questo suo gesto fu espulso dalla scuola, anche se continuò a vivere sereno rimanendo saldo in quanto credeva. Dopo non molto, lasciò la città di Kumamoto e si trasferì definitivamente a Tokyo.

Questo racconto, al tempo, mi aveva molto impressionato e aveva esercitato un'attrazione enorme su di me. Probabilmente ciò aveva a che fare con il mio inconscio e la mia voglia di vivere in armonia con l'ambiente sociale circostante. In ogni caso, continuavo a leggere molti libri, mi sforzavo di essere una ragazza seria, vivevo col cuore sempre in ricerca e col desiderio di conoscere cose nuove, belle, vere e autentiche. La Bibbia ed il Vangelo li ritenevo comunque dei libri molto affascinanti.

Il tempo passava velocemente e impercettibilmente. Frequentai il liceo e mi iscrissi all'università.

Durante l'università, a vent'anni, sono andata a Pechino per un mese per apprendere il cinese. L'insegnante di cinese era un persona molto interessante e quel mese fu una esperienza molto piacevole. In seguito decisi di diventare a mia volta insegnante di lingua. Tornata all'università cambiai il mio curriculum per diventare insegnante di giapponese. Dopo essermi laureata non cercai subito un lavoro, come era consuetudine, ma contro il parere dei miei genitori andai nella città di Saitama per continuare a specializzarmi. Vivevo da sola, facevo qualche lavoretto da impiegata e offrivro lezioni per mantenermi, ma il mio vero interesse era la lingua giapponese e la poesia. Lo studio procedeva, ma così pure aumentavano le difficoltà tanto che ad un certo punto mi sentii scoraggiata. Decisi di tentare l'esame finale, e contro ogni mia aspettativa fui promossa.

Così a 24 anni mi recai in una città situata al nord della Cina come insegnante di lingua giapponese. Facevo parte di un gruppo di insegnanti che ogni anno andavano nella stessa città per sei mesi ad insegnare giapponese agli studenti che dovevano recarsi in

Giappone a studiare materie scientifiche. Ero diventata insegnante da poco e non avendo molta esperienza mi sentivo un po' spaesata. Qui incontrai una persona magnifica, la signora Kawakami che era la responsabile del nostro gruppo. Lei si faceva carico di tutti i problemi scolastici e dei lavori di correzione più pesanti. Grazie alla sua dedizione ed alla sua capacità il nostro gruppo divenne molto affiatato, e i risultati furono subito evidenti. Ci fu detto che il nostro gruppo aveva ottenuto risultati eccellenti e nettamente superiori da quelli ottenuti dagli altri insegnanti negli anni precedenti.

Io ero alla mia prima esperienza di lavoro, ero ancora molto giovane e non sapevo come affrontare le tante vicende della vita concreta. Trovai nella signora Kawakami una madre e una guida sicura non solo nell'insegnamento della lingua, ma in tanti altri aspetti della vita. Cominciai a confidarmi con lei e a chiederle anche consigli personali. Un giorno la sentii che chiedeva agli studenti cinesi se nelle vicinanze non ci fosse una chiesa cattolica. Ritornata in Giappone, la signora Kawakami mi invitò come aiutante nell'Università dove possedeva la cattedra. A volte andavo a pranzo da lei, eravamo amiche e colleghe, parlavamo spesso di tante cose, ma mai di religione. Ogni tanto lei diceva che andava a fare dei ritiri, dove stava in silenzio a pregare.

A quel tempo non sapevo nulla della religione cattolica, ma cominciai a pensare che la signora Kawakami era una persona così dedicata e buona a causa della sua religione. Cominciai così a provare curiosità ed attrazione per il Cattolicesimo. Mi capitò di leggere tutti i libri del romanziere cattolico Endō Shūsaku che mi piacevano molto. Cercai e lessi anche tanti altri libri che presentavano la fede in modo semplice per i bambini.

La prima volta che misi piede in una chiesa cattolica fu a Nagasaki verso i trent'anni, più o meno nel periodo in cui mi sposai. Sino ad allora ero entrata in qualche chiesa protestante, ma mai in una cattolica. Il fratello di mio marito ha sposato una persona cattolica di origine indonesiana, e ho avuto quindi modo di percepire come questa mia parente di origini straniere esprima la sua fede semplicemente e con gioia nella vita di ogni giorno. Quando ricevetti il Battesimo è lei che mi ha fatto da madrina. Ma andiamo con ordine.

Dopo essermi sposata mi sono trasferita a Sendai, nel nord del Giappone, dove mio marito lavorava (e tutt'ora lavora) come giornalista. Ho deciso di diventare cattolica a trentasei anni, quando ebbi modo di conoscere di persona il poeta Takeyama di Nagasaki. Al tempo mi dedicavo con una certa intensità alla poesia *tanka*. Le mie poesie cominciavano ad essere apprezzate in Giappone, e questa occupazione mi entusiasmava. Avevo letto tutte le opere del poeta Takeyama che consideravo il mio vero maestro. Sapevo che era cattolico e mi recai di proposito a Nagasaki con l'intenzione di incontrarlo. Il maestro

Takeyama, novantenne, era purtroppo già molto malato. Parlammo per due ore del mondo della poesia *tanka*, e prima che me ne andassi rimasi colpita nel vedere la fotografia di sua figlia in abito da sposa davanti al crocifisso. Sapevo dalle sue poesie che la figlia era morta, ma era la prima volta che la vedevo. Mi fu spiegato che si era sposata con un buddhista e poco dopo il matrimonio si era suicidata perché non riusciva più a vivere in quella famiglia buddhista. Fui molto impressionata da questo fatto. Sino ad allora avevo considerato il Cristianesimo come un fenomeno culturale, un fatto certamente interessante che però avevo appreso solo dai libri. Ora invece, e per la prima volta, capivo che il Cristianesimo era invece un modo di vivere.

Avevo letto dei martiri giapponesi, di coloro che avevano dato la vita per la fede. Nella mia mente la parola «martire» si sovrappose subito alla persona impressa in quella fotografia. Per me la figlia del signor Takeyama era una martire della fede, anche se si era suicidata. Fu in quella circostanza che capii che se volevo cogliere il cuore del Cristianesimo non dovevo solo leggere dei libri, ma dovevo andare alla chiesa ed incontrare i cristiani, ovvero coloro che cercano di vivere nel concreto la loro fede in Gesù Cristo.

Il signor Takeyama non mi aveva detto di andare in chiesa, ma il giorno seguente andai direttamente alla chiesa di Ōura, la più grande chiesa cattolica di Nagasaki. Fu così che partecipai per la prima volta alla Messa. Ero emozionata ed ascoltavo con molto interesse, ma senza capire molto. Una suora mi salutò e mi rivolse la parola. Fui invitata al suo convento. Mi disse che certamente vicino alla mia casa di Sendai c'era una chiesa cattolica e mi invitò ad andarci e a frequentarla regolarmente. Ritornata a Sendai trovai che effettivamente vicino a casa mia, a cinque minuti di cammino, c'era una chiesa cattolica. Cominciai a frequentare regolarmente la Messa ogni domenica. Dopo circa un anno, mi iscrissi al corso di Vangelo tenuto da una suora paolina. I Vangeli e Gesù li conoscevo fin da bambina. Era molto piacevole partecipare agli incontri tenuti dalla suora, anche perché era molto brava e di cultura profonda che trasmetteva con passione.

Gli incontri erano indirizzati ai catecumeni, e ogni anno veniva chiesto se qualcuno desiderava prendere il Battesimo. Tutti i membri del gruppo attorno a me volevano prendere il Battesimo, io invece mi sentivo indecisa. Intanto il Signore mi aveva fatto il dono di rimanere incinta, e una nuova vita si stava sviluppando dentro di me. Ero piena di gioia, ma anche di timore. Quando mi fu chiesto direttamente se volevo ricevere il Battesimo risposi che ero incinta e che pensavo di rimandare all'anno seguente. Mi venne fatto presente che sarebbe stato più difficile partecipare agli incontri dopo che era nato il bambino, e che era meglio riceversi il Battesimo assieme agli altri. Ricevetti così il Battesimo non tanto per convinzione, ma solo perché facevo parte del gruppo dei catecumeni che si era

preparato a quel sacramento.

Il fatto che il Signore mi avesse donato un figlio era una cosa magnifica. Avevo il cuore traboccante di riconoscenza, per cui acconsentii a ricevere il Battesimo. Dentro di me, tuttavia, pensavo che avrei dovuto studiare di più e prepararmi in modo più adeguato a questo grande passo. Ma la suora mi disse che nel mio caso non era necessario studiare ulteriormente, anzi, che avevo studiato fin troppo e che ora era giunto il momento di decidere il da farsi.

Così Gesù è diventato per me Qualcuno che avverto molto vicino, e che se anche so di non conoscerLo abbastanza desidererei però incontrarLo per conoscerLo maggiormente. La relazione con Lui è diventata qualcosa di assolutamente prioritario. Questo sentimento perdura tuttora dentro di me. Mi rivolgo a Lui con la preghiera, Gli chiedo aiuto, Lo ringrazio, Gli chiedo di dirgermi sulla retta via. Lo considero Colui che mi conosce più di ogni altro. La domenica quando mi reco a Messa, Lo sento molto vicino a me e io mi sento vicina a Lui; ma poi quando torno a casa mi accorgo che mi scordo di Lui, ed allora mi pare venga a mancare qualcosa di molto importante nella mia vita. Così per ricordarmi di nuovo di Lui ritorno a Messa la domenica seguente, dove lo incontro di nuovo. Questo è un ritmo di vita e di relazione che è diventato costante tra me e Gesù Cristo.

È difficile esprimere a parole chi è Gesù, e questo nonostante scriva poesie e sia un'insegnante di giapponese. Trovo che le parole siano davvero inefficaci quando tento di esprimere in modo adeguato chi sia Gesù per me. Non so se sarò compresa in quello che ora mi accingerò a dire, ma cercherò di esprimere al meglio quanto avverto dentro di me.

Quando compongo le mie poesie, ho l'impressione che non sia tanto io a scriverle, ma che sia il Signore Gesù che le crea attraverso di me. È come se le poesie non fossero il prodotto della mia creatività, ma del Suo lavoro dentro di me. È Lui che si esprime attraverso la mia mano che scrive, il mio cuore che sente, e la mia mente che pensa la realtà e le parole. Quando non riesco a comporre delle belle poesie le considero frutto del mio lavoro e mi rattristo, ma quando creo qualcosa di bello, sono convinta che Dio l'abbia composto al posto mio. A volte ho la chiarissima percezione che le cose stiano proprio così. È la prima volta che parlo di questa mia sensazione, e quindi non so se sono riuscita a comunicare adeguatamente questo mio pensiero, e comunque non vorrei essere fraintesa. Mi giungono infatti parecchie richieste di poesie che devono essere pronte per scadenze precise, e poiché le richieste sono troppe e il tempo a mia disposizione è sempre molto limitato, a volte mi demoralizzo. A volte sono in preda a una sorta di scoraggiamento profondo perché penso di non avere il tempo sufficiente per elaborare e comporre quelle

poesie come si deve. Eppure è un fatto innegabile che riesco immancabilmente a rispondere a tutte le richieste con poesie che non considero tanto mie, ma composte da nostro Signore attraverso di me per aiutare gli altri a vivere meglio, con più consapevolezza e con più gioia, la loro esistenza.

Devo anche aggiungere che la mia fede ha cominciato a ricevere una formazione più precisa attraverso gli incontri di Bibbia a cui partecipo regolarmente ogni settimana. Prima pensavo che la Bibbia fosse la Bibbia, le prediche fossero le prediche, le mie poesie fossero le mie poesie e la mia vita fosse la mia vita: tutte realtà senza alcuna relazione tra loro. Venendo agli incontri di Bibbia mi rendo conto, invece, che la vita è una cosa sola davanti agli occhi di Dio, e che tutte le realtà sono interconnesse tra loro e fanno parte dell'unica verità davanti agli occhi misericordiosi e pieni di amore di Dio. La Bibbia mi aiuta ad unificare la vita e a viverla capendo il valore delle esperienze che faccio e di ciò che vivo come dono del suo amore. Le parole di Dio sono come le dita della mano di Dio che mi creano e mi danno forma come persona: mi fanno sentire Sua creatura, figlia di Dio e sorella di tutti.

Prima studiavo la Bibbia per conoscere e per sentirmi gratificata. Ora, invece, terminati gli incontri di Bibbia mi accorgo che mi pongo delle domande che mi mettono in questione e mi aiutano a migliorare e a crescere dentro. La Parola di Dio è diventata la forza interiore e trainante del mio cuore. Nello studio della Bibbia desidero certamente conoscer cose nuove che non so, ma questa non è la cosa più importante. La Bibbia mi aiuta a percepire in verità e cordialmente ogni realtà con gli occhi profondi della fede.

Alla fine degli incontri ci viene sempre chiesto, da parte del padre Saveriano che guida le riunioni, di esprimere e condividere qualcosa che si è particolarmente sentito durante la spiegazione dei passi biblici. E io mi ritrovo ad essere sempre a corto di risposte perché trovo difficile mettere in parole quello che ho percepito e vissuto. Mi accorgo che non sono capace di esprimere in poche e semplici parole ciò che vivo e sento durante quegli incontri. Ho bisogno di tempo, di molto tempo e riflessione per giungere ad una risposta soddisfacente, e questo perché devo permettere alle cose dentro di me di sedimentarsi. Più che pensare, ho bisogno di sentire e risentire tante volte le cose in me per trovare la forma migliore che esprima la risonanza del mio mondo interiore e la mia percezione della Parola di Dio. Non sono capace di rispondere subito con poche parole, come fanno gli occidentali: il mio modo di procedere, infatti, si affida più al sentire e al percepire col sentimento che non all'espressione immediata per concetti. So però che le cose imparate durante lo studio della Bibbia rimangono dentro di me e che non si cancellano più: esse diventano qualcosa che mi costruisce, che contribuisce a formare la parte più sostanziale

e fondamentale di me stessa. Certamente è la Parola di Dio che mi plasma dall'interno.

Ricevo l'Eucaristia e sono felice di incontrare il Signore nel segno che ci ha lasciato della sua presenza, ma non sono capace di esprimere ciò che sento e che mi rende felice in quei momenti di forte intimità. Lo stesso vale per il sacramento della Riconciliazione. Sono contenta di confessarmi, e se non mi confesso mi sento a disagio come se ci fosse qualcosa che non va dentro di me. Invece con la Confessione mi sento liberata da quel peso e posso riprendere a vivere con fiducia e coraggio. A me pare che se non andassi a confessare i miei peccati starei perdendo delle occasioni preziose per liberarmi dal male che c'è dentro di me. È come se decidessi di lasciare la mia vita andare in rovina, e non voglio che questo accada! È per questo che desidero confessarmi spesso, per poter vivere davvero, essere libera e non permettere al male di rovinare la vita mia e quella degli altri. Ma è difficile esprimere queste cose così profonde e mi sento veramente in difficoltà.

Dopo l'incidente di Fukushima, e dopo esser scappata da Sendai per venire a vivere col mio bambino a Miyazaki, sento dentro di me una specie di impulso che mi ritorna costantemente nel cuore. Mi chiedo sempre: Dio cosa vuole che io faccia per le persone che incontro? Come posso aiutare gli altri a vivere meglio, con più fiducia e amore? Concretamente: cosa posso fare per sostenere gli altri? Come posso mettere a frutto le doti che il Signore mi ha dato per essere utile alle persone che incontro? Cosa vuole Dio da me? Come posso essere segno del Suo amore?

La prima volta che sono entrata con mio figlio nella chiesa di Minami Miyazaki, lo ricordo molto bene, era una domenica di agosto di due anni fa. Finalmente avevo trovato un posto dove potevo vivere lontana dalle radiazioni. Tutte le finestre della chiesa erano aperte, la vita e il mondo all'esterno erano un tutt'uno con quello che si faceva in chiesa. O forse è meglio dire che la chiesa era aperta ed inglobava il mondo esterno. Faceva molto caldo, ma si stava bene perché la chiesa era (come lo è tuttora) piena di verde e di piante che davano riposo agli occhi e al cuore. I fedeli cantavano e pregavano con un cuor solo e un'anima sola. Mi sentii subito bene, come se fossi a casa mia. Il Vangelo letto quella domenica lo ricordo benissimo. Era quello in cui Gesù nella città di Cesarea di Filippo ai piedi dell'Ermon circondato dal verde, accanto alle sorgenti del Giordano, chiede ai suoi discepoli: «Chi dice che la gente che io sia?... E voi chi dite che io sia?». Pietro ha senz'altro risposto anche a nome mio e di mio figlio. E noi siamo contenti di essere tra quelli che camminano con Lui per le strade della vita. Anch'io, assieme a mio figlio, sono cristiana, e mi sento intimamente parte di coloro che Gli appartengono¹.

1. Questo racconto di conversione è stato raccolto e tradotto dal giapponese dal missionario Saveriano p. Silvano Da Roit.

Indice 2016

EDITORIALE

- 3 A-Dieu
P. Everaldo dos Santos (1969–2015)
Tiziano TOSOLINI
- 75 L'invenzione finale
Tiziano TOSOLINI
- 139 I filosofi interpretano san Paolo
Premessa a uno studio
Tiziano TOSOLINI
- 207 Vita cristiana come «attuazione»
Heidegger e la lettura fenomenologica delle *Lettere* di Paolo
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 7 Educazione della prima infanzia in Giappone
Accelerare l'insegnamento o promuovere il gioco?
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA
- 14 Dynamism of Christian-Muslim Relation in Indonesia
John Berchman HERU PRAKOSA
- 83 Missione e culture in Asia
Tra passato e presente
Maria DE GIORGI
- 96 Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
Quinta parte: I testi
Luigino MARCHIORON
- 107 Uno sguardo sulle Filippine
Everaldo DOS SANTOS
- 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
- 221 SCCS/BECS Living with People of Different Faiths and Believes
Keynote Address—VIIASIPA General Assembly (2 part)
William LA ROUSSE
- 229 Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam
Ulil ABSHAR-ABDALLA
- 236 I Was a Stranger and You Welcomed Me
Christian Solidarity towards Refugees
Elvis NDIHOKUBWAYO

CULTURA E SOCIETÀ

- 33 La donna in Indonesia è ancora soggetta a violenze
Mariana AMIRUDDIN
- 37 Il male, la fede e la libertà per Søren Kierkegaard
Alberto SICLARI
- 113 The Filipino Value of Hiya
Ulrich Mokam SAA
- 121 Dopo Fukushima cambierà qualcosa?
Silvano DA ROIT
- 183 Citizenship and Cultural Rights of Ethnic Minorities in Thailand
Reynaldo Fulgentio TARDELY
- 194 Exploring Chinese Characters
Rejino SANTOSO
- 249 Turn the Other Cheek
Jesus Christ and Confucius
Umberto BRESCIANI
- 255 Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA

IN MARGINE

- 61 Gli inizi della presenza Saveriana a Taiwan
Quarta parte: p. Augusto Luca
Luigino MARCHIORON
- 69 Desiderio di Battesimo
Minoru MATSUSHIMA

- 127 A Look Back at My Spiritual Journey to Become a Catholic
«Knock and the door will be open to you»
Hung-Tsao CHANG
- 201 «Se amate solo quelli che vi amano...»
Soemi KIMURA
- 265 Anch'io sono cristiana
Maria Elisabetta Ryoko MIYASHITA

